

П. К. ГРЕЧКО
КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ ИСТОРИИ

Рецензенты:

Главный научный сотрудник Института философии РАН доктор философских наук профессор *В.И.Толстых*

Заведующая лабораторией методологии социального познания Института философии РАН доктор философских наук профессор *В.Г.Федотова*

Стратегический комитет программы:

Владимир Кинелев

Владимир Шадриков

Валерий Меськов

Теодор Шанин

Дэн Дэвидсон

Виктор Галичин

Оглавление

П. К. ГРЕЧКО	1
<i>КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ ИСТОРИИ</i>	1
Оглавление	2
1. ВВЕДЕНИЕ: ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ	3
История и феномен прошлого	3
Природа исторической реальности	5
История и исторические законы	8
Концепция историцизма	9
Понятие закона и его историческое преломление	14
Предметное разграничение истории, социологии и философии	20
Метапаттерны истории	22
2. ЦИКЛИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА	26
Мифологические истоки цикличности	26
Циклический метапаттерн в учениях первых философов	27
Циклическая концепция Платона	28
Понятие цикличности у Аристотеля	29
Полибий о циклической смене форм правления	31
Цикличность "Вечной Идеальной Истории" Вико	31
Культурно-историческая цикличность по Данилевскому	33
Цикличность в философии истории Шпенглера	35
Тойнби о цивилизациях и цикличности их существования	37
"Колебательная" цикличность в истории	43
Циклический контур пассионарной концепции Гумилева	43
3. ЛИНЕАРНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ	50
Прямолинейность и история	50
Линейность и прогресс	51
История идеи прогресса	52
Прогрессивное развитие человечества по Кондорсе	53
Конт о прогрессе	59
Прогресс как прогресс разнородности	62
Линейность "конца истории"	65
4. СПИРАЛЕВИДНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ	68
Спираль в контексте "отрицания отрицания"	68
Понятие диалектического отрицания	68
Спирали и спираль общественного развития	72
Общественно экономическая формационная спираль истории	73
5. КОВАРИАНТНАЯ МОДЕЛЬ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ	76
Осевое время истории	76
Объяснение причин осевого времени	78
Осевое время и единство истории	81
Перспектива второго осевого времени	82
Осевое время и трансценденция	84
6. АЛЬТЕРНАТИВНО-РИЗОМНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА	88
Постмодернизм: общая идея	88
Основные черты модернизма	89
Постмодернистская критика модернизма	93
Общая характеристика постмодернизма	94

Ризома как метапаттерн истории.....	98
7. ИСТОРИЯ И УТОПИЯ	103
Понятие утопии.....	103
Метапаттерн "светлого будущего".....	104
Культурно-исторический статус утопии.....	105
Утопия и общественно-историческая практика.....	113
8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: КАК ЖЕ ВСЕ-ТАКИ РАЗВИВАЕТСЯ ОБЩЕСТВО?.....	118
Определенность будущего и прошлого в истории.....	118
Корни, или основания, метапаттернов истории.....	119
Справедливость как метапаттерн смысла.....	122
Литература.....	138
1. ВВЕДЕНИЕ: ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ	
2. ЦИКЛИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА	
3. ЛИНЕАРНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ	
4. СПИРАЛЕВИДНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ	
5. КОВАРИАНТНАЯ МОДЕЛЬ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ	
6. АЛЬТЕРНАТИВНО-РИЗОМНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА	
7. ИСТОРИЯ И УТОПИЯ	
8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: КАК ЖЕ ВСЕ-ТАКИ РАЗВИВАЕТСЯ ОБЩЕСТВО?	

Литература

1. ВВЕДЕНИЕ: ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

История и феномен прошлого

В отличие от обыденных профессиональные, или научные, рассуждения об истории непременно предполагают ее предметную определенность. Иными словами, прежде чем "по-научному" говорить об истории, надо так или иначе ответить для себя на вопрос, что она собой представляет, каковы ее содержательные границы.

Впрочем в отдельных случаях можно довольствоваться и самым общим, слабо или вовсе не структурированным образом истории. Интуитивное, но субъективно достаточно убедительное видение исторической реальности тоже может быть продуктивным. Все зависит от масштабов, целей и задач ее конкретного осмысления. Чаше, однако, желательно (а для философии с ее рефлексивностью, заметим, и обязательно) иметь в этом плане хорошо обозримое поле исследования, ясную перспективу того, что и как познается.

Итак, что такое история, каковы ее научно-дисциплинарные рамки?

Обычно историю определяют как науку о прошлом — минувшей действительности, предшествующем развитии, о том, что когда-то произошло или случилось с человеком, народом, обществом в целом. Тем самым история сводится к простому анализу событий, процессов, состояний, так или иначе канувших в Лету, т.е. все дальше и дальше уносимых от нас водами реки забвения.

Такое понимание истории является не точным и не полным, более того — внутренне противоречивым. Ретроспективность сама по себе — не все и уж определенно не главное в истории. На самом деле история не дает людям забыть "свою былую жизнь", она не просто работает с прошлым, а противостоит ему, борется с ним. И побеждает, извлекая из глубин забвения все новые и новые факты из жизни наших предков, ушедших поколений, исчезнувших культур и цивилизаций. Так, еще совсем недавно мы ничего не знали о "человеке умелом" (*homo habilis*). Только в 1987 г. нашли следы его пребывания в Северной Танзании; и сразу проблема антропосоциогенеза стала глубже, "шагнула" в прошлое почти на 1,5 млн лет. Вообще о происхождении человека, о заре человечества в целом мы знаем теперь больше, чем, скажем, историки античности, которые по времени, хронологически были к этим истокам много ближе. История как бы воскрешает былое, миновавшее, когда-то уже состоявшееся, заново открывая и реконструируя его для настоящего, современности. Научно-историческое исследование дает вторую жизнь тому, что однажды уже прошло по жизни, завершило свой земной путь, отцвело и умерло. История — торжество жизни над смертью, настоящего над прошлым. Как верно заметил Р.Дж.Коллингвуд, благодаря истории, историческому познанию прошлое не умирает, а продолжает жить в настоящем, служить современности. "Отец истории" Геродот когда-то так начинал свой знаменитый труд [10, с.11]: "Геродот из Галикар

*Подробнее о значениях термина истории см. [27, с.25 — 26].

насса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в безвестности...".

Примечательно также, что в Древней Греции покровительницей или музой истории была Клио — богиня, которая прославляет. Свиток и грифельная палочка в ее руках — символ и залог того, что ничто не должно бесследно исчезнуть, раствориться, сгинуть в непроглядной дали истории.

История есть коллективная память людей, память о прошлом. Но память о прошлом — это уже не прошлое в собственном смысле слова. Это — прошлое, восстановленное и восстанавливаемое по нормам современности, с ориентацией на ценности и идеалы жизни людей в настоящем. Память всегда современна, она — составной смысловой элемент реального, непосредственно на наших глазах разворачивающегося процесса.

Нет, речь не идет о замене или подмене прошлого настоящим, о произвольной модернизации, волюнтаристском осовременивании событий давно минувших дней. Речь о другом — о том, что прошлое существует для нас через настоящее, благодаря настоящему, в прозрениях настоящего. По-своему выразил эту мысль К.Ясперс [43, с.274]: "История непосредственно касается нас... А все то, что касается нас, тем самым составляет проблему настоящего для человека". Всякая история является современной историей. Но не стоит путать "современную историю" с "историей современности", хотя связь между ними очевидна. Уместно сослаться здесь также на Х.Агнес [44, с.216]: "История (История с большой буквы) не есть прошлое, это — прошлое и будущее в настоящем".

Сказанное резонно дополнить следующими соображениями. Говорить и писать можно только о том, что как-то существует. О несуществующем ничего сказать нельзя. А вот существует ли прошлое? И если существует, то как? На эти экзистенциальные вопросы пока нет удовлетворительного ответа. Ясно одно — в прямом и полном смысле слова прошлое не существует. Оно потому и прошлое, что его уже нет. Прошлое свое уже отбыло, отсутствовало. Может, действительно, отсутствовав, оно куда-то отбыло? В Лету, например, как думали древние, либо в особый, четвертый или какой там теперь по счету мир, либо составило онтологически вполне реальную (погружайтесь на здоровье) глубину настоящего.

Данные предположения пока — не более чем фантазия, воображаемая реальность. В наше время только фантасты свободно путешествуют в прошлое, по прошлому. Для них, как, скажем, для Г.Уэллса, вся проблема существования прошлого может сводиться к чисто технической задаче — как сконструировать машину времени.

Непрерывная связь времен, традиционно ассоциируемая с историей, актуальной, непосредственной, живой является лишь в настоящем. Настоящее в свою очередь обращается в прошлое и, видимо, с той же скоростью, но уже с другого конца прорывается в будущее, делая его опять же настоящим. Настоящим сопрягаются, стягиваются воедино и прошлое, и будущее. В череде исторических событий, ситуаций, процессов настоящее выходит, растет из прошлого, но для нас

последнее, подчеркнем еще раз, в полной мере открывается лишь в настоящем, из современности*.

Прошлое нет, оно в буквальном смысле прошло, но как-то и что-то от него все-таки осталось, сохранилось, иначе бы мы о нем ничего не знали и не говорили. Прошлое сохраняется или пребывает в форме памятников материальной и духовной культуры, в виде следов и остатков некогда полноводно бурлившей жизни: различных сооружений, орудий труда, утвари, оружия, хроник, документов, писем, любых других текстов. Перечисление можно продолжать. Очевидно, что своим реальным, значимым для нас существованием следы прошлого обязаны настоящему. В современности, как в материнском лоне, вершится и работа по их исторической реконструкции,

Природа исторической реальности

Разумеется, изложенным выше феномен прошлого не исчерпывается, он богаче и многообразнее. В прошлом как предметной определенности науки истории есть своя эвристика, свои не до конца просматриваемые перспективы, очень интересные с точки зрения исследователя. Чтобы убедиться в этом, укажем на некоторые из них. Например: погружаясь, "уходя в основание" той или иной реальности, прошлое становится ее сущностью, может быть, не полной, не всей, но первым, исходным ее слоем или порядком наверняка. Настораживающе многозначна и следующая перспектива: не исключено, что даже будущее может стать давно забытым прошлым, например, в результате какой-либо катастрофы, экологической или космической. Недавно, как известно, Землю чуть было не задела своим "хвостом" комета Галлея. На этот раз все кончилось благополучно, но гарантии от подобных встреч у нас нет. Случись такое, и придется человечеству опять начинать все с нуля, если вообще сохранятся условия для произрастания "семян человеческих". Во всяком случае "воспоминание о будущем" — не только кинематографическая метафора.

Предмет истории как науки, или историю как реальность, нередко отождествляют со всеми проявлениями, движениями и устремлениями человеческой жизнедеятельности, со всем событийным потоком человеческого существования, включая его повседневность. Но это слишком широкое толкование истории. А любое "слишком" искажает, ведет к результату, противоположному по сравнению с задуманным. И здесь очевидное стремление к конкретности и, главное, полноте на деле оборачивается игнорированием эволюционно-структурных уровней сущего, размыванием масштабов, собственной размерности истории.

"Современность, настоящее — отнюдь не одномоментное или мгновенное какого-либо образования, не просто точка на оси времени. По сути своей это — определенный, иногда довольно значительный, интервал, границы которого определяются механизмом социальной деятельности" [27, с.285]. В современность, настоящее входит все, что продолжает оказывать непосредственное влияние на события сегодняшнего дня и ближайшего будущего. Современными, к примеру, являются международные договоры, заключенные достаточно давно (сто и более лет тому назад), если только они не утратили своей силы до сих пор и продолжают учитываться при принятии политических и иных масштабных решений.

Историю вряд ли интересуют чисто физиологические отправления человеческого организма, его биологические структуры, процессы, функции. Что такое человеческое дыхание, как люди усваивают пищу, каковы причины и механизмы старения человеческого организма — все это не история, но область исторического: вне истории ничего не бывает.

Дифференциации подлежит и фактический состав, фактичность общественной жизни людей. Возьмем те же мелочи жизни. Их много, они отнимают у человека немало времени и сил. Никакая, даже самая возвышенная натура не может ими полностью пренебречь, мелочи отравляют или, наоборот, скрашивают нашу жизнь. Значит, они — история? Нет, они в историческом пространстве, они историчны, но они — не история. История залегает глубже, она существеннее, она — сама сущность происходящего, непрерывно текущего. (Действительно, какое отношение к истории имеет такая, скажем, мелочь, как моя привычка писать перьевой, а не шариковой ручкой. Шариковая ручка меня раздражает, я с ней просто не могу работать. Ручка с пером дорога и значима для меня, без нее я испытываю неудобство, нечто вроде психологического дискомфорта. Для современной же истории значимость этого обстоятельства, уверен, равна нулю, нулевая.)

Обратимся к существенному в происходящем, к сущности случающегося с человеком — что это за история? Ясно, что дело здесь не просто в большей или меньшей степени важности или значимости отдельных явлений, событий и состояний, хотя этим тоже пренебрегать нельзя. Не найти, не различить нам историю в их отдельности, изолированности друг от друга. Она "прячется" не в самих по себе событиях и состояниях общественной жизни, а в их взаимодействии, взаимосвязи, взаимоотношении, в сцепленности взаимообуславливания. Не стоит, разумеется, абсолютизировать данное противопоставление, разрушая тем самым единство (а оно есть) самого взаимодействия. Противительное "а" введено здесь нами для заострения проблемы, не более того. Суть же проблемы не в противопоставлении (события — их связь) как таковом, а в акценте на взаимоотношении, на том, что история, историческая реальность реляционна, а не субстанциальна, даже если эта субстанциальность и дискретно-событийная. Правильно и так: субстанциальность истории реляционна.

События нельзя резко противопоставлять их взаимосвязи, во-первых, потому что именно в ней реализуется их природа, во-вторых, любое событие также можно рассматривать как взаимодействие, взаимоотношение. Оно именно событие, соотнесенное существование по меньшей мере двух сторон (фактов, агентов). Наконец, в-третьих, само взаимодействие, в особенности же его результат — тоже событие, новое событие в общественной жизни людей.

Все исторически значимые явления имеют реляционный, взаимоотношительный характер. Вот, к примеру, феномен Наполеона. В его основе лежит взаимосвязь каких-то безусловно не рядовых способностей, устремлений и амбиций одного из французских генералов и особых, специфических обстоятельств, а в дальнейшем и следствий французской буржуазной революции конца XVIII в. Без подобного резонанса, т.е. по-своему удачной встречи личности с условиями и возможностями времени, исторической ситуации, Наполеон так бы и

остался никому особо не известным генералом Бонапартом. Мало ли было подающих надежды генералов в истории.

Надо сказать, взаимосвязь личности и обстоятельств редко бывает равновесной. Обычно в ней доминирует одна сторона: личностная — в случае великих людей истории, "обстоятельностьная" — в случае выскочек, необязательных, так или иначе случайных людей, актеров фарса, а не трагедии истории. "Человек без свойств" тоже может быть баловнем исторической судьбы. В истории нашей страны и прежде всего ближайшей истории можно найти немало подтверждений этому.

В исторической взаимосвязи общественных явлений важно различать уровни и масштабы. Их много, они разные и к тому же коррелятивные. Личность, социальный институт, регион, страна, человеческое общество в целом — все это определенные "меры", или уровни, исторической реальности. Всемирная история, видимо, "выполняется" на самом глубоком, структурно предельном ее уровне. Но углубляться до предела вообще-то можно при других масштабах. Скажем, поиски предельных оснований личности с необходимостью выводят нас на масштабы социальной среды, общества. И наоборот, нельзя понять общество, не обращаясь к личности, не выявляя и не раскрывая природу человека.

В данном плане показательна философско-историческая концепция Платона, который уподоблял общество, или государство, человеческой душе, ее структуре: три части души (разумная, яростная, вожделеющая) — три части-сословия государства (философы-правители, воины или стражи, ремесленники и земледельцы). В то же время все добродетели человеческой души, каждой ее части формируются и развиваются, по Платону, лишь в обществе-государстве и благодаря ему. Так что названные уровни и масштабы носят во многом условный характер и легко могут переходить друг в друга. Их взаимообращение достаточно очевидно и в других случаях, оно определяется, смеем думать, самой природой исторической реальности. Историческое взаимодействие поистине универсально: ему подчинены как горизонталь, так и вертикали общественной жизни людей.

Взаимодействие, взаимосвязь, взаимоотношение — это, конечно, довольно абстрактный образ истории, самый общий ее профиль. Рассмотрим теперь вопрос, чем и как его дальше конкретизировать. Начнем с того, что разные школы и направления философско-исторической мысли отвечают на него по-разному, вплоть до представления истории бесхребетной, бесформенной массой людских начинаний, дел, поступков, нагромождением случайностей, естественно непредсказуемых, слепых, нелепых, хаосом индивидуальных волей и свобод и т.д.

Вдохновляемые общим идеалом научности обществоведы так или иначе ищут и находят исторические законы общественной жизни людей. Логика их рассуждений довольно четкая: главная задача науки — открытие законов; история — тоже наука; значит, открытие законов истории — ее прямая обязанность, непосредственная, статусная задача.

История и исторические законы

Одна из самых известных заявок на открытие законов истории как законов развития общества представлена марксизмом.

Поэтому рассмотрим подробнее эту заявку. С собственным открытием законов общественного развития марксизм связывает превращение социологии из утопии (до Маркса) в науку (Маркс и марксизм). Это, понятно, самообольщение. О конституировании в строгую науку социология объявляла неоднократно, хотя до этого ей все еще далеко. Тем не менее стремление удовлетворить самым жестким требованиям научности характерно не только для обществоведов марксистской ориентации. Оно изначально и глубоко характерно для социологии как таковой. (Кстати, с него начинал и основатель социологии О.Конт.)

Марксисты чувствуют и понимают разницу между природой и социальной реальностью, хотя и не являются сторонниками известного противопоставления "наук о природе" "наукам о духе". Они полагают, что законы истории возможны и проявляются только в деятельности людей, через действия, поступки, поведение отдельных личностей, индивидов.

"Взаимодействующее многообразие" истории представлено в марксизме как естественно-исторический процесс. Термин "естественно" как раз и означает "в соответствии с законом", "подчиненный законам", "законсообразный", а также: "органичный", "последовательный", "не перепрыгивающий через необходимые, внутренне увязанные друг с другом этапы развития". Термином "исторический" обозначен целесообразно-деятельный, человечески-преобразовательный характер существования и развития общества. История в этом плане трактуется Марксом как "деятельность преследующего свои цели человека".

"Естественная" сторона развития общества уточняется далее как статистические законы истории. Природа последних обычно раскрывается через противопоставление статистических и динамических законов. Динамические законы, как известно, проявляются во всей своей полноте в каждом конкретном случае, подпадающем под их "юрисдикцию". Например, пропустив через любой металлический проводник электрический ток, мы можем наблюдать полный закон Ома, т.е. практически идеальную зависимость между напряжением и сопротивлением, которая называется силой тока. В отличие от динамического статистический закон имеет дело с множеством случайных, хаотически разбросанных явлений. И он тем определеннее, чем больше самих этих явлений и чем длительнее время их сосуществования.

Согласно марксизму, статистические законы истории пробивают себе дорогу через массу препятствий, отклонений, противодействий и т.д. Здесь работает так называемый параллелограмм сил, т.е. взаимоналожение, резонансное притяжение, коррелятивное изменение различных, индивидуально выделенных воль, движений и устремлений людей. Суммарный результат, или эффект, статистической интеграции всех этих явлений, действий и процессов принимает форму объективной тенденции, которая, по утверждению марксистов, не имеет ничего общего с однонаправленностью или прямоли

нейностью действий всех индивидуальных субъектов истории. Более того, такая одномерность законом-тенденцией истории даже запрещается, иначе это был бы уже динамический закон. Исключения, консервативные поползновения, параллельные движения и т.п. — всё это, разумеется, есть и непременно будет в деятельностном контексте объективной тенденции, или закономерности, истории. Здесь ведь главное — совпадение в большинстве случаев, вообще "большие числа", порыв и устремление масс. Такова в общих чертах марксистская концепция объективных законов истории.

Надежду на успешное законсообразное объяснение общества и его сущностного развития, т.е. истории, некоторые современные авторы связывают с социально-историческими импликациями синергетики — науки, раскрывающей эволюционные закономерности сложных самоорганизующихся систем, механизмы самопроизвольного или спонтанного возникновения порядка из хаоса*. При такой ориентации общество уподобляется открытой нелинейной системе или среде. В соответствии с законами синергетики в хаотичной социальной среде возникают локальные очаги организации: сплоченные политические группы, хорошо налаженное производство и т.д. — структуры в виде "блуждающих пятен" общественного процесса. Со временем эти структуры обретают свои "поля притяжения", что превращает их в своеобразные цели для всей системы. В состоянии бифуркации, или острого неравновесного состояния, социальная система становится неустойчивой относительно альтернативных путей преобразования: даже действия отдельного человека, а тем более пассионарной личности могут существенно влиять на ее общее развитие, начавшееся с бифуркации. Выбор при бифуркации часто делает господин Случай. Как открытая нелинейная система общество эволюционирует "ветвящимся" образом, нередко блуждая в поле своих собственных возможностей. Нестабильность, неравновесность, неустойчивость, разнородность — важные элементы его детерминации.

Использование идей синергетики в обществознании — дело новое, но, как показывают первые результаты, перспективное. Синергетическое мировоззрение развивает социальное воображение, что само по себе уже немало. Не станем, однако, углубляться в социальную оценку синергетики, науки все-таки физической; это предмет отдельного и далеко не простого исследования. Нам же здесь важно обозначить еще одну, а именно, синергетическую стратегию в анализе общества как системы, чье развитие подчиняется определенным законам.

Концепция историцизма

Призма законов общественного развития, надо заметить, не единственная в философии истории. В наше время многие, если не большинство, смотрят на это развитие как раз через иную призму — ту, в которой нет места законам, закономерностям, объективной необходимости и т.п. Некоторые авторы не только не признают, они активно отрицают истори

* Достаточно полное представление об этом новом научном направлении можно составить по работам [16,26].

ческие законы, будучи убеждены, что вера в них деструктивна и в конечном счете ответственна за многие беды и страдания людей. В этом плане очень характерно посвящение в известной книге К.Поппера "Нищета историцизма": "Памяти бесчисленных мужчин и женщин всех убеждений, наций и рас, павших жертвами фашистской и коммунистической веры в Неумолимые Законы Исторической Неизбежности".

Основные аргументы противников исторических законов таковы*. В истории нет единообразия; она, напротив, сплошное многообразие, состоящее из уникальных, неповторимых событий и процессов, которые не обобщаются в законы (ритмы, тенденции, модели). Об отсутствии единообразия, а значит, воспроизводства совершенно одинаковых условий говорит и невозможность крупномасштабных социальных экспериментов (во всяком случае их эффективного проведения). В этом плане уникальность истории с очевидностью проступает в том, что на последующие эксперименты в общественной жизни существенно влияют предыдущие. Сам проведенный эксперимент выступает в качестве условия повторного эксперимента. Вследствие этого теряется чистота эксперимента. Ну а "нечистые" эксперименты — и не эксперименты вовсе.

Несомненно, об уникальности и неповторимости исторических событий свидетельствует и их органическое или целостное сплетение в отдельные, не сводимые друг к другу периоды, или стадии. На каждой — своя специфика, свои собственные зависимости и взаимосвязи. Одно дело, скажем, ранний (дикий) капитализм и совсем другое — капитализм с социально, а теперь уже и экологически ориентированной экономикой.

Далее. Реалии истории необычайно сложны, причем не количественно, не множественностью своей, а качественно. Здесь не только больше исходных элементов, или факторов, они еще и очень разные, разнородные. В истории над "физикой" надстраивается умственная деятельность людей, их психология, нравственно-духовная жизнь. Эту разнокачественность, или разномодусность, бытия связать узами закона никому пока не удавалось. И дело, видимо, не в недостатке талантов, не в отсутствии надлежащего метода, а в принципиальной невозможности сделать подобное.

Законам истории противостоит также ее новизна. В истории она совершенно особая — действительно принципиальная, сущностная. Новизна в природе есть лишь новизна "порядка или соединения" отнюдь не новых элементов и факторов. Новизна же в истории не сводится к таким перестановкам и соединениям. По-настоящему новыми являются или становятся сами элементы, вступающие в историческую связь. Новизна — это всегда выход за какие-то рамки, пределы, законы же — полагание их непререваемого существования. Новизна в истории к тому же неожиданна, иногда даже парадоксальна. Действующие в истории силы могут сцепляться, накладываться и поворачиваться друг к другу самым невероятным образом. Кто, например, мог предугадать, что перестройка в нашем обществе пойдет таким

* Здесь мы опираемся на Поппера, на его критику историцизма как веры в исторические законы и соответственно в предсказуемость исторических событий.

путем, будет осуществляться именно в таких формах? А ведь сценариев развития событий в СССР (теперь уже бывшем) было немало, особенно на Западе. И ни одного попадания. Жизнь всегда посрамляет самые тонкие расчеты и планы. Она сложнее и изворотливее любого интеллекта.

Сказанное подводит к еще одному аргументу, свидетельствующему не в пользу законов общественного или исторического развития. Законы — адекватная основа для научных предсказаний. Справедливость этого положения однозначно подтверждается развитием естествознания, технических наук. С научными предсказаниями в общественном знании все обстоит по-другому: они невозможны. В общественной жизни мы сталкиваемся с тем, что Поппер назвал "Эдиповым эффектом" — влиянием предсказания на предсказанное событие. Само предсказание обретает здесь статус вполне законного элемента исторической реальности, активно влияющего на ее последующее развитие. Социальное предсказание может стать причиной действий, которые его же и опровергают. Поппер приводит такой пример: допустим, было предсказано и стало широко известно, что цена акций в ближайшие три дня будет неуклонно расти, а затем резко упадет. Тогда все, кто связан с рынком, именно на третий день и стали бы продавать свои акции, вызывая падение цены в этот день и опровергая тем самым предсказание [25, с.21]. Приведем еще один пример — уже на подтверждение, а не на опровержение. Предсказание инфляции в форме инфляционных ожиданий существенно влияет на масштабы и темпы реальных инфляционных процессов. Ожидание инфляции ориентирует соответствующим образом поведение людей (все спешно делают покупки), а через него уже стимулирует, увеличивает саму инфляцию. Таким образом, субъективное психологическое состояние индивидов участвует в индуцировании исторически объективного явления.

Нереальность исторических предсказаний, т.е. их неустраняемая искаженность самим фактом предсказания, заставляет думать о нереальности и исторических законов.

Наконец, оппоненты законов истории ссылаются на затрудненность, если не невозможность, их поиска и открытия. Речь идет об аффектах, пристрастиях и интересах, которые серьезно деформируют идеал научности, установку на объективность или интересобъективность в социально-гуманитарном познании. Как в жизни, так и в науке о ней кипят страсти, часто тенденциозные, темные, иногда прямо обскурантистские. Отсюда — совершенно противоположные интерпретации одних и тех же исторических событий, отсюда и "открытие" очень разных законов, ими якобы управляющих. Ясно, что при такой ангажированности, социально-психологической захваченности вряд ли можно рассчитывать на открытие законов, которые, по определению, "добру и злу внимают равнодушно".

Приведенные нами аргументы далеко не безупречны. Наступательную критику ими концепции исторических законов саму в свою очередь можно критиковать по многим, практически по всем пунктам.

Рассмотрим более внимательно уникальность. Строго говоря, она является неотъемлемой стороной любой единичности или отдельности. Нет и не может быть абсолютно тождественных вещей. Уникаль

ны не только события истории, но и обыкновенные капли воды. Не будь уникальности, неповторимости хоть в чем-то, своеобразности, господствуй одна, притом полная, совершенная идентичность, не было бы и множественности как таковой. Существование же последней самоочевидно. С другой стороны, уникальность не может быть и абсолютной, иначе весь мир пребывал бы в "рассеянном" состоянии, все элементы сущего страдали бы отторгающей несовместимостью. Множественность никогда бы не складывалась в нечто большее, тем более в организованные целостности. В таких условиях не была бы возможна сама жизнь — из абсолютно уникальных элементов эволюции ее бы не собрать. Следовательно, уникальность не перечеркивает, не исключает и какую-то общность и наоборот.

Или, например, сложность. Кто знает, что более сложно: история или природа, особенно если принять гипотезу о бесконечности мира, а значит, о неокончателности, незаконченности, незавершенности нашего углубления в любой его элемент. К тому же не исключено, что движение в глубину природы имеет качественные порядки. Важно как раз научиться отсекал спозание в дурную бесконечность. Она дурна не потому, что нереальна, она дурна потому, что несущественна, незначима для конкретного, индивидуально выделенного объекта.

Критической оценки заслуживает и новизна, якобы настоящая, подлинная в истории и не совсем, не до конца таковая в природе, физическом мире. Разве, скажем, человек как биологический тип не есть существенно новый продукт поистине творческой эволюции жизни на Земле? А в исторической новизне тоже есть аспекты или моменты простого порядка и соединения. Обычно, правда, они представлены материалом, в который воплощается или от которого отталкивается эта новизна. Нельзя, например, заподозрить в неоригинальности, отсутствии новизны образ кентавра, но и в нем есть рутинные, легко узнаваемые "части" лошади и человека.

Теперь о предсказании. Как и все в истории, оно нагружено субъективностью. Более того, сам факт предсказания как бы актуализирует субъективность, настраивая ее на положительное, отрицательное или нейтральное (равнодушное) отношение к тому, что предсказывается. Данное обстоятельство резко меняет всю ситуацию — она становится непредсказуемой. Строго говоря, непредсказуемым является в этой ситуации лишь субъективный фактор (сознание, психология, воля). Всякий раз приходится гадать, как он себя поведет, на что и каким образом будет реагировать. Эволюцию объективных обстоятельств предсказать не так уж и сложно. Но все дело в том, что в истории не бывает "чисто" объективных обстоятельств. Здесь всегда взаимодействие объективных обстоятельств и субъективного фактора. Одно органически продолжается в другом. Содержание объективных обстоятельств истории в полной мере раскрывается только через их отношение к субъективному фактору, в процессе взаимодействия с сознательно-волевыми началами общественного развития.

И все же история имеет собственную логику развития. Наиболее повелительно она заявляет о себе в кризисные или смутные времена, когда ситуация, как говорится, выходит из-под контроля, когда общество в своем развитии заходит в тупик. Тогда уже никто: ни от

дельные личности, ни та или иная группа, ни даже мощная, казалось бы, партия — ничего сделать не может. Всех неотвратно влечет к какой-то объективной развязке, иногда кровавой, как в случаях революции, гражданской войны, межэтнического конфликта. Лишенный ориентиров, смятенный, явно измотанный субъективный фактор вырождается в слепо действующую силу, становится без преувеличения одним из объективных обстоятельств. В целом историческая ситуация оказывается как бы однородно объективной, а значит, и научно предсказуемой (не в нюансах и подробностях, конечно, а по существу, в глубинном своем токе). В действие вступает сама Жизнь, исправляя недочеты и просчеты, вызванные людским неразумием, своеволием человека. Такие ситуации являются своеобразными узлами истории. Теоретически их вполне можно развязывать предсказанием. Предсказание возможно и относительно того, что их, эти узлы, завязывает. Правда ясность тут уже меньшая.

Наконец, интересы, вкусы, пристрастия... Они неотступно преследуют не только социально-гуманитарные, но и естественные науки. И естествознание не изолировано от социально-политических и иных бурь своей эпохи. И оно развивается через конкуренцию и борьбу теорий, школ, направлений. И в нем болезненно пересекаются различные, даже противоположные интересы, кипят страсти, сталкиваются человеческие судьбы. Как справедливо заметил теперь уже опальный классик, нет и не может быть поиска истины без человеческих страстей и эмоций. Другое дело, что в отличие от общественных естественные науки располагают более надежными средствами (логико-математический инструментарий, эксперимент, другие формы верификации) для нейтрализации деструктивного влияния человеческой субъективности на процесс познания. У обществознания задача более сложная: найти пути и средства познавательного выражения тех страстей и эмоций, которые буквально пронизывают общественную жизнь — их непосредственный предмет исследования. Не отбросить, не нейтрализовать, а включить, учесть, выразить и не в виде схемы, объектной редукции, а как на "самом деле", в их естественной полноте. Но это — только одна сторона проблемы. Другая — как быть со страстями и эмоциями уже не на стороне предмета, объекта, а самого субъекта. Их можно, видимо, нейтрализовать, пытаться нейтрализовать, так же как и в естествознании. Но перспективнее, как представляется, иная стратегия — научиться их учитывать, например, в виде "человеческого коэффициента" Ф.Знанецкого. Стоит подумать и над принципом *similia similibus* ("подобное подобным") древних: постигать эмоции эмоциями, страсти страстями, интересы интересами и т.д. посредством сопереживания, вчувствования, эмпатии.

Изложенные замечания, полагаем, не лишают состоятельности, серьезности и актуальности рассмотренные нами аргументы. Они только релятивизируют, смягчают их прямое действие, заставляя в то же время думать о необходимости дальнейших исследований, о поиске новых, дополнительных аргументов, проясняющих и углубляющих проблематику исторических законов.

Понятие закона и его историческое преломление

Для целей такого исследования или поиска, на наш взгляд, надо уточнить само понятие закона в его приложении к исторической реальности, истории.

Закон представляет собой связь, притом существенную связь. В отношении сущности, существенной связи нет особой, а вернее, непреодолимой разницы между природой, обществом и человеком. Во всем: в каждом предмете, явлении, процессе, событии — есть внутренняя, основополагающая сторона, какая-то, хотя и очень разная глубина, короче, своя собственная сущность. Значит, не в связях, существенных самих по себе, кроется специфика законов истории.

Закон есть также необходимость, необходимая связь. Но и необходимость бывает разная и в разных сферах. Например, в нравственнодуховной сфере: "на том стою и не могу иначе"; "этого не может быть, потому что этого не может быть никогда". Заряд необходимости есть также в долге, каким он видится большинству людей. И вообще нравственность, дух — вещи наименее необходимые в обществе. Без них оно бы не могло существовать. Видимо, не всякую необходимую связь можно считать закономерной. Закономерности в мире "меньше" необходимости.

Далее, закон являет собой повторяющуюся связь. И опять перед нами нечто более широкое, нежели сам закон, его предметно-объемное бытие. Повторяются и несущественные связи, те, скажем, которые лежат на поверхности, есть в предрассудках, в так называемом отклоняющемся поведении, во многих других "бытийно не укорененных" явлениях. Стало быть, повторение, повторяемость не всегда знак закона, закономерности.

Стабильность, стабильная связь — еще одна отличительная черта закона. Как и предыдущие, она относительна, ее критериальности не свойственны жесткость и однозначность. Стабильность, к примеру, на какое-то время характерна даже для моды — явления очень капризного, по природе своей преходящего. Кроме того, мы знаем, что в нашей стране нет ничего более устойчивого и стабильного, чем все временное. И застой, и перестройка — все это у нас с душком стабильности.

В научно-нормативном наборе отличительных характеристик закона непременно фигурирует и всеобщность. Разрешающая сила этой характеристики, пожалуй, самая грубая, действительно очень общая, даже по-своему тавтологичная. И неудивительно: ведь в ней выражается прозрачайшее в общем-то обстоятельство — закон (любой закон) имеет свою предметную область, он распространяется на вещи, на которые, по определению, не может не распространяться, т.е. что он просто имеет место быть, притом там и так, где и как это заранее предполагалось. К тому же всеобщая (общая) связь может быть и незаконной, достаточно поверхностной, легковесной. Солнце, песок, спелые бананы — все это золотистого цвета, одного, единого цвета, но вряд ли закономерного, законосообразного (во всяком случае по отношению друг к другу). Не от солнца зависит, в какой цвет окрашиваются вещи, на которые падают его лучи: в любом луче — полная цветовая гамма, одни цвета поглощаются, другие — отражаются, и именно этим непосредственно определяется цвет.

Наш критический разбор основных, как принято считать, параметров закона наверняка поставит перед вдумчивым читателем вопрос: а для чего он собственно предпринят? Может, для того чтобы усомниться в эффективности исследовательской ориентации на закон как таковой? Или чтобы "растянуть" закон настолько, чтобы затем с успехом наложить на такую "законнепослушную" реальность, как история? Ни то и ни другое. Хотя безусловно преследовалась промежуточная, или вспомогательная, цель — показать, что закон действителен лишь в своей полноте, что использовать его надо только в целостном наборе, что по отдельным параметрам он легко уязвим, не защищен от критики. Определив меру реализации, можно продолжать исследование и соответственно изложение. Однако эта цель реализована нами неполно. Обрисованные выше характеристики-параметры закона далеко не исчерпывают проблему. Строго говоря, они образуют лишь некий "защитный пояс" по отношению к сердцевине закона — его объективности. Эту объективность, объективную составляющую закона мы и пытались выделить, обособить и подчеркнуть, критикуя другие его стороны или аспекты.

В конечном счете на объективности стоит или замыкается весь закон, все его основные характеристики. Просто существенная связь может быть и незакономерной, но объективная существенная связь незакономерной быть не может. То же можно сказать и о других отличительных признаках закона. Именно объективность интегрирует их в закон, в его органическую структуру.

В объективности же и вся суть проблемы исторических законов. Она здесь оказывается самой "упрямой" по меньшей мере в двух отношениях. По определению, объективности надлежит быть, во-первых, вне сознания, а во-вторых, независимо от него. С первым, т.е. отношением "вне сознания", справиться несложно. Оно теряет свою упрямую однозначность под давлением самоочевидности: просто не может быть объективности вне сознания применительно к взаимодействующему многообразию истории, в центре которого — человек. История вне сознания не более чем нонсенс, *contradictio in subjecto*. Историческая реальность — это все-таки человеческая реальность, та или иная артикуляция человека, а значит, и атрибутивно присущего ему сознания. Сознание, психология в целом — неотъемлемая составная часть, даже не часть — какаято проникающая полевая формация или сила истории.

Вне сознания (впрочем, кто может определить точные границы его функционального бытия?) находятся объективные (субстратные) структуры истории. Да и их мы называем историческими исключительно потому, что имеем в виду определенный контекст, охватывающее их целое, а в нем — непосредственно дающего им жизнь субъекта. Вне этой нерасторжимой связи с субъектом, его сознанием и волей, его смысловой означенностью они являются не более чем возможностью, внутренней предрасположенностью или диспозиционностью истории, ее полнокровного, субъект-объектного бытия. В случае прекращения всякой связи с наделенным сознанием субъектом история перестает быть историей, умирает и рано или поздно возвращается туда, откуда был взят исходный строительный материал для нее, — в природу, эту естественную кладовую средств и условия человеческой жизнедеятельности. Поросшие лесом или затяну

тые песками цивилизации — увы, это не фантазия, не кадры из приключенческих фильмов, а жестокая, суровая реальность, грозное предупреждение всем людям. Судьба цивилизаций ацтеков и майя — убедительное тому подтверждение.

Много сложнее обстоит дело с отношением "независимо от сознания". Для проблемного заострения вопрос здесь можно поставить так: есть ли, может ли быть в сознании нечто такое, что существует как бы автономно от него, более того, что навязывает, диктует ему свою волю, что подчиняет его потребностям своего собственного развития? Неустраняемая пронизанность или насыщенность истории сознанием человека подсказывает именно такую постановку вопроса. В данном случае внутренне-углубленное "в" ("в сознании") предпочтительнее внешне-отчуждающего "от" ("от сознания").

Обращение к логике части и целого (основы и обоснованного) в нашей проблеме ничего не меняет: законы — несомненная часть той реальности, того целого, в рамках которого они действуют, направление развития которому они задают. Следуя этой логике, отрывать их от сознания нельзя. Природе части не дано быть иной, нежели природа целого, в нашем случае — истории, которая, как уже отмечалось, внутренне сопряжена с сознанием. Можно, далее, заменить часть и целое на основу и обоснованное. Но и в этом случае проблема не будет решена. Развитие общества есть развитие целостной системы, социального организма. Основа этого развития не может быть инородной тому, что развивается. Органические системы рано или поздно отторгают инородные вещи. Как видим, проблема дает покружить вокруг себя, но внутрь себя, где лежит тайна отношения субъективного сознания к объективной реальности закона, не пускает.

Может, что-то прояснит контекстуальное уточнение самого понятия "сознание"? В самом деле, сознание составляет лишь часть того, что называется человеческой психикой. Именно психику, т.е. сознание в единстве с его инфраструктурой (чувствами, эмоциями, волей и т.п.), мы имеем в виду, когда говорим об имманентности, или внутренней присущности, сознания общественному развитию, истории. В пределах человеческой психики самостоятельно (и в этом смысле независимо) действует такой фактор, как бессознательное. Его выбросы в сферу сознательного часто бывают очень мощными и как бы повелительными, обязательными к исполнению. То есть ситуация независимости от сознания вроде бы налицо. И тем не менее не будем закрывать глаза на очевидное: сознание (в узком смысле — как предметная ясность, осмысленное видение, самоотчетно актуальное Я в психике человека) все же в состоянии обуздать и контролировать психическую жизнь человека в целом.

Теперь подойдем к проблеме с иной стороны — гносеологической. Самое общее ее выражение сводится к формуле "сознание субъективно по форме и объективно по содержанию". Мы, похоже, настолько привыкли к этой формуле, что не видим ее проблемности, не допускаем сомнения в ее истинности. А между тем она далеко не так проста и доступна, как кажется многим. Стоит задуматься, поглубже вникнуть, и простота, самоочевидность улетучатся, уступят место сомнению, колебанию, критике. Перед нами именно тот случай, когда совершенная ясность является лишь следствием слабой изученности, поверхностного осмысления.

Будем рассуждать последовательно: содержание сознания — это сознание или не-сознание? Очевидно, что сознание. А как трактовать объективность содержания сознания? Видимо, не как действительность, не как объективную реальность саму по себе. Все, что не идеально по статусу бытия, в сознание не может быть включено. Срабатывает несовместимость. Кажется, эта мысль достаточно очевидна и не требует особых разъяснений. Объективность — далеко не сколок с объекта, который отображается в сознании. Будучи свойством, содержательная объективность сознания выявляется лишь в отношении к экстрапознавательной реальности, т.е. миру объектов.

Но в своей завершенности и сущности она является все же внутренней определенностью сознания, вернее, его содержания. Следовательно, содержание (сознания) вместе с его объективностью находятся в кругу сознания, их статус бытия теоретико-познавательный, а значит, идеальный. Сознание, разумеется, не выдумывает свое содержание (хотя без выдумки, фантазии, "отлета от действительности" здесь тоже не обходится); оно по большей части навязывается ему извне. Но только нужно добавить: в форме и "по правилам игры" самого сознания. В данной связи вспоминается Маркс [22, т.42, с.165]: "Способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это — *знание*". Как некий, скорее всего структурный аспект "знаниевой" реальности объективность является достоянием или свойством активно осваивающего мир сознания. Поэтому формула "независимо от сознания" применима к ней лишь с очень большими оговорками (речь, разумеется, идет об объективности в контексте истории, общественной жизни).

В гносеологическом плане у рассматриваемой формулы есть еще одно интересное измерение — это законы логики. Имеются в виду конкретно основные законы человеческого мышления: тождества, противоречия, исключенного третьего и достаточного основания. Независимы ли они от сознания человека? Вроде бы и да: соблюдение законов логики — необходимое условие адекватности и продуктивности всей нашей умственной деятельности. Но одновременно нельзя не видеть и того, что в самые творческие моменты, в точках прорыва к новому, ранее недоступному названные законы как бы уходят в тень, их обязательность не кажется уж столь суровой и однозначной. Кроме того, часто мы эти законы нарушаем, преступаем. И, надо сказать, без особых катастроф, необратимо трагических последствий и т.п. Это в общем-то понятно: до своей практической реализации мышление является возможной или виртуальной реальностью, в которой не возбраняется все переставлять, произвольно расчленять, причудливо собирать и т.д.

Кроме того, универсальность названных законов имеет своей матрицей западную культурную среду. Иным культурам и цивилизациям присущи в чем-то иные логики. В примитивных обществах, где сознание пропитано мифологией, мыслили и мыслят противоречиями, отступая от тождества, без достаточного основания. Не надо, думается, объяснять, что общество оценивается как традиционное или примитивное, если за точку отсчета брать европейские логические стан

дарты мышления. Вне их, в рамках самого традиционного общества обрисованной логической проблемы вообще не существует. Каждое общество по-своему самодостаточно.

Примеры "примитивного" мышления можно почерпнуть, например, у Гомера. В "Одиссее" мы узнаем, что в подземном царстве мрачного Аида Одиссей пытается и никак не может *обнять бесплотную тень* своей умершей матери, что логично. Но оказывается, что эта же бесплотная *тень пьет* жертвенную *кровь* вполне *реальных* ("во плоти") *животных*, барана и овцы, что действительно непонятно и никак не вяжется с первым утверждением. И еще: в том же жилище Аида Одиссей встречает душу, "призрак воздушный" величайшего из героев — Геракла. И буквально здесь же утверждается, что "сам он с богами на светлом Олимпе". Для подкрепления нашей мысли можно сослаться также на своеобразие индийской логики, известной под названием "ньяя".

Как видим, и аргумент "к логическим законам мышления" не убеждает с определенностью, что в сознании есть нечто, от него, сознания, совершенно не зависимое. Для тех, кого данный аргумент в философии истории смущает, поясняем: все событийно-историческое многообразие нашей жизни рассматривается в данном случае как содержание сознания истории. Отсюда и прямая аналогия между когнитивным и историческим содержанием сознания. В данном плане наша позиция сближается с ильенковской концепцией идеального как формы деятельности общественного человека [15, с.219 — 227].

Таким образом, мы не находим объективности закономерного характера ни в сознании самом по себе, ни в истории, поскольку она всегда история человека, а значит, и его сознания, чувствования, воли. Вот если исключить из истории сознание, психику вообще, тогда действительно откроется простор для законов, их определяющего и направляющего действия. Но история без сознания — это уже не история, а физика, флора и фауна человеческого бытия. В период общественных катаклизмов, когда существенно подорвана культурная надстройка, когда сознание, разум, логика вытеснены рефлексом нужды и физического выживания, начинают действовать законы, но не истории, а природы, биологического существования. Эпидемии давно забытых болезней в странах с подорванными социальными структурами и ослабленными культурными функциями — реальное тому подтверждение. Но стоит обществу миновать этот трагический период, обустроить и наладить нормальную человеческую жизнь, как вновь начинается (а фактически продолжается) прерванная было история — процесс, в котором усмирена, не бушует больше стихия физических законов, где активно действуют ценности, нормы и идеалы человеческого общежития. В данной связи историю можно понимать как ценностную структурализацию многообразных и разнонаправленных действий людей.

Сознание стоит на пути закона еще и потому, что в полноте своего существования оно непременно индуцирует свободу. Свобода же есть способность начинать новый ряд событий, действий, новую цепочку бытия. Конечно, не произвольно, а в рамках тех возможностей и условий, которыми богата конкретная историческая ситуация. Хотя в то же время и произвольно, ибо выбор (а это главное в свободе) явля

ется актом внутреннего самоопределения человека. Он восходит к тому, что Ф.Достоевский называл своим собственным, вольным и свободным хотением. А оно иногда идет даже "против течения", чтобы утвердить свою экзистенциальную автономию, заявить о своей уникальности, единственности и неповторимости. Свободу, как и сознание, нельзя выбросить, вычистить из истории, не перечеркнув, не убив се.

Итак, историю мы, кажется, спасли. Но не за счет ли исторического познания, оставленного теперь без всякой ориентации и опоры, в роли которых выступали прежде законы истории? Суть вопроса — не только в научной неопределенности, но в какой-то мере и ценности такого рода познания. Зачем и кому оно такое нужно? Разве что для бесплодных упражнений в плюрализме мнений.

Но есть и сомнения: ведь чтобы там ни говорили, а "сила вещей", "логика событий", какая-то неперерешаемость происходящего, некий "высший смысл" — всего этого из истории тоже не выбросишь. Да и не нужно этого делать. Неукладывающиеся вещи нужно не отбрасывать, а систематизировать, обобщать.

Паттерны истории

В порядке такого обобщения мы предлагаем идею паттернов. "Паттерн" — русская калька с английского pattern, восходящего в свою очередь к латинскому patronus, переводимому обычно как форма, модель, узор, образец для подражания, как естественная или случайная конфигурация событий (например, распределение попаданий при стрельбе). В семантическом поле паттерна с определенностью различимы и такие элементы, или смыслоединицы, как повторение, устойчивое сочетание, стабильная коррелятивность, фиксируемое соотношение и т.п. Все эти значения "упакованы" так или иначе в понятие паттерна. Ядром его, тем, что обеспечивает единство названных значений, является, на наш взгляд, "естественная конфигурация", конфигурация, состоящая из фактических зависимостей, конфигурация или просто фигура, даже структура, проступающая сквозь пелену повседневности, жизненной рутины, феноменологической пестроты бытия.

Легко заметить, что у паттернов и законов много общего: устойчивость, повторяемость, стабильность, фиксируемость. Но у паттернов есть одно очень важное для нас преимущество — они не требуют объективной реальности. Иначе говоря, им не обязательно быть объективно реальными или необходимыми, хотя есть, разумеется, и такие паттерны. Естественной средой для паттернов является также сфера культуры, духа, субъективной реальности. В этом отношении паттерны не знают границ — они универсальны. Наиболее яркое выражение их универсальности — сопряжение объективного и субъективного, материального и духовного, естественного и искусственного. Что, однако, выступает в качестве основы такого сопряжения или единства? Очевидно, эта основа не может быть инструментально-познавательной. Ведь тогда бы от сознания требовалось невозможное — служить основанием и того, что лежит за его пределами, что им фактически лишь отражается или выражается.

Основа сопряжения субъективного и объективного в рамках и посредством паттерна онтологическая. Она являет собой фундаментальнейшее свойство мира — существовать, быть реальностью. И не важно какой — объективной или субъективной, материальной или духовной, а может быть, и какой-то еще. Суть дела в самом феномене реальности, в реальной определенности всех без исключения компонентов и аспектов нашего жизненного мира, сущего как такового. Другими словами, речь идет об обращении реальности в общий знаменатель всего происходящего в природе, обществе, человеке (так называемый внутренний мир) и с человеком.

Не все в этом обращении одинаково просто и убедительно. Много неопределенности пока в вопросе о реальности сознания, духовного вообще. Эта реальность многим кажется чисто эпифеноменологической, дериватной, отраженной, вторичной. Никакой самостоятельности и в этом смысле реальной субстанциальности — одна производность. Впрочем, отстаивается и противоположная точка зрения: дух, духовность намного самостоятельнее и реальнее, нежели материя, материальность. Не будем входить в подробности этого спора. Скажем только, что ясной и четкой онтологии духовного у нас все еще нет. Похоже, это дело будущего. Правда, многое в данном направлении уже сделано, особенно в феноменологической традиции.

Наша задача, однако, значительно упрощается, поскольку вопрос о конкретной природе реальности в ее рамках может и не ставиться — достаточно реальности как таковой. В самой же реальности сознания, духовного сомневаться не приходится, тем более в контексте истории, исторического бытия людей.

"Паттернализация" истории, ее взаимодействующего многообразия — процесс довольно сложный и со стороны объекта, или истории, как реальности, и со стороны субъекта, или исторического познания. Сложность здесь обусловлена прежде всего многоуровневостью исторической реальности, а также далеко не однозначным соотношением наук, изучающих эту реальность и ее многоуровневость. Начнем с последних.

Предметное разграничение истории, социологии и философии

В настоящее время историей как реальностью непосредственно занимаются три науки: история, социология и философия (философия истории). Согласимся с традиционной интерпретацией, что история имеет дело с индивидуальными событиями и явлениями общественной жизни, но с индивидуальными не значит с индивидуальностью (неповторимостью, уникальностью — и только) этих явлений и событий. Кстати, такую индивидуальность, если бы даже ее и удалось постигнуть, нельзя было бы выразить на языке, так как исключительно индивидуальных языков не бывает. Сам термин "индивидуальный язык" неустранимо противоречив. Делая невозможной главную свою функцию, функцию общения, коммуникации, исключительно индивидуальный язык убивает самого себя.

Индивидуальное событие не тождественно своей индивидуальности, в нем всегда присутствует и нечто общее, глубинно сущностное. Оно-то и спасает индивидуальное от сиюминутного исчезновения, от

жадного и ненасытного Хроноса. Причастность индивидуального общему, сущностному позволяет поставить вопрос о паттерне и в собственно историческом исследовании. Как показывает опыт исторического познания, не всегда этот паттерн сознательно выделяется, специально акцентируется, но реальный исследовательский процесс им непременно направляется, опирается на него так или иначе. Например, через убедительный исторический портрет Наполеона различимо просвечивает идея в смысле "паттерн бонапартизма", а еще шире — исторической личности. Без него картина получилась бы замкнутой и плоской, без должной смысловой глубины и притягательности. История как наука осваивает историческую реальность через ее индивидуально микроскопический, уровень, или пласт. В этом сила (жизненная полнота) и одновременно ограниченность (узкие рамки обобщения, вернее, типизации) науки Истории.

В социологии паттерны идентифицировать легче, чем в истории, чему помогает явный крен этой науки в сторону общего, интегрального, интерсубъективного. Сам социологический инструментарий больше рассчитан на выявление структурных и иных устойчивых зависимостей в исследуемой реальности.

Говоря о социологии, мы имеем в виду все социологическое познание, социологическое знание в его единстве. Такое единство действительно имеет место. Но оно не исключает внутренней и весьма существенной дифференциации социологической науки. Традиционно в ней выделяют эмпирическую и теоретическую социологию. Между ними располагают так называемые теории среднего уровня.

Эмпирическая социология делит (и делит своеобразно) с исторической наукой микроуровень общественной жизни. История изучает эволюцию общественной жизни через призму ее микроскопического уровня, прежде всего его индивидуальных носителей или субъектов. Этим объясняется ее интерес к единичному, индивидуальному, типизация как исследовательский прием или метод, другие отличительные особенности. Эмпирическая социология занимается самим этим микроскопическим уровнем в его известной самостоятельности по отношению к общественному целому. Ее предметный акцент здесь — структурно и функционально общее, естественно, в микросоциальной реальности. В соответствии с микроскопическим уровнем познания и паттерны эмпирической социологии являются микроскопическими: статус, роль и т.д.

Теории среднего уровня: индустриальная социология, социология семьи, социология образования и т.д. — говорят сами за себя. С одной стороны, они поднимают на новый, более высокий уровень обобщения материалы и наработки эмпирической социологии и можно сказать, что теории среднего уровня — ее ближайшее родовое целое. С другой стороны, в этих теориях находят свою конкретизацию концептуальные разработки теоретической социологии. Понятно, что паттерны теорий среднего уровня получают мезоскопическую историческую окраску.

Теоретическая социология осваивает макроскопические реалии истории. "Снизу" она, как отмечалось, подпирается теориями среднего уровня, а "сверху" плавно переходит в исследование мегауровня

или мегатенденций современной исторической эпохи. Интересно, что данный переход с определенностью обозначился лишь в XX в. — эпохе глобализации почти всех фундаментальных человеческих проблем. Таким образом, социология эффективно работает на микро-, мезо-, макро- и мегаэтажах-уровнях развития общества, истории. В такой же последовательности располагаются и ее паттерны.

Что же остается на долю философии, философии истории? Вроде бы все исторические ниши заняты, свободного исследовательского пространства, похоже, не осталось. Однако не будем торопиться с выводами. Для начала уточним исследовательский или познавательный статус философии истории.

Если обратиться в этом плане к западной литературе, то мы найдем достаточно четкое разграничение двух философий истории: аналитической и субстантивной. Аналитическая философия истории — это по сути философия исторического познания и знания. Нынче она явно в авангарде философско-исторических исследований. Субстантивная философия истории, претендуя на охват "всей истории", на историческое целое, продолжает изучать в общем-то традиционные для этой дисциплины проблемы: каузальные и мотивационные структуры общественного развития, цели и смысл истории, взаимосвязь личности и общества и т.д. [46].

В принципе обе эти интерпретации философии истории правомерны, хотя, на наш взгляд, их можно объединить, сделав аналитическую философию истории просто частью, рефлексивно-методологической подсистемой философии истории.

Метапаттерны истории

Философия истории есть прежде всего философия, и это — не-тавтология. (А если и тавтология, то тавтология эвристичная.) Она заостряет внимание на том, что философия истории не должна застревать, как это часто происходит, на логико-методологических, социологических, эмпирических и других подобных аспектах истории. Поисковый компас философии однозначно указывает на предельную реальность. В ней ее предметная специфика и особенность методологических устремлений. На поиски предельной реальности должна быть нацелена и философия истории, причем именно как философия, как разновидность философского знания. Эта нацеленность лучше всего выражается с помощью греческой приставки "мета". Она означает не только "после" (например, метафизика — после физики), но и "вне", "за", "позади", "сверх", "за пределами". А может быть и так: мета — это такое "после", которое выводит нас "за пределы" всего известного, специализированно мыслимого, познавательно доступного и при этом выступает в качестве конечного основания его внутреннего единства. Поэтому философию истории правильнее было бы назвать метафизикой истории, метаисторией, учением о предельной реальности истории или в истории. Соответственно и паттерны философии истории можно было бы назвать метапаттернами истории.

Метапаттерны истории принципиально отличаются от ее микро-, мезо-, макро- и метапаттернов. По определению, они должны представлять не какой-то уровень, сегмент или аспект исторической реальности, а исто

рию как целое. Думается, не нужно доказывать, что со всех точек зрения это — сверхзадача. Целым истории овладеть практически невозможно. И не только потому, что история очень сложна и многообразна, а ее содержательное богатство представлено бесчисленным количеством форм, свойств, сторон, граней. Главное в другом — она непрерывно продолжается, т.е. всегда открыта будущему, разомкнута на его все расширяющиеся горизонты. Да и в прошлое она уходит, как в бесконечность.

Какого-то завершения, предполагаемого историей как целым, в самой исторической реальности не видно. Пожалуй, только в перспективе исторического преформизма такая завершенность представляется естественной, поскольку здесь история — лишь разворачивание того, что заранее, однажды было положено, задано, как говорится, целиком и полностью. Приведем еще одно соображение, касающееся недоступности исторического целого. Его познание предполагает постижение более широкого целого, в которое оно в конечном счете погружено или заключено, — мира как целого. Условие явно невыполнимое. Мир как целое — предмет спекулятивной философской рефлексии, самых общих гипотетических рассуждений, нечто вроде прагипотезы человеческого познания как такового.

Итак, историческое целое для наших познавательных усилий недоступно, недостижаемо. И все же в своем стремлении к систематичности и целостности историческое познание с неизбежностью выходит на идею истории как целого*. Впрочем, идею истории и историю как целое необходимо различать: история как целое есть нечто явно недостижимое, изначально противоречивое, а идея истории есть самый общий способ помыслить, несмотря ни на что, это целое истории, есть то исходное предпонимание, без которого невозможно, вообще говоря, никакое историческое познание. В данной связи можно понять Р.Дж.Коллингвуда, когда он пишет, что "эта идея принадлежит каждому человеку в качестве элемента его сознания, и он открывает ее у себя, как только начинает осознавать, что значит мыслить" [17, с.237]. Если обратиться к языку Канта, следовало бы вести речь о целокупном синтезе всех исторических явлений и о регулятивной идее Истории как его результат**.

Вернемся к вопросу о метапаттернах истории. Метапаттерны истории выступают в роли архетипически укорененных прообразов

* Целостность и целое — вещи не тождественные. Целостность — это просто органическая взаимосвязь данного или наличного. Целое же есть завершенная полнота того, в чем это данное оказывается лишь частью.

** Для расширения концептуального пространства рассматриваемой проблемы в качестве информации для сопоставительного размышления сошлемся на "четыре главные идеи" А.Н.Уайтхеда: "Во-первых, что движение исторической и философской критики метафизических вопросов, которое господствовало на протяжении последних двух столетий, сделало свое дело и должно быть дополнено усилием конструктивной мысли. Во-вторых, что истинный метод философского творчества состоит в том, чтобы выработать наилучшую (в пределах наших возможностей) схему общих идей и бесстрастно применять их к истолкованию опыта. В-третьих, что все конструктивное мышление на любые специальные темы научного интереса находится во власти такого рода схемы, хотя и не сознает этого, подчиняясь схеме интуитивно. Важность философской работы и состоит в том, чтобы сделать эти схемы явными и, следовательно, доступными критике" (A Key to Whitehead's "Process and Reality"/Ed. by D.W.Sherburne. N.Y.: Macmillan, 1966, 204 p.).

идеи истории. Вернее даже так: метапаттерн — это базовая интуиция историка и вообще образованного человека, интуиция истории как целого. Как в предельное, последнее основание, в нее опираются все "врожденные идеи" и фундаментальные априори исторического познания.

Важно заметить, что базово-интуитивная определенность метапаттернов истории не распространяется на исходный образный материал. Она именно и только метапаттерновая. Скажем, цикл убедительно вычерчивает даже суточное чередование дня и ночи — это достаточно распространенный образ динамики, с которой мы сталкиваемся. Однако индуктивного (или любого иного рационального) перехода от этого повседневного наблюдения, эмпирического образа к циклической интеграции общественной реальности в единое целое истории нет и, видимо, быть не может. В этом случае выручает действительно лишь творческое воображение, интуитивное прозрение. Таким образом, базовой интуитивностью в метапаттерне истории удостоверяется не исходный образ (он может быть самым обыденным), а его функция, функция предельной интеграции социальной реальности, общественного развития.

Выявление и показ метапаттернов истории — задача настоящего исследования. И это не противоречит названию работы "Концептуальные модели истории". Концептуальные модели в нашем случае являются рациональной экспликацией, первичной теоретической разверткой метапаттернов истории. С другой стороны, концептуальные модели углубляют идею истории, сближая ее с метапаттернами истории, реально опосредуя их взаимосвязь.

Метафизический, базово-интуитивный статус метапаттернов истории направляет наше внимание не столько на саму историю, сколько на тех, кто ее изучает — историков, людей, стремящихся понять развитие общества, опираясь на его прошлый опыт, опыт прошлого. Метапаттерны "гнездятся" в историческом сознании исследователей.

Сказанное не следует понимать в том смысле, что история как реальность здесь ни при чем, что все дело в реальности познавательной, в чисто методологическом оснащении исторического знания. Нет, конечно. Историческая реальность является естественным основанием процесса формирования метапаттернов исторического познания. Скажем так: она индуцирует их своей эволюционной диспозиционностью, своей открытостью различным познавательным перспективам и трактовкам, своей удивительной податливостью, пластичностью и многомерностью.

В работе будет мало критики, так как метапаттерн — не тот предмет, который можно и нужно критиковать. Метапаттерны представляют предельно глубокий, экстралогический уровень исторической реальности. Логические аргументы и доказательства в данном плане бессильны. В чем-то здесь, пожалуй, прав Фихте [35, С.126]: "Философ, который занимается историей в качестве философа, руководится при этом априорною нитью мирового плана, ясного для него без всякой истории; и историей он пользуется отнюдь не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней (ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее), а только для того, чтобы пояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории".

Метапаттерны именно как метапаттерны все равны, одинаково правомерны и состоятельны. У каждого свои сторонники или поклонники. И никакими просчетами, ошибками и т.п. в их фактурном, эмпирическом представлении эту связь разрушить невозможно. Подругому, не через призмы-паттерны смотреть на социальную реальность, историческую действительность просто нельзя. В понимании метапаттерна важна не истинность, а аутентичность, т.е: что сам автор думает обо всем этом, каким образом и чем именно он убеждает нас в своей правоте, создает соответствующее настроение. Метапаттерны, обобщая сказанное, даже не выбирают — их предпочитают. А если все же критикуют, то только паттерн паттерном, предлагая вместо критикуемого какой-то другой, более, как кажется, интересный и перспективный.

Обращаться к критической рефлексии мы будем только там, где рассматриваемый метапаттерн явно покушается на "злобу дня", становится "слишком" актуальным. По определению, метапаттерны должны быть выше этого, чем-то из бесконечности и вечности нашего бытия.

Настоящая работа не претендует, разумеется, на охват всех метапаттернов истории. Цель автора более скромная и простая — показать нетривиальность уже наработанного в данной области материала и пригласить к поиску новых, действительно прорывных метапаттернов истории.



2. ЦИКЛИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Циклический метапаттерн истории — один из древнейших в человеческой культуре. Именно с его помощью эту культуру и пытались впервые понять, представить, осмыслить. И надо заметить, не только культуру — всю окружающую человека природу, космос, мир в целом. Паттерн циклического круговорота, несомненно, стоит первым в ряду настойчивых усилий человека по познавательному овладению временем и историей.

Мифологические истоки цикличности

В качестве мировоззренческого ориентира образ цикла сформировался скорее всего на основе простых и доступных всем наблюдений: смены времен или сезонов года, лунных фаз, морских приливов и отливов, жизненно-биологической размерности (рождение, детство, отрочество, юность, зрелость, старость, смерть) земного пути человека,

Цикл, цикличность — непрменный элемент архаической мифологической картины мира. Имеются в виду главным образом мифы, повествующие о периодических катастрофах и обновлениях мира, об умирающих и воскресающих богах и тому подобных вещах. Причем, что интересно, эти повествования не знают жестких локальных или региональных границ. Они встречаются у разных народов и в разных культурах. Нескончаемая дихотомическая череда уходов и возвращений, смертей и рождений легко просматривается, к примеру, в мифах о египетском Осирисе, шумерской Инанне, греческом Адонисе.

Яркую, инкрустированную числами цикличность мы находим в индийской мифологии, в ее учении о четырех югах (yuga — поколение, эпоха, период времени, век, эра), образующих вместе одну махаюгу, или большую югу. Большая юга длится ровно 4 320 000 земных лет. Переход от одной юга к другой обусловлен нарастающим падением нравов, уменьшением справедливости в отношениях между людьми, ослаблением религиозности — словом, усилением позиций зла и порока в мире. Первая юга представляет собой нечто вроде "золотого века", когда люди еще не знали болезней, горя и печали, жили в радости, равенстве и счастье. Последняя, четвертая юга (ее также называют смутным или железным веком) характеризуется полным расстройством прежнего, высоконравственного у истоков порядка или образа жизни людей. В этот период ведутся бесконечные войны, добродетели попираются, праведность высмеивается, бал правят преступность, распутство, грязная, опутавшая все и вся ложь. Четвертая юга заканчивается мировым пожаром (множество солнц, появляющихся на небе, сжигают дотла все миры) и потопом, после чего начинается новая серия юг. Махаюги, или большие юги, образуют кальпы. Кальпа имеет как бы две половины: "дневную" и "ночную", каждая из которых состоит из 1000 махаюг. Каждая кальпа — это всего лишь Один День (один день и одна ночь) в жизни верховного бога Брахмы. Брахма живет 100 божественных лет (один божест

венный год равен 360 земным), после чего все уничтожается, включая и его самого, и наступает хаос, длящийся тоже 100 божественных лет. В конце концов хаос благополучно разрешается новым Брахмой. В соответствии с этим учением на календаре сейчас четвертая юга. А началась она, в пересчете на наше летосчисление, 18 февраля 3102 года до н.э.

Циклический метапаттерн в учениях первых философов

Из мифологии циклический метапаттерн почти нетронутым перекочевал в философию. И в таком девственном, первобытно-мифологическом виде он еще долго питал воображение и научный дискурс философов.

Как свидетельствуют источники, Гераклит говорил о мире, закономерно воспламеняющемся и закономерно угасающем. У него же мы находим и одно из первых описаний циклического взаимопревращения основных элементов или стихий мира. Трансформацию в направлении земля — вода — воздух — огонь он называл "путем вверх", трансформацию в обратном направлении — "путем вниз".

Еще более определенно на сей счет высказывался Эмпедокл. В его понимании все вещи состоят из четырех начал, стихий или корней: огня, воздуха, воды и земли. Движение этих начал определяется действием двух противоположных сил — Любви и Ненависти (Дружбы — Вражды). Доминирует попеременно одна из них — Любовь или Ненависть. Происходящее чем-то напоминает движение маятника: любовь — ненависть, любовь — ненависть и т.д. ad infinitum. Качнется в одну сторону Маятник Мира (Необходимости) — и начинаются восстановительные, соединительные или смесительные процессы в универсуме, сходжение в "один мирострой", в Одно, в бескачественный Шар; качнется в другую — и разделяется, распадается, разлетается в разные стороны до того прочное Одно. Чем не концепция пульсирующей, расширяющейся и сжимающейся Вселенной! Четыре стихии при этом остаются неизменными, "непрерывно и вечно тождественными" себе. Они становятся тем или иным, "разными-на-вид", как бы пробегая друг сквозь друга.

Под благостными лучами Любви расцветают все жизненные силы человека, люди "испытывают любовные помыслы и совершают дела дружбы". И наоборот, под влиянием Ненависти среди людей начинаются усобицы, распри, на них обрушиваются разом все напасти.

Циклический метапаттерн в предельно широком, космическом понимании был доведен до логического завершения стоиками. Следуя Гераклиту, они полагали, что в космосе время от времени (по одной версии, через каждые 18 000, по другой — через 10 800 лет) происходит всеобщее воспламенение (ekpyrosis). За воспламенением, или мировым пожаром, с необходимостью следует "период влаги", в который вызревают, а точнее благодаря которой сохраняются "семена" ("логосы") всего существующего. Из этих семян в положенный срок вырастает новый космос, в точности похожий на сгоревший. Именно в точности, всеми своими деталями, мелочами и подробностями вплоть до отдельных личностей и индивидуальных судеб. Как утверждал Зенон из Китиона, после мирового пожара люди воскрес

нут в своем прежнем виде и все повторится сначала: Анит и Мелет будут опять обвинять Сократа, Бусирис убивать чужестранца, а Геракл совершать свои подвиги.

Мифология, а на первых порах, как мы успели убедиться, и философия отличались синкретизмом, слитностью природного и социального, космического и исторического. Уподобление социального мира, социума миру природному, космическому естественно переплеталось, особенно в истоках, с социоморфностью и антропоморфностью природного, космического порядка.

Циклическая концепция Платона

Одна из первых попыток разведения данных миров, наделения известной самостоятельностью социума, его отдельных фрагментов и сфер принадлежит Платону, хотя и у него понимание истории как общественного процесса все же связывалось с учением о космическом движении, было в целом космологическим. Например, Платон подробно говорит о божественно правильном и попятном круговращении Вселенной [24, т.4, с.18 — 23], о периодических катастрофах, т.е. пожарах и потопах [24, т.3, с.426 — 427,505], ставя в прямую зависимость от этого существование человеческого рода, судьбу и жизнь отдельных людей. Для него установление порядка в движении неба равнозначно установлению порядка в жизни людей. В то же время он наметил контуры всецело исторического цикла — картины эволюции основных форм государственного устройства или государственного правления.

Для правильной оценки данной картины важно не подменять античное, а значит, и платоновское понимание государства более поздними, в особенности его либерально-демократическими интерпретациями. В античности государство воспринималось (заметим, не только эмпирически, в повседневной жизни людей, но и в теоретическом плане) как средоточие социальности, как внутренняя, из самой природы человека идущая форма организации общественной жизни*. Понятие полиса как раз и выражало единство государства и общества (города), политического и социального.

Платон подробно описывает четыре формы, или разновидности, государства: тимократию, олигархию, демократию и тиранию, которые характеризуются как "плохой или извращенный" тип государственного устройства, государственного правления. В действительности, однако, Платон ведет речь не о четырех, а о пяти формах государственного строя. Исходной, начальной формой "государства" выступает у него время Кроноса. Конечно, Кронос — миф, и государство, названное его именем, тоже мифическое. Но не будем забывать, что отношение к мифу в античности было иным — вполне серьезным, органически слитным, а влияние мифа было не только психологически, но и социально реальным.

* В этом смысле аристотелевское "человек по природе своей есть существо политическое" было по сути пониманием человека как общественного существа, существа, безотчетно стремящегося к "совместному жительству". Политика для Аристотеля — это управление "человеком в его общественной жизни", а "государство есть общение свободных людей".

В платоновском "государственном" мышлении времена Кроноса играли роль "золотого века", что вполне в духе паттерна, или жанра, цикла. Для последнего исток, начало всегда нечто самое светлое, совершенное и благородное. На таком фоне все последующее развитие действительно выглядит как постоянное и последовательное (чем дальше, тем больше) ухудшение, отпадение, извращение, как сплошная порча каких-то первозданных образцов.

Что будет, что последует за тиранией? На этот вопрос ответа у Платона мы не находим. Это рождает сомнение: о цикле, цикличности ли у него речь? Содержательно концепция цикличности не ограничивается понятием законченного ряда, а с необходимостью включает замыкание (конца с началом) этого ряда, переход в круг, обращение в круговорот. К тому, что уже было сказано о классически циклическом начале платоновского ряда форм государства, добавим следующее. Разграничение исторического и космического, или космологического, у Платона никогда не доходит до жесткого, непримиримого противопоставления. В этом смысле платоновские мысли о государстве нельзя полностью отрывать от их космологического фона, где с циклом все было очень определенно, четко и ясно. Наконец, следует иметь в виду и последующее, историко-философское развитие платоновских идей о государственном устройстве совместной жизни людей. Оно же, как будет видно из дальнейшего изложения, естественным образом выходит на цикл, завершается однозначной цикличностью.

Понятие цикличности у Аристотеля

Духом цикличности пронизаны также философские изыскания Аристотеля. Рассуждения о цикле, постоянном повторении, кругообороте встречаются чуть ли не во всех произведениях Стагирита. В "Метеорологике" (3, т.3, с.472 — 473] он пишет о так называемом девкалионовом потопе, развиваемом далее в кругооборот влажности и сухости, моря и суши. "...На всей Земле, — разъясняет философ свою позицию, — морс и суша не остаются сами собою, но со временем одно превращается в другое" [3, т.3, с.474]. В "Метафизике" Аристотель солидаризируется с точкой зрения, что "каждое искусство и каждое учение изобретались неоднократно и в меру возможности и снова погибали" [3, т.1, с.315]. Ту же мысль, что "чуть ли не все уже давным-давно придумано" встречаем мы и в "Политике" [3,т.4,с.412].

Цикличность является методологическим ключом и к аристотелевской классификации основных видов государственного устройства. По Аристотелю, вид государственного устройства определяется тем, в чьих руках находится верховная власть в государстве, кто правит — один ли человек, меньшинство (немногие) или большинство. В дальнейшем количественный критерий существенно уточняется целью, которая при этом преследуется. Если цель верховной власти — общественная польза, перед нами правильные виды государственного устройства монархическое правление, или царская власть, аристократия и полития. Если же, наоборот, верховная власть преследует какое-то свое, частное благо (пусть даже и благо большинства), то результатом стано-

вится неправильное, или извращенное, государственное устройство: тирания, олигархия и демократия. Таким образом, у каждого правильного вида есть свой двойник, свое отклонение, выражающее ту или иную степень расстройств "политического общения граждан".

Согласно Стагириту, отличительной чертой различных видов государственного устройства является их неодинаковое отношение к добродетели: "один человек или немногие могут выделяться своей добродетелью, но преуспеть во всякой добродетели для большинства — дело уже трудное..." [3, т.4, с.457]. Нетрудно понять, что в данном отношении заключена одна из главных характеристик цикла, цикличности — тенденция к последовательному ухудшению.

Важную роль в разграничении основных видов государственного устройства Аристотель отвел собственности. Поскольку в любом обществе богатых обычно меньшинство, а бедных большинство, то имущественные и количественные основания такого разграничения частично совпадают, но не обязательно: "там, где власть основана — безразлично, у меньшинства или большинства — на богатстве, мы имеем дело с олигархией, а где правят неимущие, там перед нами демократия" [3, т.4, с.459]. Главное все-таки не численность, а богатство.

Какая же форма государственного устройства, по Аристотелю, является наилучшей? Вообще исходно-первичной формой государственного устройства у него выступает монархия. Ее первородство органически связывается с благородством, добродетелью и выдающимися политическими способностями, что вполне укладывается в логику циклического паттерна. И все же симпатии Аристотеля на стороне аристократии. Для общества она предпочтительнее царской власти, поскольку вероятность порчи одного правителя гораздо выше, чем нескольких правителей, одинаково достойных и благородных мужей. На аристократических предпочтениях Аристотеля, несомненно, сказывается его учение о "золотой середине": не один и не большинство, а именно немногие. Удостаивается похвалы Стагирита и полития. Хотя каждый отдельный представитель народной массы, большинства обычно проигрывает по своим достоинствам отдельному представителю меньшинства, все же "большинство во всей его совокупности (именно в совокупности — П.Г.) и сильнее, и богаче, и лучше по сравнению с меньшинством" [3, т.4, с.470].

Аристотель не выстраивает основные формы правления в жесткий исторический цикл. И все-таки цепочку их естественной взаимосвязи он наметил: монархия, или царская власть, непосредственно соседствующая с аристократией, — полития — олигархия — тирания — демократия. Трудно сказать, последует ли вновь за демократией монархия. С одной стороны, Аристотель полагает, что в условиях постоянного разрастания государства, увеличения его "гражданской массы" "нелегко возникнуть другому государственному устройству, помимо демократии". Однако известна приверженность Аристотеля идее мировых катаклизмов. Значит... Нет, не стоит говорить за классика — не избежать упрощения. Последуем лучше за культурно-историческим развитием самого циклического метапаттерна, самой идеи цикла.

Полибий о циклической смене форм правления

Платоновско-аристотелевскую концепцию основных форм государственного устройства до полной циклической определенности довел древнегреческий историк Полибий. В своей "Всеобщей истории" (Книга VI. 3 — 10) он очень рельефно представляет шесть форм правления, или государства, круговращательно сменяющих друг друга в ходе истории.

Вначале возникает единовластие, единовластное правление, или монархия. Это происходит следующим образом. После очередного катаклизма (потопа, чумы и т.п.) уцелевшие люди, будучи по отдельности слабыми, собираются и покоряются наиболее отважным и сильным из своей среды — вождям и владыкам. Их власть — это власть силы. Со временем между людьми устанавливаются прочные товарищеские связи, разум сменяет силу, и монархия преобразуется в царство. Царское правление далее "переходит в соответствующую ему по природе извращенную форму, то есть в тиранию". На развалинах тирании вырастает аристократия. Аристократия вырождается, опять же по "закону природы", в олигархию. Восстание против олигархии ведет к установлению демократии. Демократия же из-за необузданности народа и пренебрежения законами деградирует с течением времени в охлократию.

Все названные переходы, хотя их вообще-то совершают люди, происходят с необходимостью естественного закона. Каждой форме правления природой суждено нести в себе собственную гибель, свою ржавчину, своего червя, словом, то или иное извращение. На охлократии круг замыкается, но для того чтобы опять вернуть все на круги своя. "Таков, — пишет Полибий, — круговорот государственного общежития, таков порядок природы, согласно которому формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются".

Цикличность "Вечной Идеальной Истории" Вико

Тем не менее циклическая однозначность исторического процесса не останавливает Полибия в его стремлении разработать идеал так называемого смешанного государства. То есть такой формы правления, в которой бы соединялись "все преимущества наилучших форм правления", которая гасила бы их взаимные противодействия, неизменно пребывая "в состоянии равномерного колебания и равновесия, наподобие идущего против ветра корабля". Материализацию этого идеала Полибий видел в правлении и законодательстве Ликурга, но еще полнее и внушительнее — в римском государстве периода его расцвета, времени, когда Карфаген вел "Аннибалову войну" с Римом, тогда консулы представляли и олицетворяли собой монархию, или царское правление, сенат — аристократию, а народные массы, народ — демократию. Такой признанности и самоочевидности, как в греко-римском мире, у циклического метапаттерна, у идеи цикла или цикличности не было, кажется, больше нигде и никогда, хотя исследовательский интерес к ней не прерывался во все последующие века и эпохи.

Выдающимся представителем циклической традиции в философии истории начала XVIII в. был итальянский философ и социолог Джамбаттиста Вико (1668 — 1744). Исходный посыл его философско-исто

рических размышлений вкратце формулируется так: можно знать с определенностью лишь то, что сделано. Иначе говоря, созданность, сотворенность полагается Вико в качестве решающего условия мыслимости или интеллигибельности — природы, истории, вообще всего существующего. Нечто вроде предметно-созидательной самоотнесенности сознания, познания.

В этом плане наука об обществе, или мире наций, мире гражданственности, кажется итальянскому мыслителю намного более близкой и доступной людям, чем, скажем, наука о мире природы, так как природа сотворена Богом, и знать о ней, ее сущности, устройстве и т.д. дано тоже только Ему.

В отличие от мира природы мир истории создан людьми, их жизненной активностью. Этим можно объяснить оправданность человеческих притязаний на адекватность и полноту знаний о нем. Следует ли из сказанного, что люди совершенно самостоятельны в познании ими же созданного мира? По логике вещей так оно и должно быть: если люди творили и творят вещи "соответственно своим идеям", если основания исторической реальности, мира гражданственности находятся в "модификациях нашего собственного человеческого ума", то... Но не будем торопиться. Оказывается, согласованность, или порядок, всех вещей и дел человеческих определен в конечном счете божественным Провидением, той Вечной Идеальной Историей, которая в нем заключена. Согласно этой Идеальной Истории, идеальной модели, "протекают во времени истории всех наций в их возникновении, движении вперед, состоянии, упадке и конце" [8, с.118]. Так что наука Истории, по убеждению философа, выступает в качестве гражданской теологии Божественного Провидения. "Наша Наука, — читаем мы у Вико [там же, с.115], — должна быть доказательством, так сказать, исторического факта Провидения, потому что она должна быть Историей того Порядка, который был дан совершенно незаметно для людей и часто вопреки их собственным предположениям великому Граду Рода Человеческого; ведь даже если этот Мир и был создан во времени и по частям, то Порядок, в нем заложенный, всеобщ и вечен".

В полном соответствии с Вечной Идеальной Историей все нации, или народы, проходят в своем развитии три эпохи. "Век Богов" — теократическое правление, "когда языческие люди думали, что живут под божественным управлением", непосредственно открывающимся им через оракулов. "Век Героев" — время аристократической республики, когда герои противопоставляли себя плебейам в силу низкой природы последних. "Век Людей" — он наступает тогда, когда все признают, "что они равны по человеческой природе" и что жить им лучше всего в народной республике или монархии.

У каждой из выделенных эпох свой язык. У "Века Богов" он иероглифический, т.е. священный и тайный, посредством немых жестов, религиозных церемоний. "Век Героев" характеризуется символическим языком, или языком "посредством подобий" (гербов, сравнений, метафор). Наконец, "Век Людей" — это письменный, или народный язык, язык повседневных нужд и забот простолюдинов. Различаются и три "эпохальные" юриспруденции: теологическая, героическая и юриспруденция естественной справедливости. Впрочем,

примеры эпохальной (три эпохи) типизации истории можно умножать до бесконечности. Логика трех эпох или веков, в понимании Вико, с определенностью просматривается в любых социально значимых образованиях человеческой истории, будь то нравы, авторитет, суд и т.д.

Переход от одной эпохи к другой представляет собой общественный переворот, осуществляемый в результате стихийной борьбы людей за свои ограниченные цели и идеалы. Каждый цикл из трех эпох рано или поздно завершается кризисом и распадом всей общественной системы. Так было всегда, так есть теперь и так будет впредь, поскольку "данный порядок был установлен Божественным Провидением" [8, с.117]. Отменить этот порядок, обойти его никому не дано. Перед Вечной Идеальной Историей бессильны все, даже самые энергичные и решительные люди.

Культурно-историческая цикличность по Данилевскому

Традицию циклического видения, или паттерна, истории в XIX в. ярко и убедительно продолжил Н.Я.Данилевский (1822 — 1885), оригинальный русский мыслитель.

Фундаментальная, сущностная реальность истории, ее "естественная система" выступает у Данилевского в виде культурно-исторических типов — особых, достаточно устойчивых общностей или объединений народов. Как "высшая историческая единица" культурно-исторический тип характеризуется: одним, отдельным или группой родственных языков; политической независимостью; неповторимостью и независимостью своих цивилизационных начал; разнообразием входящих в него этнографических элементов; определенной, всегда ограниченной суммой сил для самореализации, для практического осуществления "своих идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния" [13, с.91 — 106].

В каждом культурно-историческом типе, кроме того, выделяются определенные ступени, или фазисы, развития. Здесь Данилевский рассуждает, проводя аналогию с жизненным циклом человеческого организма, животного и даже растения. При такой ориентации получается, что все культурно-исторические типы, как и народы, их составляющие, "нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют и умирают" [13, с.74].

Культурно-историческая типология общественного развития является основой, базой для всех остальных его дифференциаций, включая и внутритиповые ступени развития. Это соотношение отнюдь не формальное — систематизирующее или классифицирующее. За ним стоит реальное подчинение внутренней эволюции любого социально-исторического типа логике его взаимодействия с другими социально-историческими типами. В данной логике концентрированно выражаются многие факторы и обстоятельства, а именно: естественное честолюбие, или склонность каждого типа расширять пределы своей деятельности и своего влияния; исторические инстинкты, т.е. симпатии и антипатии народов, датируемые доисторическими, этнографическими периодами их становления и развития; высшие нравственные начала, определяющие и направляющие жизненную актив

ность культурно-исторических типов; "различия хода и условий исторического воспитания народов", иными словами, исторически определившиеся формы зависимости между ними; своеобразие конечной цели, или судьбы, по которой каждый культурно-исторический тип вверяется руководству "мироправительного исторического Промысла".

Как можно судить по сказанному выше, отношения между культурно-историческими типами носят очень жесткий, по существу силовой, характер. Они насквозь пронизаны логикой взаимного вытеснения, борьбы, коренной, идущей из глубины веков розни. "Око за око, — пишет Данилевский, — зуб за зуб, строгое право, бентамовский принцип утилитарности, то есть здраво понятой пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования" [13, с.34]. Столкновения народов, по автору, не менее необходимы, чем бури и грозы в физическом порядке природы. Сильные и энергичные культурно-исторические типы выступают в качестве "бичей Божьих", предающих смерти дряхлые, агонизирующие культурно-исторические типы. Так, с трагической неизбежностью накладываются иногда "типы развития" на "степени развития" внутри этих типов.

Однако логикой состязания, борьбы, розни отношения между культурно-историческими типами не исчерпываются — они многомернее, богаче и полнее. Каждый культурно-исторический тип вносит свой, по необходимости ограниченный и односторонний вклад в многообразно единую цивилизационную жизнь человечества. "Прогресс состоит не в том, — отмечает в данной связи Данилевский, — чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях..." [13, с.87]. В мире нет и не должно быть привилегированных культурно-исторических типов.

Ни одна цивилизация (культурно-исторический тип) не может претендовать на выработку окончательных форм человеческого общежития. Европейская, германо-романская цивилизация так же ограничена, как и все остальные. Но каждая из цивилизаций недостижимо велика в чем-то одном, самобытно своем — в том, что касается ее исторической судьбы, ее духовного начала, ее идеи.

Искусство, развитие идеи прекрасного — отличительный плод греческой цивилизации; право и политическая организация — существеннейший результат римской цивилизации; еврейская цивилизация, по Данилевскому, отличилась в истории выдвижением и наиболее полным развитием "идеи единого истинного Бога"; германо-романской цивилизации по праву принадлежит заслуга развития положительной науки о природе. А славянская цивилизация с Россией во главе, согласно Данилевскому, еще только разворачивается, набирает исторический разгон. Но цель или будущий синтетический плод ее обозначился достаточно определенно — справедливое устройство общественно-экономической жизни людей [13, с.508 — 509].

Из разнообразия решаемых цивилизациями, или культурно-историческими типами, задач следует разнообразие как сущностная характеристика человечества. С этой характеристикой связано проводимое Данилевским разграничение общечеловеческого и всечеловеческого. Общечеловеческое есть не по аморфное, бесцветное, неоригинальное,

словом, то, что принято называть общим местом. Настоящая жизнь — только во всечеловеческом. Оно, считает Данилевский, стоит "выше всякого отдельно-человеческого, или народного", но одновременно состоит из "совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать" [13, с. 183].

На этой всечеловеческой, очень оптимистической ноте мы и завершим разбор культурно-исторической типологии Данилевского, пронизанной отношением и духом цикличности, циклическим метапаттерном истории.

В XX в. циклическая концепция, в истоке — циклический метапаттерн истории находит свое самое полное и проблемно заостренное выражение у двух выдающихся мыслителей — Шпенглера и Тойнби.

Цикличность в философии истории Шпенглера

Разработку своей концепции истории О.Шпенглер (1880 — 1936) начинает с поиска решения проблемы метода. В нем он справедливо видит корень всякой серьезной рефлексии над миром и местом человека в нем. Уже первые шаги в указанном направлении наталкиваются на два принципиально разных образных ряда: мир как природа и мир как история. Со времен Галилея, замечает Шпенглер, стало общим местом утверждать, что великая книга природы написана на языке математики (закона, пространства, причинно-следственной зависимости) . На каком же языке написана книга истории? — задается вопросом немецкий мыслитель и отвечает: на языке аналогии (морфологического сродства, жизненной органики, времени, судьбы). По убеждению Шпенглера, язык аналогии в истории не знает никаких исключений, он универсален, вездесущ, поистине тотален. "...Существует глубокая общность форм между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и Евклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита" [41,с.5].

Органическую совокупность всех этих форм истории, форм "живого мира", душевно-духовной стихии человеческого бытия Шпенглер называет культурой. За ней он прочно закрепляет статус прафеномена "всякой прошедшей и будущей мировой истории" [41, с.117]. Открывая перед читателем величественно-трагическую панораму западной культуры, будучи сам ее представителем, Шпенглер страстно выступает против того, что он называет "птолемеевской системой истории" — ситуации, когда все культуры мира "вертятся" вокруг одного произвольно установленного центра, культуры Европы, Запада. Птолемеевской, или западнцентристской, системе истории автор противопоставляет "коперниканское открытие" истории, согласно которому "не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, арабская и мексиканская культуры

рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения единой, находящейся в центре всего жизни, и ни одно из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории, притом нередко превышая эллиново величием духовной концепции и мощью подъема" [41, с. 16].

В основе каждой отдельной культуры, по Шпенглеру, лежит своя собственная идеальная форма, свой первообраз, или чистый тип. Убеждение в самобытности и уникальности культур у немецкого философа настолько глубоко, что он всерьез говорит, например, о разных (в разных культурах) математиках и физиках. "Мы находим, — пишет Шпенглер, — столько же математик, логик, физик, сколько существует больших культур" [41, с.313]. Более того, математика, по мнению Шпенглера, есть "исповедь души".

При всем этом Шпенглер ищет и типическое в неповторимой жизненной стихии культур как "больших индивидуумов". Ищет и, естественно, находит — в периодической структуре человеческой истории, в том, что каждая культура проходит стадии, переживает возрасты детства, юности, возмужания и старости, развития, расцвета и увядания. Необходимым завершением, естественным исходом, неизбежным концом любой культуры является цивилизация. Как неизбежная "судьба культуры" цивилизация — это победа или гегемония искусственного, механического над естественным, органическим, внешнего над внутренним; города над деревней, интеллекта над душой, космополитизма над любовью к отечеству, научной аргументации над религией сердца, философии фактов над метафизическим спекулятивной мыслью и т.д.

Переход от культуры к цивилизации античность совершила в IV в. до н.э., Запад же вступил в него в XIX в. Внутренняя смерть античного мира произошла в римскую эпоху, для Западного мира, по мысли Шпенглера, она наступит около 2000 г. [41, с.372].

Учение о морфологии органических форм истории, жизни, короче, всего того, что подчинено направлению и судьбе, называется физиогномикой. Согласно физиогномике, разработанной Шпенглером, "культура суть организмы. История культуры — их биография" [41, с. 116]. Иными словами, история любой культуры "представляет собою полную аналогию с историей отдельного человека, животного, дерева или цветка". Сама история, ее содержание есть не что иное, как следование друг за другом, соприкосновение, взаимное ограничение и подавление культур.

У каждой культуры свое собственное мироощущение, собственные страсти, желания и надежды; она доступна и понятна лишь тому, кто душой принадлежит этой культуре. Вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия — таковы, по Шпенглеру, основные средства исторического исследования, исследования культур и их индивидуальных судеб.

Как и у каждого отдельного человека, у каждой культуры есть своя душа. Вообще Шпенглер полагал, что "культура зарождается в тот момент, когда из первобытного душевного состояния вечно-де

тского человечества пробуждается и выделяется великая душа..." [41, с.118].

Завершив свой жизненный цикл, осуществив всю "сумму своих возможностей в виде народов, языков, верований, искусств, государств и наук", культура умирает, вновь возвращаясь в "первичную душевную стихию".

Свою концепцию истории Шпенглер считал очень полезной, даже благородной для будущих поколений, поскольку она ясно указывает на внутренние возможности, равно как и на ограниченности каждой исторической эпохи.

Тойнби о цивилизациях и цикличности их существования

В философии историк XX в. Арнольд Тойнби (1888 — 1975), несомненно, звезда первой величины. Ее благодатные лучи трудно сфокусировать на чем-то одном, даже очень важном. Они всегда освещают больше того, что хотелось бы в каждом конкретном случае. Поначалу это раздражает, но потом начинаешь понимать, что, возможно, так оно и должно быть: ведь любой предмет, как, впрочем, и истина, его представляющая, открываются навстречу познанию отнюдь не полной выделенностью или обособленностью от всего остального: других предметов, явлений и процессов, разнообразных связей и взаимодействий с окружающим миром. Речь идет о необычайной широте и энциклопедической разносторонности исследовательских интересов Тойнби, которые нельзя охватить какой-то одной, отдельно взятой идеей или концепцией. В его творческом наследии нашли отражение практически все существенные вопросы бытия, т.е. места и роли человека в истории. А то, что один вопрос непременно связан с другими, говорит об еще одной притягательной черте тойнбианского наследия — цельности авторской позиции. Цельность потому и называется цельностью, что любой ее компонент ведет и растет в целое. И все же невозможно представить себе цельность без какого-то сквозного, осевого начала. Таковым в исследовательской позиции Тойнби является метапаттерн цикличности исторического процесса.

Основная, стержневая идея 12-томного "Исследования истории" Тойнби — идея цивилизации. Точнее, цивилизации, поскольку единая история человечества распадается у него на множество отдельных, относительно замкнутых цивилизаций. Нет, единство человеческого общества, рода homo Тойнби не ставит под сомнение. Но все же оно видится ему глубоко плюралистичным, дискретным, в неизбежных трещинах и разрывах.

В общей сложности Тойнби идентифицировал 32 цивилизации, в том числе 21 полностью развившуюся или раскрывшуюся*. Все цивилизации самобытны, по настоящему индивидуальны, однако это не исключает их фундаментальной внутренней общности, сходных механизмов и целей развития.

* О последующих уточнениях и исправлениях, внесенных Тойнби в классификационную таблицу цивилизаций, см. (54, с.548 — 556).

Тойнби резко критикует попытки описать человеческую историю в терминах прямолинейного развития. Представление о прямолинейности исторического развития — это, на его взгляд, "простейший образ волшебного бобового стебелька из сказки, который пробил землю и растет вверх, не давая отростков и не ломаясь под тяжестью собственного веса, пока не ударится головой о небосвод" [32, с.85]. В отличие от волшебного бобового ростка реальные земные цивилизации вычерчивают другие траектории развития. Они, во-первых, далеко не прямые, а во-вторых, легко "ломаются" на отдельные отрезки-стадии.

Таким образом, развитие цивилизаций является дискретно-стадиальным. При этом число стадий циклически ограничено, и они вытянуты в следующую цепочку: возникновение — рост — надлом — распад. В конечном счете на месте распавшихся цивилизаций возникают новые, и цикл развития возобновляется. Не всегда, правда, гибнущие цивилизации являются материнским лоном для возникновения нового, родственного им поколения цивилизаций. Но в любом случае, хотя бы географически, место ушедших цивилизаций рано или поздно занимают и осваивают другие цивилизации.

Стадиально-циклическое развитие цивилизаций носит к тому же (и это уже отмечалось) дискретный характер. Это означает, что переход от одной стадии к другой не происходит автоматически и что не все цивилизации в обязательном порядке проходят все названные стадии.

Сойти с циклической дистанции истории, не выдержать ее напряжения может в принципе любая цивилизация и в любое время. Не исключается и возможность попятного движения. "Цивилизации, — пишет Тойнби, — чьими историями на сегодня мы располагаем, суть объективные реальности, все из которых прошли стадию становления; большинство достигло также расцвета — через разное время и в разной степени; некоторые испытали надлом; а немногие претерпели и процесс дезинтеграции, завершившийся окончательной гибелью" [54, с.283]. Отсюда понятно, почему в тойнбианской классификации цивилизаций наряду с полностью развившимися фигурируют также неразвившиеся и даже застывшие или задержанные (спартанская, эскимосская и др.) цивилизации*.

Главная движущая сила истории как развития цивилизаций, по Тойнби, сконцентрирована в творческом меньшинстве. Творческое меньшинство — это люди, в которых наиболее полно реализуются конструктивные способности человеческой природы на благо и в интересах всех членов общества. Неординарные, творческие личности активизируют все человечество; обычные, простые люди, рядовые члены общества становятся последователями и проводниками их возвышенных целей. Творческое меньшинство вдохновляет своим динамизмом, своим прорывом остальную массу населения, нетворческое большинство. Общий механизм этого вдохновения со стороны большинства — мимесис, подражание. Его исправной работе история обязана привлекательностью и авторитету, а также искусству управления со стороны творческого меньшинства.

* В окончательном, существенно переработанном варианте классификации застывшие цивилизации как вид были опущены (см. [54, с.553, 558 — 561]), хотя само явление задержки или остановки и его значение для истории никогда автором не отрицались.

С течением времени, однако, отношения между творческими и нетворческими (косными, инертными) слоями общества становятся все менее и менее тесными, менее органичными. Появляются первые трещины, которые, накапливаясь и углубляясь, расстраивают эти отношения. Здесь много причин. Прежде всего необходимо указать на коварство самого мимесиса. Казалось бы, подражание является синонимом приобщения, но в действительности это нечто прямо противоположное: подражание творчеству в итоге оборачивается полным выключением из него. Творчество потому и называется творчеством, что оно неподражаемо, всегда оригинально, самоопределяемо, инициативно. Мимесис, подражание обрекает людей на простое копирование, бездумное автоматическое повторение того, что кем-то и когда-то создано, изобретено, творчески сработано. Как и всякий механизм, мимесис работает механически. Он, по убеждению Тойнби, механизмирует и людей, "апатетически" деформирует саму человеческую природу. Развивается механическое равнодушие к творчеству, притупляется и атрофируется чувство нового, уникального.

Механистичность мимесиса подрывает органическую целостность общества или цивилизации, затрудняя, практически не пропуская творческие импульсы от меньшинства к большинству, механическая социальная среда с трудом "проводит" творчество (если это вообще случается). Вместо сближения меньшинства с большинством происходит все более и более глубокое расхождение, удаление, отчуждение.

Но ответственность за расстройство рассматриваемых отношений в основном все же на творческом меньшинстве, на творческих личностях, авангарде цивилизации. Рано или поздно это меньшинство привыкает к своей роли, поддается искушению почивать на лаврах, полностью адаптируется к среде, что, естественно, не стимулирует его дальнейшего творческого роста. И, что самое главное, творческое меньшинство становится жертвой им же вызванного к жизни мимесиса — оно начинает подражать самому себе. Неуклонно снижающийся авторитет творческого меньшинства, особенно его лидеров, начинает подкрепляться силой.

Обращение к силовым методам превращает творческое меньшинство в доминирующее (правлящее) меньшинство. Его формирование — свидетельство надлома и последующего распада цивилизации. В стремлении предотвратить крах надломленной цивилизации доминирующее меньшинство инициирует создание универсального государства. Но это "предсмертный бросок" доминирующего меньшинства, которое радикально все равно ничего изменить не может: процесс разложения цивилизации неостановим.

Историческое вырождение творческого меньшинства болезненно сказывается и на другом полюсе цивилизации — на нетворческом большинстве. Оно тоже вырождается, но по-своему — в пролетариат. Пролетариат для Тойнби — это обездоленная, бесправная масса людей, те, кто оторвался от своих родных корней, как бы выпал из социальной сетки общества, кто экономически, социально или политически неустроен в жизни, испытывая от этого постоянное чувство неудовлетворенности. В ряды пролетариата "выпадают"

также отдельные представители доминирующего меньшинства, бывшие аристократы. Пролетариат не приемлет грубой, постоянно и тоталитарно нарастающей силы доминирующего меньшинства, он рвет с ним всякие связи, прежде всего духовные. Цивилизация вступает в полосу социальных взрывов.

Духовно отделенный от доминирующего меньшинства пролетариат (скорее всего с пролетариатом другой или других распадающихся цивилизаций) создает так называемую высшую религию, из которой, как из кокона, возникает со временем новая цивилизация. Высшую религию Тойнби определяет как религию, которая поднимает человека, человека-личность на уровень прямого внутреннего общения с абсолютной духовной реальностью в отличие от ранних форм религии, которые подводили к этому общению опосредованно — через общество, его социальные и культурные институты. Вообще религию английский мыслитель ставит очень высоко — выше и значимее цивилизации, любых других человеческих ценностей. Религия видится ему "цельной и единой направленной в сравнении с многовариантной и повторяющейся историей цивилизаций" [32, с.524], с нисходящим вращательным движением колеса цивилизации. Впоследствии Тойнби отказался даже от концепции кокона, ибо, в его понимании, она превращала религию в средство для чего-то другого, надо полагать, более возвышенного [32, с.520 — 522; 54, с.95 — 98]. Между тем религия всегда была и остается целью в самой себе.

Взаимосвязь творческого меньшинства и нетворческого большинства, угасающая, как видим, по циклической кривой, — не единственная, конечно, определенность в жизненной стихии цивилизаций. Тойнби различает и другие зависимости, регулярности, повторения, уточняющие и обогащающие картину циклической ритмики истории. По организующей, упорядочивающей своей сути они — конкретные механизмы исторического развития цивилизаций.

Самым общим среди них можно считать механизм чередования статики и динамики, которые Тойнби обозначает китайскими символами Инь и Ян. Это чередование очень ярко обнаруживает себя в переходе от примитивного общества с характерной для него социальной инерцией, культурной обращенностью в прошлое к цивилизации с ее устремленностью в будущее, ориентацией на творческие, оригинально мыслящие и нестандартно действующие личности. Так же четко оно фиксируется в историческом противостоянии пролетарского большинства утратившему свою творческую силу, духовно выдохшемуся, нравственно обмякшему доминирующему меньшинству.

Вызов-и-Ответ — еще один общий механизм исторического развития цивилизаций, по Тойнби. Вызов — это фундаментальная проблема, с которой сталкивается цивилизация в своем жизненном процессе. А ответ аккумулирует понимание того, как цивилизация справляется с данной проблемой, какое разрешение она ей находит, каким образом ведут себя люди, когда историческая ситуация ставит под вопрос само их дальнейшее существование. Вызов — чаще всего внешний, а ответ — внутренний стимул или импульс развития цивилизаций. Вызовы цивилизациям бросает как природная, так и социальная, собственно человеческая среда. Из вызовов природной среды Тойнби специально выделяет стимул "бесплодной земли" и стимул

"новой земли". Слишком благоприятные природные условия он считает враждебными цивилизации: "чем благоприятнее окружение, тем слабее стимул для зарождения цивилизации" [32, с. 125].

Из вызовов человеческой среды Тойнби подробно рассматривает стимул неожиданных ударов (вооруженных интервенций со стороны других государств, восстаний и т.д.), стимул давлений ("форпостного существования городов, государств или народов в условиях постоянной угрозы извне, например со стороны варваров) и стимул ущемления (бедности, иммигрантства, расовой, классовой или религиозной дискриминации). "Цивилизации, — отмечает Тойнби, — развиваются благодаря порыву, который влечет их от вызова через ответ к дальнейшему вызову" [32, с.214]. При этом явно просматривается тенденция к переносу центра тяжести из внешнего окружения — физического или человеческого — в область внутреннюю, внутреннего. Развитие цивилизации измеряется ее движением в сторону самоопределения.

На стадии роста цивилизаций особенно приметен и конструктивен механизм Ухода-и-Возврата. В нем Тойнби видит "двухтактный" ритм творческих актов, составляющих процесс роста" [32, с.261]. Механизмом Ухода-и-Возврата охватываются те случаи, когда личность, социальная группа или страна вынуждены на время отступить в тень, уйти за кулисы исторической драмы, с тем чтобы накопить таким образом силы, внутренне преобразиться и затем уже, во всеоружии новых сил и способностей, победоносно ответить на брошенный им (обществу) вызов.

В период распада надломленной цивилизации, по Тойнби, с определенностью фиксируется еще один механизм — Раскола-и-Палингенеза (внутреннего возрождения). Раскол есть отчуждение большинства от меньшинства в гибнущем обществе, рождающее, с одной стороны, доминирующее или правящее меньшинство, а с другой — (внутренний) пролетариат. Исторически, как правило, в это отчужденное противостояние вклинивается еще одна сила — внешний пролетариат ("варварские отряды"). Он возникает в результате облучения, или радиации, надломленной и распадающейся цивилизацией соседних "варварских", менее цивилизованных обществ. Как уже отмечалось, последним значимым актом доминирующего меньшинства становится универсальное государство, внутреннего пролетариата — высшая религия, конституирующаяся во вселенскую церковь. Внешний пролетариат создает мобильные военные отряды. Из всех этих институтов истинное возрождение несет с собой только религия. В ней Тойнби видит "высшую точку непрерывного восходящего движения в духовном прогрессе, который не только пережил последовательные мирские катастрофы, но и был порожден их мучительным опытом" [32, с.523].

За циклической концепцией развития цивилизаций всегда стоит тень фатализма, какой-то обреченности на непрестанное повторение одного и того же исторического круга бытия. Тойнби это прекрасно понимает и мучительно ищет, как не быть "вечными жертвами бесконечной космической шутки", как внести оптимизм и смысл в "тщетные повторения" истории. В данном плане усилия Тойнби концентрируются вокруг человеческой деятельности, резервов и возможностей свободного выбора, свободы в ней.

В циклы, полагает Тойнби, с очевидностью укладываются лишь события и движения прошлого; настоящее и особенно будущее открыты кооперативно-преобразовательным усилиям людей. Во многом именно им обязана история ходом своего развития. Сама цивилизация, в понимании Тойнби, представляет собой общую основу, основу пересечения "индивидуальных полей действия множества различных людей" [54, с.284].

Знание прошлого, считает Тойнби, говорит нам только об одной из многих будущих возможностей. И это позволяет избежать повторения нежелательного для нас развития событий, разумеется, при условии, что мы в этом искренне заинтересованы и готовы приложить все необходимые усилия. "Я действительно верю, — пишет философ, — что многие исследователи человеческой истории, и я среди них, выявили истинные регулярности и повторения в конфигурации событий прошлого, но я не верю ни в то, что эти регулярности непременно должны были установиться именно тогда, когда они действительно установились, ни в то, что они обязаны повториться в будущем" [54, с.239]. Ход человеческой истории не предопределен. В этом плане будущее западной цивилизации — открытый вопрос. В нем просто заключен вызов спасти самих себя. Рациональный контроль над происходящим возможен в любой, самой сложной исторической ситуации. Важнейшее условие его достижения — согласие и сотрудничество между людьми. Природа всех регулярностей, повторений и зависимостей в истории развернута все же на свободу, а не на необходимость, тем более не на предопределение или неизбежность.

"Гипотезу предопределения" в истории Тойнби критикует, привлекая также логику движения части и целого, малого (в малом) и большого (в большом). Он приводит очень выразительный образ колеса и оси. Для реализации кругового движения колеса вовсе не требуется, чтобы ось повторяла ритм вращения колеса. Движение устройства, включающего ось и колесо, может быть очень разным, даже непредсказуемым. Циклически ритмизированное движение в малом (в частях) может, по Тойнби, вести к прогрессивно направленному движению в большом (в целом). Так, смена времен года заложила основу жизни в растительном царстве, а цикл "рождения, воспроизводства и смерти" сделал возможным развитие высших животных, вплоть до человека.

Поэтому циклический метапаттерн истории, как можно понять Тойнби, вовсе не обязательно рассматривать в качестве единственного. Наоборот, аналитическая и эмпирическая конкретизация данного паттерна позволяет сблизить цикл с линией, перейти на язык другого, линейного метапаттерна истории.

На идеи цикла, цикличности и в наши дни останавливают свое внимание исследователи: историки, философы, социологи. Современная историческая ситуация это внимание даже стимулирует и поощряет очень многими факторами и обстоятельствами. И прежде всего — остротой и неотложностью решения проблем экологии, демографии и разоружения. Их обычно воспринимают как симптомы кризиса современной техногенной цивилизации, а кризис — неотъемлемый "нисходящий" элемент любой циклической концепции истории.

"Кризисные" настроения невольно наводят на размышления о биологически конечной определенности социального организма, человеческой расы.

Необходимо отнести к этим факторам и приближающуюся круглую дату — конец столетия и одновременно тысячелетия, второго тысячелетия новой эры. Отрезки в 100 и 1000 лет с давних пор считались далеко не только хронологическими величинами. В их "круглости" всегда видели, притом не только астрологи, какую-то рубежность, переломность, завершенность, словом, стадияльно-циклическую мерность человеческого бытия.

"Колебательная" цикличность в истории

Конечно, циклическая тема в современной фило-софско-исторической литературе перенасыщена реминисценциями прошлого (имена Шпенглера, Тойнби и др.). Но есть здесь и новые для нас моменты. Среди них заметно выделяется социально-историческое обобщение известной гипотезы больших (48 — 55 лет) циклов Н.Д.Кондратьева (1892 — 1938). Интересно, что на 50-летний период в ритме политического, духовного и художественного становления культур обращал свое внимание еще О.Шпенглер. Подчеркнем, речь идет именно об обобщении, ибо у самого Кондратьева "большие циклы" ограничены рамками экономики, экономической конъюнктуры капиталистического общества. К тому же у него "капиталистическое хозяйство переживает не только волнообразные колебательные процессы. Оно вместе с тем непрерывно эволюционирует, меняется. В этом эволюционном процессе меняется и самый уровень их равновесия" [19, с.215 — 216]. То есть колебательные процессы, по Кондратьеву, как бы надстраиваются над эволюционными, имеющими определенное направление развития и детерминирующими, кроме того, уровень и тип равновесия, отклонением от которого и являются данные колебания. Социально-историческое обобщение "больших циклов" Кондратьева принимает, как правило, концептуальную форму волнового циклического процесса, форму всеобщей колебательности, колебательного развития общества. Полная картина этого обобщения включает и сменяющие друг друга миниволны исторического развития, и альтернативные волны-линии, формирующие разнородную многослойность истории, и пучки разнонаправленных волн, инициируемых какими-то необычными, исторически особо важными событиями, и т.д. [2, с.64, 71 — 72]. Впрочем "колебательный" вариант циклической концепции истории еще ждет своей фундаментальной разработки.

Циклический контур пассионарной концепции Гумилева

Заметный импульс к такой разработке дают этнологические ("народоведческие") исследования Л.Н.Гумилева (1912 - 1993). И хотя в них много недоговоренностей относительно взаимосвязи этногенеза и собственно социальной истории, их претензия, или заявка, на философско-историческую концепцию достаточно серьезна. Ниже мы в этом убедимся.

Свое философское, мировоззренческо-методологическое видение "истории людей" в единстве с "историей природы" Гумилев характеризует как затухающую вибрацию [11, с.411]. Затухающая вибрация, по автору, есть форма колебательного движения в отличие от поступательного (в нашем понимании линейно-прогрессивного) и вращательного ("циклоидного"); ее можно различить, например, в звучании струны после щипка или в движении маятника после толчка.

Ключевое понятие гумилевской этнологии — понятие этноса. Оно выражает естественно сложившуюся общность людей, так или иначе противопоставляющую себя всем другим общностям ("мы" и "не мы"), имеющую к тому же неповторимую внутреннюю структуру и — это главное — оригинальный стереотип поведения. Гумилев называет эту общность естественной потому, что люди в ней объединяются по принципу комплиментарности, то есть неосознанной симпатии или тяги к одним и антипатии к другим. "Когда создается первоначальный этнос, — пишет Гумилев, — то инициаторы этого возникающего движения подбирают себе активных людей именно по этому комплиментарному признаку — выбирают тех, кто им просто симпатичен" [11, с.61].

Так, например, вокруг Ромула и Рема на семи холмах объединились примерно 500 человек, что положило начало Риму. Точно так же вокруг Чингисхана собирались люди "длинной воли". Примеры можно множить,

Согласно Гумилеву, этносы являются формой существования вида *homo sapiens*. Это — системы, лежащие на стыке биосферы и социосферы. "Именно этносы, — подчеркивает автор, — являются феноменами, в коих осуществляется взаимодействие природной среды с производственной деятельностью, со своей материальной и духовной культурой людей" [12, с.285].

По мысли Гумилева, природа этноса, его возникновения и развития, т.е. этногенеза, энергетична. Какая энергия имеется здесь в виду? Опираясь на В.И.Вернадского, автор отвечает: биогеохимическая энергия живого вещества (энергия, накапливаемая растениями путем фотосинтеза и усваиваемая затем животными через пищу). Мы, люди, часть биосферы и "ничто натуральное нам не чуждо". [11, с.30]. Далее биогеохимическая энергия живого вещества уточняется как этническое поле, создаваемое пассионарной энергией, или просто пассионарностью. В плане преемственного отношения к теории Вернадского пассионарность предстает как эффект воздействия энергии живого вещества на характер и поведение человека, члена того или иного этноса.

Заметим, пассионарность стала своеобразной визитной карточкой Гумилева, через нее, собственно, он и вошел в нашу литературу. Вообще говоря, пассионарность — это страсть. Ее генерируют и излучают люди беспокойные, одержимые, горящие желанием что-то переделать или изменить в этом мире. От такого, обыденного понимания пассионарности отталкивается в своих работах и Гумилев, но идет дальше и глубже. Для него пассионарность — "характериологическая доминанта, необоримое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление

какой-либо цели (часто иллюзорной)" [11, с.71]. Пассионарность — антиинстинкт, поскольку нередко она толкает человека на поступки, которые идут вразрез с его инстинктом самосохранения. Ради достижения взлелеянной цели пассионарная личность не жалеет ни своей собственной жизни, ни тем более счастья других людей, своих соплеменников и современников. Модусы пассионарности самые разные: гордость, тщеславие, алчность, ревность и т.д. Пассионарность, по Гумилеву, появляется в результате мутации, т.е. изменения генотипа человека. Признак пассионарности переносится обычным половым путем, через передачу соответствующего гена потомству. В психологическом плане пассионарность выступает как "импульс подсознания".

Пассионарных, отклоняющихся от нормы личностей не так уж много. Но они создают необходимую для развития этноса критическую массу, увлекая своим примером всех других членов этноса, заряжая их своей энергией. "Другие члены" этноса, по Гумилеву, это субпассионарии — те, у кого пассионарный импульс меньше импульса инстинкта самосохранения, и так называемые гармоничные особи — люди с взаимной уравновешенностью пассионарности и инстинкта самосохранения. На протяжении жизни этноса соотношение между пассионариями, субпассионариями и гармоничными личностями меняется, причем существенно.

"Этногенез идет за счет пассионарности. Именно эта энергия — пассионарность, и растрачивается в процессе этногенеза. Она уходит на создание культурных ценностей и политическую деятельность: управление государством и написание книг, ваяние скульптур и территориальную экспансию, на синтез новых идеологических концепций и строительство городов" [11, с.210]. Без пассионарности, то есть напряжения сверх тех усилий, которые необходимы для существования просто в инерционно-агрегатном равновесии с природой, даже жестче — в прокрустовом ложе природы, не было бы ни экономики, ни политики, ни культуры, не было бы и собственно развития, а осталось бы только то, что Гумилев называет этноландшафтным равновесием.

Почему и как появляются пассионарии? Что такое пассионарная мутация? Согласно Гумилеву, пассионарии появляются в результате "пассионарного толчка", который длится приблизительно от одного до пяти лет. За последние три тысячи лет, по автору, на территории Евразии зафиксировано много таких толчков: в XVIII, XI, VIII и III вв. до н.э.; в I, VI, VIII, XI, XIII и XIV вв. н.э. [11, с.123 — 125, 379]. Географически толчок выглядит так: на узкой (200 — 300 км) и вытянутой полосе земной поверхности (от толчка к толчку полосы не совпадают) возникает серия пассионарных популяций; новые этносы появляются через 130 — 160 лет инкубационного брожения этих популяций.

Разумеется, пассионарный толчок возникает не как Минерва из головы Юпитера. У него тоже есть свой источник, или импульс. По гипотезе Гумилева, таким источником является "вариабельное космическое облучение", возможно, вспышка сверхновой звезды [11, с.406]. В мутагенности космических лучей Гумилев, похоже, не сомневается, хотя и отмечает, что более точное объяснение механизма пассионарных мутаций будет, возможно, предложено в дальнейшем.

Являясь энергетическим процессом, этногенез подчиняется второму началу термодинамики, или закону энтропии: первичный заряд пассионарности аккумулируется и в последующем расходуется на преодоление сопротивления среды, как природной, так и социальной*. Энтропийный, вплоть до выравнивания энергетических потенциалов, вектор этногенеза четко реализуется как последовательность его основных фаз.

Первая фаза этногенеза — подъем, вдохновленный императивом "Надо исправить мир, ибо он плох". В свою очередь фаза подъема распадается на два периода: скрытный, или инкубационный, охватывающий, как уже отмечалось, примерно 130 — 160 лет, и явный. Человеческий коллектив, впервые выходящий на историческую арену именно на этом этапе, представляет собой крепко сложенную иерархическую систему, где каждый знает свое место. Общественный императив здесь "Будь тем, кем ты должен быть". Антропогенное влияние на ландшафт, природу в эту эпоху является ограниченным и в общем-то плодотворным. Люди больше занимают собой, чем природой, к тому же и преобразовательные возможности этноса пока невелики.

Вторая фаза — акматическая. Это время наибольшей, предельной активности этноса, его пассионарных, или экстремальных, особей. Этническая система набухает энергией; происходит пассионарный перегрев, который стимулирует внутренние и внешние войны. Наглядным примером такого перегрева может служить феодальная междоусобица в Западной Европе в XI — XIV вв.; посвоему дополнявшаяся крестовыми походами, которые внешне выглядели как борьба за "освобождение Гроба Господня". На этом этапе отношение общества к человеку оформляется в виде императива "Будь сам собой!", не только, скажем, "оруженосцем или копыеносцем своего графа или герцога, но еще Ромуальдом или каким-нибудь Ангерраном" [11, с. 165]. У всех вдруг появляются имя и желание прославлять его. Давление на ландшафт, природу даже меньше, чем на первой фазе. Люди "давят" прежде всего друг на друга (завоевания, миграции), природой заниматься просто некогда.

Акматическая фаза этногенеза недолга. Рано или поздно наступает спад, или надлом, — следующая, третья, фаза этногенеза. Переход к ней обозначается императивом "Мы устали от великих". Надлом уменьшает энергетический, или пассионарный, потенциал этнической системы. Система упрощается и начинает давать сбои. Намечается медленное, но неуклонное пассионарное оскудение; завоевания и переселения сменяются более спокойными, не столь рискованными занятиями наукой, техническими изобретениями, реформаторством. Например, в Европе фаза надлома хронологически совпала с эпохой Возрождения. В этой фазе антропогенное давление на природу одно из самых больших и деструктивных.

Характеризуясь нарастающей тягой людей к нормальной и спокойной жизни (поведенческий императив "Дайте жить, гады!"), эт

* По-другому кривую этногенеза Гумилев объясняет как инерционную линию, "возникающую время от времени вследствие толчков", которыми могут быть только мутации, вернее микромутации, отражающиеся на стереотипе поведения, но не влияющие на фенотип" [11, с.92].

нос вступает в новую фазу своего развития — фазу инерции. Здесь стереотип поведения выражается принципом "Будь таким, как я". "Я" — это идеальный носитель нового, инерционного стереотипа поведения. Например, в Англии таким носителем, или общезначимым идеалом, становится джентельмен, в Византии — святой, в Центральной Азии — богатырь, в Китае — просвещенный крестьянин. В эту же категорию входит и культ царя как бога, "божественность цезаря" и т.п. [11, с.305]. Отклонение от общепринятого идеала-образца считается крамолой и обязательно наказывается.

Фаза инерции характеризуется сокращением "активного пассионарного элемента" и полным довольством "эмоционально-пассивного и трудолюбивого обывателя", интенсивно накапливающего материальные и культурные ценности [11, с. 306 — 307]. Верх во всем здесь берут гармоничные люди, те, кто следует идеально средним нормам "цивилизованности", особи "золотой посредственности". Торжествующий обыватель инерционной эпохи объявляет себя царем природы и приступает к ее безжалостному покорению, непомерному расширению техносферы. Идеологическую санкцию на это ему дает теория прогресса. Впрочем природа начинает мстить за себя: упрощаются и исчезают многие природные биоценозы, ранее плодородные пахотные земли превращаются в пустыни и т.д. Словом, на инерционном этапе этногенеза складывается ситуация взаимного отчуждения человека и природы.

Фазу инерции Гумилев называет осенью этноса, но осенью золотой. "Дождливая и сумрачная" осень — следующая фаза этногенеза — обскурация. На авансцену истории выходят субпассионарии, которых теперь большинство. Они навязывают этносу новый императив поведения: "Будь таким, как мы!", т.е. требуй одного — "хлеба и зрелищ", не стремись к тому, чего нельзя "съесть или выпить", высмеивай трудолюбие, презирай интеллект, не стесняйся невежества и т.д.

Обскурация — сумерки этноса: его пассионарное напряжение падает до критического уровня. Как системная целостность этнос исчезает. Фактически это конец; он наступает примерно через 1500 лет. Но жизнь продолжается и "после конца". Осколки распавшегося этноса: отдельные персоны, их группы или совокупности — со временем складываются в реликтовый этнос, впадающий в состояние гомеостаза (статичности). Тревоги и заботы творческой жизни позади, впереди и навсегда — спокойное и вообще-то обеспеченное прозябание, поведенческий императив которого внешне даже привлекателен: "Будь сам собой доволен". Примеры гомеостатических этносов: аборигены Австралии, североамериканские индейцы, эскимосы, алеуты, пигмеи Центральной Африки и другие так называемые примитивные народы.

Как считает Гумилев, все подобные народы — "это не начальные, а конечные фазы этногенеза, этносы, растерявшие свой пассионарный фонд и поэтому существующие в относительно благополучном состоянии" [11, с.360]. Но это благополучие застойного характера: повторение одного и того же жизненного цикла из поколения в поколение, отсутствие желаний, потребности и способности что-либо менять в окружающем мире, равно как и в самом себе. По мнению Гу

милева, скука гомеостаза прекрасно передана А.Островским устами своего героя, актера Счастливецва: "Все, говорит, — хорошо, тетушка у меня есть, всегда меня накормит, говорит: "Кушай, ты, души своей погубитель", водочки даст: "Выпей, души своей погубитель", "Погуляй, души своей погубитель". "Я, — говорит, — погуляю по садику, водочки выпью, закушу, лягу в светелке наверху. Яблони цветут, дух легкий, птички поют, а мысли — тук-тук-тук, а не повеситься ли мне" [11, с.360 — 361]. Человеку фазы этнического гомеостаза ничего не надо, кроме насыщения и тепла. Рефлексы заменяют ему идеалы, воспоминания о прошлом занимают место мыслей о будущем. Статичность в виде симбиозного равновесия, или баланса, пронизывает все отношения "гомеостатического" человека с природой. Его самого в пору рассматривать как только культурный элемент ландшафта.

Однако надо сказать, что в понимании Гумилева реликтовый этнос — не единственный вариант завершения этногенеза; возможны альтернативы. Уцелевшие представители распавшегося (завершившего свое развитие) этноса могут ассимилироваться другим (другими) этносом или, смешавшись с такими же "осколками" смежных этносов, стать субстратом для формирования нового этноса. К счастью, пассионарные толчки, по убеждению Гумилева, происходят все же чаще, чем "финальные фазы этногенезов", поэтому человечество еще населяет Землю.

В заключение отметим, что при всей привлекательности и, скажем так, эмоциональной убедительности в пассионарной концепции Гумилева слабо прояснены многие вопросы, в том числе и фундаментальные. Вот некоторые из них. Например: пассионарность — это причина или следствие? Другими словами, я (группа комплиментарных личностей) преследую какие-то цели, потому что пассионарен, из меня прет мутантная энергия или как раз наоборот — я потому и пассионарен, что наметил и преследую определенные цели? Короче, пассионарность индуцирует цели и Идеалы или, наоборот, идеалы и цели индуцируют пассионарность? Неясно также и отношение пассионарности к биосоциальной оппозиции истории. Указание на то, что пассионарность — это монета, на которой выбиты "орел" социального и "решка" биологического, вряд ли продвигает решение проблемы.

Однако мы не можем полностью согласиться с широко распространенной критикой в адрес пассионарной концепции Гумилева (у нее, мол, нет обоснования, объективного критерия и т.п.). Метапаттерн всегда такой. Это — прозрение, базовая интуиция, умозрительное видение. Метапаттерны не обосновывают — их прилагают, накладывают на конкретный эмпирический материал для показа, индикации или иллюстрации того, в чем автор абсолютно уверен. Вера в пассионарность, вообще страсть есть только обратная сторона страстной веры. Для метапаттернов истории такая тавтология вполне уместна. Другими людьми (читателями, слушателями) метапаттерны не познаются, а узнаются. Срабатывает какой-то особый настрой души, некая изначальная предрасположенность.

Продолжающаяся "работа" циклического метапаттерна истории (а она, как видим, представлена настоящей традицией в философии истории), несомненно, приведет в будущем к рождению новых "циклических" теорий и концепций. Разумеется, мы не знаем, в чем конкретно будет состоять их новизна, но мы уверены, что она в конечном счете будет опираться на интуитивно-базовую определенность данного метапаттерна. Надеемся, что изложенный выше материал убеждает в этом со всей определенностью. "Идеальная История", культурный феномен исторической реальности, религиозно-духовная укорененность человеческого бытия, пассионарность — все это одно и то же и об одном и том же.

3. ЛИНЕАРНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ

Прямолинейность и история

Линейная концепция истории выражает идею прямолинейности общественного развития и связана использованием образа или фигуры линии в историческом объяснении. Сама по себе прямолинейность не указывает четко направления развития; возможно развитие и "вперед", и "назад", и даже "вбок". Здесь главное — не само направление, а жесткое, непрерывное, выстраиваемое в линию следование однажды принятому направлению. В контексте развития, которое привычно ассоциируется с переходом от простого к сложному, от низшего к высшему, от старого к новому и т.п., прямолинейность приобретает четко выраженную устремленность вперед, к будущему.

Прямая линия исторического развития — насколько она реальна? Не выдумка ли это досужего ума исследователей? Непредвзятое знакомство с историческими фактами может привести к противоположному образу — кривая, даже ломаная линия. Прямое эмпирическое наблюдение событий, охватываемых жизнью одного поколения, подсказывает тот же образ, ту же историческую конфигурацию. Действительно, прямым ход истории назвать никак нельзя. Наряду со спокойным, благополучным, плавным течением, периодами крутого и стремительного набора высоты (они могут быть представлены отрезками прямой линии) в истории много отступлений, "попятных" и боковых движений, зигзагов, провалов и пр.

Выше уже говорилось, что не все, происходящее в истории, есть история. Уточним это положение: эмпирически обобщаемая, фактографически представляемая история — это тоже еще не вся история. Она богата различными глубинными токами, подспудными движениями, причудливыми, неожиданными по своей сочетаемости и направленности. Но и ими нельзя ограничиться: многочисленность, разность (различность) не могут быть самодостаточными. История продолжается в том (и это главное), что стягивает, сводит воедино, завершает все ее элементы, уровни, связи (те же токи, движения и т.д.). На этом пути она обретает целостность, растет в целое и только впервые конституируется. Конечно, понимание данного процесса может быть разным. Но для нас он видится как вызревание и нарастание определенной тенденции, осевого, центростремительного направления развития. Тенденция выравнивает и спрямляет фактическую кочковатость и угловатость жизненного материала истории и в пределе дает нам прямую линию.

Следовательно, последнюю можно рассматривать как форму упрощения, результат идеализации реального исторического процесса. Но не будем забывать, что упрощение и идеализация здесь тоже реальны, исторически предметны. Теоретическое, умозрительное начало присоединяется к ним как бы на заключительном этапе, для полноты картины, чтобы протянуть в будущее, "до предела" вполне реальные процессы и связи. Иначе говоря, упрощение и идеализация в историческом познании являются отражением и продолжением процессов упрощения и идеализации в самой истории. Поэтому можно

сказать, что наша прямая линия приподнимается над исходным, фактическим разнообразием истории, но отнюдь не отрывается от него.

Линейность и прогресс

Если эта прямая линия представляет собой последовательное нарастание совершенства, подъем на все новые и новые, более высокие уровни развития, реализующего к тому же определенные человеческие цели, то ее называют линией прогресса, прогрессивной эволюции общества. В этом смысле прямолинейность общественного развития отождествляется с его прогрессивностью. Такова во всяком случае традиция. И не доверять ей у нас нет никаких оснований — ни по форме, ни по существу.

Отсюда понятно, почему линейная концепция истории будет рассматриваться в дальнейшем как концепция прогрессивного развития общества. Сдвиг проблемы, на наш взгляд, вполне естественный, но его стоит прокомментировать в связи с широко распространенным негативным отношением к самому феномену прогресса. Весьма репрезентативен здесь С.Л.Франк: "Вера в прогресс, в неустанное и непрерывное совершенствование человечества, в неуклонное, без остановок и падений, восхождение его на высоту добра и разума, — эта вера, которая вдохновляла множество людей в продолжение последних двух веков, в настоящее время разоблачена в своей несостоятельности с такой очевидностью, что нам остается только удивляться наивности поколений, ее разделявших" [36, с.93].

Да, прогресс нынче не в моде, более того, он старомоден. О нем говорят теперь без всякого энтузиазма, как о пережитке прошлого, иллюзии настоящего и утопии будущего. Актуально, на слуху сегодня иное: кризис цивилизации, деградация морали, выживание человечества и т.п. И все же, думается, общая ситуация не столь однозначна, не так мрачна и безнадежна, как ее пытаются представить. Прогрессисты не перевелись, вера в прогресс по-прежнему движет многими людьми. Обвинение в наивности не останавливает; чаще всего оно воспринимается как указание на то, что ни автоматизма, ни гарантированности в прогрессе самом по себе нет, что его атрибутивность человеческому бытию нужно постоянно воспроизводить, поддерживать, укреплять. Словом, за прогресс необходимо бороться. Но прежде в него нужно верить. Вообще наивная вера в прогресс — один из источников, и немаловажный, его реального исторического существования. Наивность поколений, веривших в прогресс, действительно заставляет удивляться, но только в том смысле, в каком удивление — начало, исток философствования.

Намеченный выше сдвиг проблемы хорошо согласуется также с нашим метапаттерновым подходом к истории. А при его использовании неважно, с какого конкретно отрезка истории — прошлого, настоящего или будущего — мы начинаем. Главное здесь другое — возможность (именно возможность) последующего перехода от части к целому, целому истории, естественно. К тому же реализация возможности может быть здесь и чисто теоретической — достаточно логической последовательности и концептуальной состоятельности: на уровне первоначал или принципов бытия (а метапаттерны именно из их ряда) теория и практика исторически континуальны.

История идеи прогресса

Итак, линейность истории, выступающая в форме ее прогресса. Надо сказать, что линейность и, в особенности, прогресс появились на культурном горизонте сравнительно поздно. Античность (вся, не только греко-римская) их не знала. Впрочем, не совсем так. Линейность в культурном символизме античности присутствовала, но в весьма специфическом виде — как последовательное удаление, неизбежный отход от ценностей и идеалов так называемого золотого века. То есть это был не прогресс, а регресс, или прогресс, обращенный в прошлое, направляемый его нисходящей логикой. Можно сказать: "прогресс к худшему" по аналогии с тем, что имеют в виду, когда говорят, что "болезнь прогрессирует". Как заметил один проницательный исследователь античности, типичный грек был "назад смотрящим животным"; будущее для него было сплошной неопределенностью, выдержать которую он мог лишь одним путем — уподобляя будущее прошлому.

В то же время стоит отметить, что по культурному пространству античности рассеяно немало мыслей, образов, представлений, которые несложно подвести под понятие прогресса. Однако концепции прогресса не было. Мифологический традиционализм античной культуры исключал формирование такой мыслительной традиции. В данной связи приведем одно очень характерное рассуждение Марка Аврелия (а это, между прочим, уже поздняя античность): "В некотором смысле человек, проживший сорок лет, если только он не лишен разума, видел все, что было и что будет, ибо все одно и то же".

Не знали концепции, или теории, прогресса и в средние века. Господство религиозного мировоззрения, столь характерное для того времени, было несовместимо с идеей прогресса. В самом деле, невозможно совместить первородную греховность человека, земную юдоль его бытия, беспомощность его перед лицом судьбы с такими измерениями прогресса, как историческая самостоятельность людей, творческое выстраивание человеком своей жизненной линии, перспектива пусть медленного, но неуклонного совершенствования человека и человечества. Или попробуйте совместить, скажем, последовательность и кумулятивность прогрессивной внутренней трансформации общества с внезапным (в любое время) вмешательством в этот процесс трансцендентной силы, длани Господней. Можно было бы назвать линией прогресса христианско-религиозное движение к спасению, если бы оно (спасение) вытекало из естественно-исторической эволюции общества, являлось делом рук человеческих, а не было подарком небес, чем-то не от мира сего. То же можно сказать и о хилиастической идее ожидания Царства Божия на земле: опять чудотворная трансценденция, божественное вмешательство в естественный ход событий, в дела земные, человеческие.

Вера в прогресс утверждалась в борьбе против религиозной веры за духовную эмансипацию человека. Чистилищем для нее были XVI и особенно XVII вв. — время активного наступления на схоластику, ее догматические принципы, вытеснения традиции и авторитета как критериев истины, время становления опытного естествознания, социальной институционализации науки, все более широкого общественного признания ее ценностей, норм и идеалов. Это было также время упрочения идей гуманизма, социального оптимизма, мироустр

роительного активизма, светского мировоззрения, индивидуальной ценности и личного достоинства человека. Наконец, на это же время приходится две крупнейшие буржуазно-демократические революции: нидерландская (конец XVI в.) и английская (середина XVII в.). Обозначая перспективу иного общественного устройства, они рвали с традицией и авторитетом уже не только в теории, но и на практике, прежде всего в социально-политической сфере.

Триумф идеи прогресса, соответствующих настроений и ожиданий пришелся на XVIII в. Это был век просвещения, разума, веры в великую освободительную миссию науки, научного знания. В активе XVIII в. — Великая французская революция, открывшая эпоху утверждения и господства капитализма, пожалуй, самой динамичной общественной системы. Как справедливо отмечали Маркс и Энгельс, "беспрестанные перевороты в производстве, непрерывное потрясение всех общественных отношений, вечная неуверенность и движение отличают буржуазную эпоху от других" [22, т.4, с.427]. Убедительным свидетельством исторического динамизма (и в этом смысле прогресса) нового общественного строя стал промышленный переворот, т.е. переход от мануфактурно-ручного к фабрично-машинному производству. (Кстати, во Франции он начался сразу после революции.)

О прогрессе в XVIII в. писали многие: Вольтер, Дидро, Даламбер и др. Но полнее и глубже других в этом вопросе был, несомненно, Ж.А.Н.Кондорсе.

Прогрессивное развитие человечества по Кондорсе

Прогресс человечества, общества видится французскому мыслителю Ж.А.Н.Кондорсе (1743 — 1794) как прогресс человеческого разума. Вообще разум, знания, науки, просвещение являются для него мерилom общественного развития, его бродильными дрожжами, его катализатором. Они захватывают и покоряют своим динамизмом все элементы человеческого бытия, все подсистемы, институты, события и связи общественной жизни людей. Ничто не в силах долго противостоять им: с их помощью любое препятствие рано или поздно преодолевается.

В конечном счете разум является основанием исторического единства истины, счастья и добродетели. "...Природа, — пишет Кондорсе, — неразрывно связала прогресс просвещения с прогрессом свободы, добродетели, уважения к естественным правам человека" [18, с.12]. Разум — лучшее средство борьбы с предрассудками и суевериями, в частности теми, которые возводят все правила поведения, все истины к воззрениям древних, к опыту прошедших веков.

Конечно, не всегда прогресс разума ведет общество к счастью и добродетели. Результатом активности разума являются не только истины, но и некоторые заблуждения. Причины последних следует искать в неустранимой, "всегда существующей диспропорции между тем, что он (разум — П.Г.) узнает и желает, и тем, что он считает необходимым знать" [18, с.13], а также в расхождении "между обширностью знаний и их чистотой" [там же, с. 39]. К тому же каждая эпоха осложняет работу разума своими естественными, с необходимостью возникающими предрассудками, т.е. тем, что "люди сохраняют

заблуждения своего детства, своей родины, своего века еще долгое время после усвоения всех истин, необходимых для разрушения этих заблуждений" [там же, с. 13].

Прогресс разума, наук обуславливает прогресс промышленности. Впрочем этот прогресс, по Кондорсе, двусторонний: прогресс промышленности в свою очередь ускоряет научный поиск, ведет к новым истинам и успехам. Взаимное влияние прогресса наук и прогресса промышленности причисляется философом к "наиболее деятельным, наиболее могущественным причинам совершенствования человеческого рода" [18.С.250].

Разум — двигатель общественного прогресса. Первоисточником же его собственной активности, согласно Кондорсе, является "потребность в новых идеях или новых ощущениях" [18, с.42].

Прогресс — результат развития индивидуальных способностей человека, он действителен и наблюдается только "относительно массы индивидов", применительно ко всем членам общества. Этот результат исторически кумулятивен, а поэтому разворачивается в цепочку связанных друг с другом результатов: "...результат, обнаруживаемый в каждый момент, зависит от результатов, достигнутых в предшествующие моменты, и влияет на те, которые должны быть достигнуты в будущем" [18, с.5]. Отсюда, кстати, следует методологическое правило "последовательного наблюдения человеческого общества в различные эпохи, которые оно проходит" [там же]. На его основе мы обнаруживаем и познаем прогресс. Оно же выводит нас на единство человечества как многообразия культур, наций, народов.

Далее, согласно Кондорсе, прогресс закономерен, подчинен общим законам развития. Фактически это законы развития человеческих способностей, которые в прогрессе находят свое естественное завершение, обобщение или укрупнение. В результате законом становится сам прогресс. Прогресс как закон однозначен в том, что нет "...никакого предела в развитии человеческих способностей, что способность человека к совершенствованию действительно безгранична, что успехи в этом совершенствовании отныне независимы от какой бы то ни было силы, желающей его остановить, имеет своей границей только длительность существования нашей планеты, в которую мы включены природой" [18, с.5]. Прогресс, по мысли Кондорсе, может иметь разную скорость, но "никогда развитие не пойдет вспять" [там же, с.6].

Линию прогресса человеческого разума, человечества Кондорсе расчленяет на 10 исторических этапов, или эпох.

Первая эпоха — исходная ступень цивилизации. Общество представлено здесь семьями, которые в свою очередь объединены в племена. От сообщества животных такое общество отличается искусством строить жилища, изготавливать оружие и домашнюю утварь, умением продолжительно хранить пищу, делать ее необходимые запасы. Рыболовство и охота, частично собирательство — основные виды жизнеобеспечивающей деятельности людей. Из "размышлений и наблюдений, представляющихся всем людям, и даже привычек, которых они придерживаются в течение своей совместной жизни" [18, с.20], рождается язык. Появляются первые

политические учреждения. Наука этой эпохи ограничена начальными познаниями в области астрономии и знакомством с некоторыми целебными травами. Она окружена плотной стеной заблуждений и предрассудков, искажена "примесью суеверия". На эту же эпоху приходится зарождение института духовенства (шаманы, колдуны), который, как пишет Кондорсе, оказывал "на движение разума противоположные влияния, ускоряя успехи просвещения и распространяя в то же время заблуждения" [там же, с.22].

Вторая эпоха характеризуется переходом "от пастушеского состояния к земледелию". Труд становится более производительным, жизнь — более обеспеченной и безопасной. Появляется досуг, так необходимый для развития человеческого разума. Возникает имущественное неравенство. Смягчаются нравы: "рабство женщин становится менее жестоким" [18, с.25]. Появляются деньги, расширяется торговля. Наблюдается некоторый прогресс в области науки (астрономия и медицина). Одновременно "совершенствуется искусство вводить в заблуждение людей, чтобы их легче эксплуатировать, чтобы поработить их воззрение авторитетом, основанным на страхе и наивных надеждах" [там же, с.27].

Третья эпоха охватывает "прогресс земледельческих народов до изобретения письменности". Она характеризуется дальнейшим развитием общественного разделения труда, вместе с ним и классовой дифференциации общества. Возникают города как центры административной и судебной властей. С трудом, но создаются новые формы государственного устройства, названные впоследствии республиками. Войны и завоевания, которых так много в этот период, пагубно влияют на развитие ремесел, но одновременно содействуют их распространению и совершенствованию. Профессия первых колдунов и шарлатанов наследуется кастой жрецов. Обман со стороны жреческого сословия, сознательное насаждение ими невежества среди народных масс — основная причина возникновения и существования религии, считает французский просветитель.

Четвертая эпоха — "прогресс человеческого разума в Греции до времени разделения наук в век Александра". Греция, отмечает Кондорсе, отличается от других стран и государств прежде всего тем, что наука здесь не стала занятием и наследственной профессией особой, замкнутой касты людей. Свобода и многообразие научного поиска в соединении с политической, или полисной, свободой в Греции обеспечивают быстрый прогресс человеческого разума. Развиваются культура теоретизирования, искусство наблюдения фактов. Особого прогресса, или совершенства, в Греции достигают изящные искусства. Но без заблуждений, предрассудков и суеверий не обходятся и здесь. Убедительное тому подтверждение — смерть Сократа. "Она — первое преступление, которое породила борьба между философией и суеверием" [18, с.59]. Эта борьба, по убеждению Кондорсе, будет продолжаться до тех пор, пока не переведутся на земле "священники или цари".

Пятая эпоха — период, когда произошел "прогресс наук от их разделения до их упадка". Подходит к концу время, когда философия отождествляла себя со всеми науками, с наукой как таковой. В самостоятельные дисциплины выделяются все новые и новые отрасли зна

ния. Множится число философских школ и направлений. Их борьба между собой возвышает и одновременно подрывает науку, ибо распространяются скептическое отношение к уже доказанным истинам, мания "обособиться странными воззрениями", чувство тщеты и бессмысленности всех познавательных усилий человека. Самое значительное событие этой эпохи — политическое господство Рима, Римской империи. Соединение под одной крышей столь разных и многочисленных народов способствовало "более широкому и равномерному распространению просвещения" [18, с.89]. В пятую эпоху происходит загнивание и медленное внутреннее умирание еще недавно такой могущественной Римской империи, сопровождающееся (и не случайно) распространением и возвышением христианской религии: "...торжество христианства, — отмечает Кондорсе, — было сигналом полного упадка наук и философии" [18, с.94].

Шестая эпоха ограничена упадком просвещения "до его возрождения ко времени крестовых походов". Здесь выделяются две части: Запад и Восток. На Западе упадок более быстрый и более полный, но в конце концов вновь появляется свет разума, "чтобы уже никогда не погаснуть". На Востоке упадок более медленный и менее полный, но перспектива разума и просвещения выглядит более чем призрачной. Варвары, разрушившие Рим, отличаются невежеством и свирепой жестокостью нравов. Но среди разрушенного и уничтоженного ими есть и рабство, "которое позорило прекрасную жизнь ученой и свободной страны [18, с.101]. Рабство сменяется крепостничеством. Оно осуждается христианским принципом всеобщего братства. В то же время религия с ее невежеством, суеверием, нетерпимостью и фанатизмом угнетает все "проявления гражданской жизни". Народ стонет под "тройной тиранией — королей, полководцев и духовенства" [18, с.105].

Седьмая эпоха ведет отсчет "от первых успехов наук в период их возрождения на Западе до изобретения книгопечатания". В атмосфере нелепых суеверий, нетерпимости и лицемерия духовенства, на фоне религиозных войн и костров инквизиции дух свободы и исследования все-таки прогрессирует. Подавленный в одной стране, он возрождается и подпольно распространяется в другой. Предубеждения злобно и тайно высмеиваются. Свобода мыслить питается презрением к суевериям, лицемерию и ханжеству, протестом в пользу "прав разума". Крестовые походы с их энтузиазмом завоевания святых мест расширяют кругозор завоевателей, внушают им индифферентизм к религиозным верованиям. "Крестовые походы, — отмечает Кондорсе, — предпринятые во имя суеверия, послужили для его разрушения" [18, с. 120].

Но разум все еще не свободен. Книги изучаются "более природы, а воззрения древних лучше, чем явления вселенной" [18, с. 126]. Авторитет людей по-прежнему выше авторитета разума.

Развивается производство. Появляются ветряные мельницы и бумажные фабрики, компас, благодаря которому совершенствуется искусство мореплавания. Порох производит переворот в военном деле.

Восьмая эпоха начинается с изобретения книгопечатания и продолжается "до периода, когда науки и философия сбросили иго авторитета". Книгопечатание, считает Кондорсе, — эпохальный рубеж в

развитии человеческого рода. С этого времени прогресс становится неуклонным и окончательно необратимым. Печатная книга наносит смертельный удар по замкнутости и капризности науки. Факты и открытия с ее помощью становятся доступными всем, кто умеет читать.

Восьмая эпоха — эпоха великих географических открытий. Человек получает возможность изучить весь земной шар, все страны и народы. Правда, делает он это не только под влиянием благородного любопытства, отваги и мужества, но и низкой, жестокой жадности, тупого и дикого фанатизма. Нехристиане не признаются людьми и варварски истребляются. Идея равенства и братства людей "всех климатов" с трудом пробивает себе дорогу.

Реформация во главе с Лютером начинает освобождать от папского ига европейские народы, отказываясь от исповеди, индульгенции, институтов монашества и безбрачия священников, она очищает мораль и уменьшает развращенность нравов. Однако дух религиозного реформаторства не до конца последователен и свободен. Разуму попрежнему отказывают в полной свободе, хотя пределы, ему полагаемые, становятся менее стеснительными.

Философы учат тому, что свобода есть благо неотчуждаемое, что отношения между народами и королями, их взаимные права и обязанности должны определяться общественным договором. Разум и природа начинают претендовать на роль единственных авторитетов и учителей человечества.

Поразительные успехи делает наука. Галилей, Коперник, Кеплер — эти имена говорят сами за себя. Зарождается дух критики, без которого наука — не наука. В науку внедряются наблюдение, опыт, вычисления.

Итог рассматриваемой эпохи: разум еще не свободен, но он уже знает, что "создан для свободы".

Девятая эпоха берет свое начало от Декарта, а завершается образованием французской республики. Разум "окончательно разбивает свои цепи" [18, с. 160]. Остаются ограничения, связанные с самой организацией нашего ума и сопротивлением, которое природа вложила в предмет нашего познания. Законы гарантируют личную и гражданскую свободу. Человек уже точно не раб, хотя действительно свободным ему еще предстоит стать. Дух коммерции и промышленности смягчает нравы. Религиозная нетерпимость теряет свою ярость. Распространение просвещения приобретает невиданные ранее масштабы. Решение и мнение большинства поднимаются на уровень критерия обязательности и признака истины, "которая могла бы быть принята всеми без нарушения равенства" [18, с. 164]. Становится более очевидной связь любого равенства с тем, что сама природа наделила всех людей равными правами. Обеспечение каждому его естественных прав становится "единственно полезной политикой".

Из самой природы нашей чувственности философы выводят неизменные и необходимые законы справедливости. Исчезает "унижение разума перед образом сверхъестественной веры" [18, с. 175].

Новая философия разоблачает все преступления фанатизма и тирании, все то, что носит характер угнетения, жестокости, варварства. Ее лозунги — разум, терпимость, человечность. На этой почве философия неизбежно сталкивается с развращенностью и невежеством

правительства и становится идейной вдохновительницей революции. Вначале американской, а потом и французской.

Картина прогресса науки становится еще более яркой и панорамной. Образ Ньютона по праву выдвигается в ее центр. Успехи наук разрушают предрассудки и изощряют человеческий ум. "Нет ни одной религиозной системы, ни одной сверхъестественной нелепости, — отмечает Кондорсе, — которая не основывалась бы на незнании законов природы" [18, с. 208 — 209]. Не менее впечатляющи результаты развития изящных искусств: музыки, живописи, литературы.

Однако большая часть людей по-прежнему коснеет в предрассудках, суевериях, невежестве. А ведь успех каждого открытия, любой новой теории, полагает Кондорсе, измеряется в конечном счете той пользой, которую они доставляют массе человеческого рода. Масштаб масс, по Кондорсе, есть масштаб прогресса, разума, справедливости, тот предел, по которому только и можно судить о действительном совершенствовании человечества.

Десятая эпоха отводится французским просветителем будущему прогрессу человеческого разума. "Улучшение состояния человеческого рода", по мнению Кондорсе, будет осуществляться в трех основных направлениях: "уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека" [18, с.221].

В самой природе вещей никаких пределов нашим надеждам на прогресс нет. Развитие отсталых народов, высказывает предположение философ, будет, вероятно, более быстрым и происходить с меньшими издержками, поскольку они смогут воспользоваться плодами просвещения и прогресса могущественных европейских наций. Со стороны последних следует ожидать уважения к независимости слабых государств, гуманного отношения к их невежеству и нищете.

Кондорсе много говорит о равенстве, в то же время не являясь сторонником уничтожения всякого неравенства. С его точки зрения, конечные причины неравенства естественны и необходимы; они коренятся в очевидном различии способностей людей, которое благоприятствует прогрессу цивилизации. Полностью уничтожать социальные следствия естественного неравенства людей нелепо и опасно. Идя на это, человек рискует открыть еще более обильные источники неравенства, нанести правам людей еще более сильные и губительные удары. Уничтожать, уменьшать, смягчать, согласно Кондорсе, нужно только непомерно разросшееся социальное неравенство. Оно действительно принижает и угнетает человека, создавая тем самым препятствия на пути целостного развития общества, его прогресса. Уменьшая социальное неравенство, неравенство богатства, социального обеспечения (в случае наследства и без него), образования, человек в чем-то сможет смягчить и естественное неравенство способностей, во всяком случае не допустить его укрепления. Действительное равенство достигается тогда, когда различия в знаниях и талантах не воздвигают барьеров между людьми, не мешают им свободно общаться и понимать друг друга. Такое равенство устанавливается только в развитом, просвещенном обществе, между просвещенными и свободными людьми.

Как и в прошлом, грядущий прогресс человечества будет обеспечиваться прежде всего безграничным развитием наук: математических и физических, служащих удовлетворению наших первичных, простейших потребностей; моральных и политических, призванных оказывать "действие на мотивы, которые руководят нашими чувствами и поступками" [18, с.246]. Будущее принесет с собой равенство полов. Люди станут рассматривать войну как величайшее преступление. "Народы узнают, что они не могут стать завоевателями, не потеряв своей свободы" [там же, с.248]. Средняя продолжительность жизни будет непрерывно возрастать. Нас ожидает много других удивительных вещей.

Кондорсе горячо верил в то, что настанет время, "когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума" [18, с.227 — 228]. Что ж, возможно. Будем надеяться на это.

В XIX в. наиболее приметными фигурами в проблеме и теории прогресса были О.Конт и Г.Спенсер.

Конт о прогрессе

Для О.Конта (1798 — 1857), основателя позитивизма, отца социологии, прогресс был одним из самых интересных и исследовательски притягательных феноменов человеческого бытия. Прогресс выступал в качестве важнейшего ориентира всех его творческих исканий и научных притязаний.

Концепция прогресса является базовой в контовской социологии. И не только в силу личных пристрастий и научных предпочтений, а прежде всего потому, что, по убеждению французского мыслителя, прогресс — это "фундаментальный принцип человеческого общества" [47, с.67]. Конт считает, что все элементы, характеристики, связи его позитивной социологии могут быть суммированы или синтезированы в девизе "Порядок и Прогресс". Контекст, или горизонт, целого у этого девиза предельно широкий — всеобщая коррелятивность существования и движения в мире. Она различима уже в неживой природе, но особенно заметной становится в живой. В социологии, — пишет Конт, — эта корреляция принимает следующую форму: Порядок — условие всякого Прогресса; Прогресс — всегда цель Порядка" [47, с.116]. Иначе говоря, прогресс для основателя позитивизма есть не что иное, как развитие порядка, как "порядок, ставший очевидным". Сама природа, ее внутренний порядок, считает он, содержит в себе "зародыш всякого возможного прогресса". Механизм его роста или развития в целом — эволюционная последовательность, т.е. укорененность любого явления в прошлом и его продолжение, по меньшей мере своими следствиями, в будущем. "Каждая социальная инновация имеет свои корни в прошлом; от самых примитивных этапов в жизни дикаря тянется цепочка всех последующих улучшений" [там же].

По существу прогресс у Конта совпадает с социальной динамикой, которая в свою очередь распадается на три стадии: теологическую, метафизическую и позитивную. Три стадии социальной динамики — это, иначе говоря, три исторические эпохи в развитии человеческого общества. Основой развития, по Конту, является прогресс челове

ского разума, человеческого духа. Поэтому три указанные стадии, или эпохи, можно с полным основанием назвать тремя ступенями умственной эволюции человечества.

На первой, теологической, ступени превалируют антропоморфизм и анимизм. Люди осваивают мир, уподобляя его своим собственным свойствам, стремлениям, волевым действиям, наделяя все явления жизнью, подставляя под видимый мир мир невидимый, словом, мыслят в терминах трансцендентных (выходящих за физические границы) сущностей. Исторический предел этой ступени — замена многочисленных и независимых друг от друга божеств одним, единым Богом.

Вторая, метафизическая, ступень характеризуется деперсонификацией всех олицетворенных объяснении первой, заменой живых образов трансценденции спекулятивно-тощими абстракциями, такими, как "сила", "причина", "сущность" и т.д. Божества здесь становятся субстанциями. Предел этой ступени — замена разнообразных сущностей "одной общей великой сущностью, природой" [20, с.4].

На третьей, позитивной, ступени достигается высшее знание как результат описания взаимоотношений явлений в терминах последовательности, сходства, сосуществования. Теперь их законы видят в неизменных отношениях последовательности и подобия явлений. "Мы ограничиваемся, — пишет Конт, — точным анализом обстоятельств возникновения явлений и связываем их друг с другом естественными отношениями последовательности и подобия" [20, с.8]. Нет и в помине претензии на глубинное, причинное объяснение. Предел позитивной ступени — возможность и стремление представить все отдельные явления как "частные случаи одного общего факта, подобного, например, тяготению" [20, с.5], или, говоря другими словами, низведение числа неизменных естественных законов, которым подчинены все явления, до определенного минимума (но, видимо, все же не до одного закона) [там же, с.8]. Каждая ступень умственной эволюции имеет свои социальные, экономические и культурные корреляты. В этом плане теологическая ступень является авторитарной и военной, метафизическая — легистской и церковной, а позитивная ступень характеризуется научно-промышленной активностью. Здесь, кстати, наблюдается полное соответствие с семантикой самого термина "позитивное". Его базовым элементом служит как раз полезность.

Три ступени умственной эволюции человечества являются одновременно фазами, или этапами, развития самого человека, отдельной личности, и даже не одновременно, а исходно, в своих истоках. Каждый из нас, по Конту, проходит эти этапы: теологии в детстве, метафизики — в юности, физики (позитивной науки) — в зрелом возрасте. Вообще рассматриваемая трехэтапность как закон направляет развитие всей жизнедеятельности людей; ее можно зафиксировать в любой сфере человеческого бытия. Причем порядок этих этапов строго необходим, он вытекает, согласно Конту, из самой природы человеческого разума.

От ступени к ступени, от этапа к этапу все полнее и убедительнее реализуется главная цель всей жизни человека, личной и общественной, — ее постоянное улучшение или совершенствование по всем направлениям, во всех доступных формах и отношениях, как духовных, так и материальных. "Нация, — замечает Конт, — которая не

предприняла необходимых усилий, чтобы улучшить свое материальное положение, будет проявлять мало интереса и к своему моральному или духовному совершенствованию" [47, с.117].

Совершенствование как цель жизни, по Конту, не только постоянно, но и объективно. Если разобратся, не мы ее, а она нас выбирает. В конечном счете за этой целью стоит инстинктивное стремление человеческого рода к совершенствованию, особое сочетание личных инстинктов человека [28, с.117].

В то же время люди и не совершенно беспомощны, скажем так, перед лицом прогресса. Историческое развитие, по мысли Конта, "слагается из ряда прогрессивных колебаний, более или менее долгих и более или менее медленных по обе стороны средней линии... Эти колебания могут быть сделаны более короткими и более быстрыми посредством политических комбинаций, основанных на знании среднего движения, стремящегося всегда стать преобладающим" [28, с. 121]. Конт называет эти комбинации также второстепенными видоизменениями неизменности (неизбежности, неперерешаемости) общего хода истории [29, с.69].

Люди не пешки в руках общего исторического процесса, или хода цивилизации, еще и потому, что все его зависимости и связи выходят так или иначе на прогресс человеческой природы. Последняя включает в себя чувство, разум и деятельность. Ее единство обеспечивается преобладанием или доминированием чувства, аффективного принципа (сердца) над разумом и деятельностью. Чувство инициирует сближение и продуктивное взаимодействие разума с деятельностью. Оно внушает "искреннее и привычное желание делать добро" [29, с.59]. Разум познает, находит истинные средства для удовлетворения этого желания, а деятельность обеспечивает их эффективное применение или приложение.

Однако было бы неверно понимать сказанное как приравнение чувства, жизни человеческого сердца к одному желанию делать добро. На самом деле в сфере чувства или чувств, как их понимает Конт, идет упорная и нескончаемая борьба между эгоизмом и альтруизмом. Отсюда следует, что склонность и стремление к добру являются определенным показателем "возобладания доброжелательных страстей над эгоистическими душевными движениями" [29, с.59], мерилем морального прогресса человеческой природы.

Кроме морального, самого глубокого и исторически трудоемкого, Конт выделяет также физический и умственный прогресс. Физический прогресс человеческой природы — это увеличение продолжительности жизни, улучшение здоровья и т.п. Умственный прогресс заключается в усилении и развитии таких наших способностей, как наблюдение, логико-математическое рассуждение, индукция, дедукция и т.д.

В обществе, основанном на позитивных началах, чувство, разум и деятельность (характер) взаимно укрепляют, дополняют и развивают друг друга. Однако позитивные начала общества не исчерпываются тремя началами человеческой природы. Своим комплексным взаимодействием они создают лишь необходимые, но недостаточные условия общественного единства, или общественного сотрудничества людей. Полноценное единство общества, по Конту, обеспечивается

не тремя, а четырьмя началами. То есть к трем названным добавляется еще одно, именуемое поначалу довольно абстрактно — единым центром. Будучи единствообразующим принципом, данный центр объединяет вокруг себя чувство, разум (рассудок) и деятельность [30, с.49]. Единый центр уточняется далее как великое понятие Человечества, заменяющее Бога и устанавливающее окончательное (естественное, закономерное) общественное единство.

Иными словами, речь идет о новой, позитивной религии, религии Человечества. Конт убежден, что "постоянное поклонение человечеству воспламенит и очистит все наши чувства, возвысит и осветит наши мысли, облагородит и украсит все наши действия" [30, с. 150]. С "обожением" Человечества "истинно-священный характер" приобретает и наука, а ученые становятся настоящими жрецами общества.

Человечество как Великое Существо, которое мы религиозно чтим, не есть человеческое общество в его эмпирической данности (полноте, всеохватности) и исторической фактичности. Это не современное Конту человечество, во многом невежественное, жадное, грубое, и не возможная перспектива его будущего справедливого устройства. Великое Существо охватывает наиболее достойных представителей человеческого рода, мертвых и живых, все то лучшее, что было, есть и будет в историческом творчестве людей. По существу перед нами культ великих и достойных людей человеческой истории.

Религия человечества — это религия любви к человечеству как тому, что объединяет и возвышает всех людей в их нелегком, но исполненном смысла движении по пути прогресса, который, по Конт, является "всегда только развитием порядка, вытекающего из любви" [30, с. 150]

Можно по-разному относиться к религиозному завершению контовской концепции прогресса. Многим это покажется наивностью. Но нельзя не признать, что по-своему эта концепция логична, последовательна и состоятельна. Если прогресс действительно обеспечивается развитием науки, то не молиться на нее нельзя.

Прогресс как прогресс разнородности

Разработку проблемы прогресса после Конта продолжил Г.Спенсер (1820 — 1903). Спенсер не согласен с теми, кто сводит прогресс либо к росту числа познанных фактов и понятых законов, либо к производству как можно большего количества самых разнообразных товаров, служащих удовлетворению столь же разнообразных человеческих потребностей, либо к тем изменениям, которые ведут к возвышению человеческого счастья и другим подобным вещам. В действительности, настаивает английский философ, прогресс кроется в сущности или внутреннем характере тех изменений, внешним, сопутствующим, "теневым" выражением которых и служат все названные явления.

Матрицей, или моделью, любого прогресса является, по Спенсеру, прогресс органический — изменение и рост индивидуального организма, растительного или животного. Сущность его видится Спенсеру в переходе "от однородного к разнородному", и он делает такое универсальное обобщение: "Начиная от первых сколько-нибудь за

метных космических изменений и до последних результатов цивилизации, мы находим, что превращение однородного в разнородное есть именно то явление, в котором заключается сущность прогресса" [31, с.3].

Для пояснения своей мысли Спенсер приводит пример Солнечной системы: нынешняя ее дифференцированность разительно отличается от однородности той туманной массы, из которой она, по гипотезе, возникла. Та же тенденция к разнородности, дифференцированности наблюдается и в истории позвоночных. Рыбы — самые ранние из известных позвоночных и самые однородные. Разнородность нарастает в процессе видообразования: рыбы — пресмыкающиеся — птицы — млекопитающие. С особой полнотой и убедительностью прогресс проявляется в человеке, самом разнородном живом существе на Земле. Первобытный человек более разнороден, или дифференцирован, нежели его животный предок. У него больший объем костей, накрывающих мозг, значительно более разнороден позвоночный столб, более сложная и разнообразная нервная система. Все эти характеристики к тому же непрерывно усложнялись в процессе исторического развития человека, по мере перехода от дикости к цивилизации и дальнейшего совершенствования последней. Это же можно сказать о появлении и последующей дифференциации человеческих рас. Словом, человеческий род становился и стал очень разнородным целым.

Общий закон, закон усложнения, нарастания разнородности с определенностью проявляется также в социальной истории человечества. Первобытное общество, по Спенсеру, есть "однородное собрание личностей". У всех одна власть, одна, одинаковая деятельность. Заметные различия связаны только с полом. С течением времени, однако, появляется разделение на управляющих (старейшин) и управляемых (остальных членов племени), и оно все углубляется: власть становится наследственной, правитель освобождается от всех других забот и занимается только управлением. Поначалу слитное, единое гражданское и религиозное управление затем разделяется. Гражданская власть развивается в сложную политическую систему — государство, религиозная — в церковь. Возникает и усложняется должностная иерархия, обставляемая всевозможными церемониальными обрядами, обычаями, другими условностями. Масса управляемых в соответствии с развитием общественного разделения труда постепенно распадается на "отдельные классы и разряды рабочих". Разделение труда между отдельными производителями и классами ("частями одного и того же народа") со временем дополняется промышленной специализацией каждого народа. Это в свою очередь ведет к экономической зависимости народов друг от друга, к "экономическому объединению всей человеческой расы".

Наращение разнородности и на этой основе интегрированности наблюдается во всех проявлениях человеческой жизнедеятельности: языке, живописи, скульптуре, поэзии, музыке, танце, истории одежды.

Закон перехода от однородного к разнородному, полагает Спенсер, остается эмпирическим обобщением до тех пор, пока не установлена предполагаемая им всеобщая причина, пока он не представлен в качестве следствия какого-нибудь всеобщего начала. Таковым началом, по Спенсеру, оказывается характерное или единственное свойство изменений, составляющих исходный материал всякого прогресс

са. Это свойство в виде закона изменений формулируется им следующим образом [31, с.31]: *"Каждая действующая сила производит более одного изменения, каждая причина производит более одного действия"*. Обратимся к поясняющему примеру, приводимому Спенсером. Принято думать, что результатом удара одного тела о другое является всего лишь изменение положения или направления движения одного или обоих тел. На самом деле причинно-следственная картина здесь много сложнее. Результатов (действий, следствий) несколько, много. Кроме уже отмеченного, чисто механического результата возникает также звук, происходит перемещение частиц тела (в точке соприкосновения с другим телом), что приводит к увеличению его плотности, следствием чего в свою очередь является выделение теплоты. Дополнительно иногда возникает искра, от искры — пламя и т.д. Таким образом, одна исходная механическая сила, сила удара — источник множества самых различных изменений. Сходную картину можно наблюдать и в других случаях, вообще во всех без исключения случаях.

Поскольку всякая действующая сила является источником более чем одного изменения, можно сделать вывод, что всегда, во все времена происходило и происходит постоянно возрастающее усложнение вещей.

После тщательного и всестороннего рассмотрения проблемы развития как проблемы прогресса Спенсер останавливается на самой общей и правильной, с его точки зрения, формулировке закона изменений: *"всякое изменение сопровождается более нежели одним изменением"* [31, с.41]. Разбегающиеся веером, постоянно множась цепочки изменений, восходящие к одному какому-либо фактору, вообще-то не знают ограничений, нередко достигая пределов целого, сказываясь на целостных характеристиках общества, социального организма. Иначе говоря, происходящие в мире изменения не чужды логике части и целого.

Достаточно сослаться на книгопечатание. Цепочки вызванных ими материальных, духовных, нравственных изменений затронули все общество, сказались и продолжают сказываться на его истории в целом. Спенсер рассматривает в качестве примера последствия изобретения паровой машины и такого ее воплощения, как локомотив, — один из символов европейской Промышленной революции. Изобретение локомотива привело к появлению сети железных дорог во всем мире, изменению ландшафта, всего хода торговли, привычек народов, стимулировало работу многих (если не всех) отраслей промышленности, вызвало к жизни новые профессии: кондукторов, кочегаров, укладчиков рельсов и т.д. Локомотив, по образному выражению Спенсера, заставил "пульс народа биться быстрее". Его исторически преобразующая сила отразилась на действиях и мыслях едва ли не каждого человека.

Изменения увеличивают разнообразие общества, умножают его прогресс. Чем разнообразнее и прогрессивнее ситуация, в которой действует та или иная сила, тем сложнее, многочисленнее и в целом благотворнее ее результаты.

Итак, заключает Спенсер, "прогресс не есть ни дело случая, ни дело, подчиненное воле человеческой, а благотворная необходимость" [31, с.57]. Словом, хочет человек или нет, а прогресс есть и будет, он объективен.

Линейность "конца истории"

Отношение к прогрессу в XX в., особенно во второй его половине, более чем сдержанное. Сама идея прогресса оттеснена на периферию духовной жизни. И все же интерес к ней не пропадает, а время от времени даже оживляется, как это произошло, например, в связи с концепцией "конца истории", недавно заявленной Френсисом Фукуямой.

До сих пор мы знали только "светлое прошлое" (различные варианты "золотого века") и "светлое будущее" (коммунизм, другие утопические проекты). Фукуяма же знакомит нас со "светлым настоящим". Его можно назвать также "вечным настоящим" или историей "остановившегося мгновенья", которое, естественно, прекрасно, гармонично, совершенно, а значит, и окончательно прогрессивно. Дальнейшее движение возможно только как совершенствование совершенства.

Хотя и с оговоркой "вероятно", Фукуяма утверждает, что мы являемся свидетелями "конца истории как таковой", т.е. завершения "идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления" [37, с. 135]. Конец XX в. отмечен триумфом Запада, западной идеи либерализма, у которой теперь нет "никаких жизнеспособных альтернатив". "Конец истории" — выражение фигуральное, метафорическое, не несущее буквального смысла, поскольку с "концом истории" история вообще-то не прекратится. Социально-событийный поток жизни будет катиться и дальше. Просто уже не будет и не должно появиться ничего принципиально или эпохально нового. Можно сказать: "ситуация состоявшегося прогресса" или даже "топтания на месте", если бы место это, как уверяет Фукуяма, не было бы верхом благополучия и совершенства. История будет как-то продолжаться и после "конца истории" еще и потому, что, как пишет американский политолог, "либерализм победил пока только в сфере идей, сознания; в реальном, материальном мире до победы еще далеко" [37, с. 135]. Значит, победа наполовину? Ничего подобного! Автор продолжает: "Однако имеются серьезные основания считать, что именно этот, идеальный мир и определит *в конечном счете* мир материальный" [там же].

Свой "идеалистический уклон" Фукуяма усиливает, называя сознание и культуру материнским лоном экономики, разделяя, как и многие другие исследователи, мысль о том, что "человеческое общество может быть построено на любых произвольно выбранных принципах, независимо от того, согласуются ли эти принципы с материальным миром" [37, с. 139].

Современный мир не однороден, он разделен на две части: историю и постисторию. На задворках постистории немало стран и народов — большая часть стран третьего мира, разные албании и буркина-фасо. Постистория ограничена только теми, кого Фукуяма причисляет к авангарду человечества, лидерами современного мира: странами Европы, Северной Америки, Японией, другими индустриально развитыми странами. Но от этого ее победный универсализм нисколько не страдает. "...В конце истории, — пишет Фукуяма, — нет никакой необходимости, чтобы либеральными были все общества, достаточно, чтобы были забыты идеологические претензии на иные, более высокие формы общежития" [37, с. 144]. Весьма приме

чательное суждение: главное, оказывается, забыть и отказаться, и тогда "высокие формы общежития" исчезнут, история навсегда освободится от этого искусства. Но... В современном обществе живы претензии не только на более высокие, но и на менее высокие формы общежития. В конечном счете за этим стоит альтернативность истории, которую отменить никак нельзя.

Либерализм в XX в., считает Фукуяма, одержал внушительную победу над фашизмом и коммунизмом (марксизмом-ленинизмом). Он также успешно справляется с религиозным фундаментализмом и национализмом.

Выходит, гордое одиночество? Нет, печальное. В этом признается и сам Фукуяма: "Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отдачи, воображения и идеализма, — вместо всего этого — экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворении изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории... Признавая неизбежность постисторического мира, я испытываю самые противоречивые чувства к цивилизации, созданной в Европе после 1945 года, с ее североатлантической и азиатской ветвями... Быть может, именно эта перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один, новый старт?" [37, с.148].

Итак, получается, что человечество в своем странствии по истории набрело наконец-то на истинный, совершенный путь развития. Имя ему — либеральная демократия и сопутствующие ей рынок, свобода предпринимательства, конкуренция, уважение прав человека и т.д. Институты и ценности либеральной демократии самодостаточны и в этом смысле окончательны. И остается их только как можно полнее реализовать:

Либерально-демократическое завершение истории по-своему привлекательно, стройно и убедительно, и его принимают сегодня благосклонно. Это во многом объясняется тем социально-психологическим "циклоном", который сформировался над шестой частью суши после 1985 г. Принесенное им ненастье в виде жесточайшего кризиса некогда одной из самых приметных исторических альтернатив, так называемого реального социализма, невольно склоняет симпатии людей к западной модели общественного развития, а для многих граждан теперь уже бывшей социалистической системы нынешний Запад в отличие от родины представляется чуть ли не земным раем, светлым будущим, там состоявшимся. Не вдаваясь в детали этих оценок и настроений, заметим только одно: ад на Земле возможен, его ужасный лик хорошо знаком истории, но вот рай, рай на Земле невозможен. Не на тех китах, то бишь Иванах (Мишелях, Джонах), она стоит. Кроме того, на ней, нашей грешной Земле, много загадочного: Король умер — да здравствует король! или Бог умер — да здравствует Бог! (Реванш последнего, кстати, отмечается многими исследователями.)

Концепция "конца истории", на наш взгляд, явно упрощает основные тенденции современного мирового развития — взаимозависимого, но дискретного и плюралистического в своей основе. Достижениям и успехам западной цивилизации придается статус универсаль

ных, общечеловеческих ценностей, что вовсе не бесспорно. В мире, насчитывающем по меньшей мере восемь различных цивилизаций (западная, исламская, конфуцианская, индуистская, японская, православно-славянская, латиноамериканская, африканская), общечеловеческими становятся далеко не всякие достижения. Здесь нет и не может быть автоматизма, тем более в отношении фундаментальных культурных ценностей, а не научных открытий или технических изобретений (они действительно легко становятся универсальными и только в этом смысле общечеловеческими).

Общечеловеческий статус получают лишь те из них, которые опираются на взаимопонимание различных (в пределе всех) цивилизаций. То есть этот статус носит коммуникативный, поисково-согласительный, а не "копилочный", механически-собираемый характер. Ясно, что не все ценности западной либеральной демократии выдерживают тест на коммуникативное сближение и духовное взаимообогащение современных, ныне реально существующих цивилизаций.

Кроме явной универсализации в концепции "конца истории" много неумеренной, излишней идеализации. О реальных противоречиях жизни под знаком или в форме либеральной демократии в ней говорится мало и как-то невыразительно, приглушенно. Упоминаются только безликость и духовная пустота потребительства, этнические и национальные напряженности, известные экологические трудности. А можно и нужно добавить безработицу, преступность, наркоманию, отчуждение, коммерциализацию чисто человеческих связей и прочее, и прочее, и прочее. Все это — историческая цена, социальная плата за либеральную демократию. Как уверяют, она создает эффективные средства борьбы со всеми этими болезнями. Но стоит ли восторгаться средствами (рецептами, лекарствами), не лучше ли избавиться от самих болезней, перестать плодить их.

По всему видно, что нам еще долго жить в истории, наслаждаться, но и мучиться ее прогрессом.



4. СПИРАЛЕВИДНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Образ спирали, интуитивный, спонтанный, давно появился в человеческой культуре. Однако его познавательная эвристика, его интегративные возможности впервые были раскрыты лишь в диалектике — сначала гегелевской, а потом <и в основном) марксистской. Из диалектики как учение о развитии пришло подтверждение и развернутое теоретическое обоснование этого образа. Именно в диалектике определился мировоззренческо-методологический статус "спирали", заработал в полную силу ее метапаттерновый потенциал.

Спираль в контексте "отрицания отрицания"

Разумеется, не все элементы диалектики (а она имеет сложное строение) одинаково значимы для образа и метапаттерна спирали. Непосредственно лишь связь спирали с законом отрицания отрицания. Среди законов диалектики этот закон занимает особое, синтезирующее место. Так, закон единства и борьбы противоположностей вскрывает источник и движущую силу, т.е. конечную причину развития. Закон перехода количественных изменений в качественные и наоборот выявляет механизм процесса развития, узловую линию его мер. Закон же отрицания отрицания фиксирует направление, т.е. форму и определенный (всегда только относительный) результат развития. Спираль, спиралевидность и есть это направление развития. Иным оно в диалектике просто и быть не может. Между законом отрицания отрицания и спиралеобразным развитием существует взаимоднозначное соответствие*. В спиралевидности отрицания отрицания убеждает все его содержание.

В свете данного закона процесс развития структурно распадается на отдельные, относительно самостоятельные стадии, этапы, фазы. При этом каждая последующая стадия связана с предыдущей отрицанием — необходимым, сущностным элементом развития.

Понятие диалектического отрицания

Но что это такое — отрицание в процессе развития? Как его можно и должно понимать? Ведь если предположить, что нет ничего нового под луной, тогда любое отрицание — это просто фикция, иллюзия, самообман. А если каждое изменение (развитие и состоит из изменений) являет собой нечто совершенно новое, абсолютно уникальное, тогда движение или развитие — непрерывное, сплошное отрицание.

Существуют соответственно и две противоположные жизненные позиции: конформизм и нигилизм. Конформист доволен настоящим, свыкся с существующим; он чувствует себя тепло и уютно, ведя при

* Безусловно спорна с позиции марксистской классики, но весьма и нетривиально показательна для диалектической концепции развития следующая точка зрения: "...отнюдь не закон отрицания отрицания обуславливает спиралевидную форму развития. Он сам является частным случаем этой спиралевидное™, представляющей собой всеобщий закон развития" (Диалектика отрицания отрицания. М.: Политиздат, 1983. С 115).

вычный, устоявшийся образ жизни. Максимальное, по возможности наиболее полное сохранение сложившегося, заведенного порядка вещей — его естественная жизненная установка, удостоверяемая, как правило, идеологическими сентенциями типа: "живем в лучшем из миров", "выживают наиболее приспособленные" и пр. В отличие от конформизма и нигилизма — это тотальное отрицание, полный отказ от существующих ценностей, норм и форм общественной жизни, неизбежное сомнение в устойчивости и смысловой ориентированности человеческого бытия.

Отрицание в диалектическом смысле, или диалектическое отрицание, в целом чуждо обозначенным выше крайностям. Оно не имеет ничего общего с тем, что Ленин называл голым или зряшным отрицанием. В то же время оно и не перегружено излишне почтительным отношением к тому, что отрицается. Иначе оно бы не было отрицанием.

Гегель нашел очень удачный термин для диалектического отрицания — снятие (*Aufhebung*). В нем органически слились три смысловых плана: упразднение, сохранение и подъем. Во-первых, диалектическое отрицание есть устранение, уничтожение, отбрасывание старого, отжившего, того, что не отвечает изменившимся условиям, препятствует дальнейшему развитию. Во-вторых, оно вбирает, удерживает и сохраняет все жизнеспособное, перспективное, ценное, что есть в отрицаемом состоянии, что было в предшествующем развитии. Наконец, в-третьих, диалектическое отрицание дает жизнь новому качественному состоянию, новой стадии развития. А это равнозначно обогащению, тому или иному совершенствованию содержательных, структурных, функциональных и иных характеристик всех относящихся сюда явлений. Иначе говоря, в общем плане диалектическое отрицание утверждает более высокий уровень развития.

Важно всегда иметь в виду и рассматривать вместе, взаимозависимо все три плана диалектического противоречия. Если опустить, проигнорировать хотя бы один из них, ситуация в корне меняется и перед нами уже не диалектическое, а какое-то иное отрицание. Например, с исчезновением подъема отрицание попадает в орбиту кругового движения. Когда выпадает упразднение, то подъем рано или поздно вырождается в падение и отрицание становится элементом регрессивного развития. Как известно, старое, отжившее всегда балласт, но в одних случаях, когда отрицание представлено своим полным набором, включая упразднение, балласт старого держит на плаву новое, облегчает его плавание в бурном потоке жизни. В других случаях, когда такого отрицания нет, старое, напротив, отягощает, тянет назад, вниз, топит новое.

В то же время сказанное не отменяет и того, что в отдельных ситуациях, на тех или иных этапах развития на первый план может выходить любой из трех смысловых пластов диалектического отрицания. Аналогичная структурная перестановка может наблюдаться также в цепочке последовательно взаимодействующих отрицаний.

Триединая природа диалектического отрицания, отрицания-снятия, в полной мере раскрывает себя лишь в паре, или последовательном взаимодействии, с другим таким же диалектическим отрицанием, т.е. в рамках закона отрицания отрицания.

Однако важно иметь в виду следующее. Процесс развития включает в себя множество самых различных отрицаний. "Ни в одной об

ласти, — писал Маркс, — не может происходить развитие, не отрицающее своих прежних форм существования" [22, т.4, с.297]. Но далеко не всякие два отрицания, следующие друг за другом, составляют закон отрицания отрицания. Подобное возможно только в некоторых достаточно простых случаях или ситуациях. Например, овес растет так: зерно — растение — снова зерно (количественно, а иногда и качественно отличающееся от семенного зерна). Здесь возвращение к исходному началу, повторение пройденного на новой основе действительно происходит через два последовательных отрицания. Вообще же отрицание, повторившееся два раза и более, есть предпосылка для действия закона отрицания отрицания, но не сам этот закон. Отрицание имеет место во всяком процессе развития, в том числе и там, где закон отрицания отрицания не действует. Например, при минерализации, т.е. в процессе превращения живых организмов вследствие их гибели в неорганические минеральные соединения, множество, целая цепочка последовательных отрицаний, но не закон отрицания отрицания.

Для проявления закона отрицания отрицания нужно два отрицания, но именно диалектических, т.е. коренных, полных (с неизменным восхождением). Полное отрицание — это переход явления (события, ситуации, процесса) в свою противоположность, в "свое другое", как выражался Гегель. При неполном, частичном отрицании в свою противоположность переходят отдельные свойства, стороны, фрагменты данного явления. Его глубинные, основополагающие характеристики и связи остаются по сути нетронутыми или задетыми лишь косвенно, опосредованно, частично. Неполное отрицание — частичный переход в свою противоположность.

Будучи элементом развития, диалектическое, полное отрицание само развивается. Иначе говоря, оно процессуально по своей природе. И осуществляется в двух основных формах: быстро и бурно, с одновременным участием всех элементов отрицаемого явления и постепенно, в форме последовательного — шаг за шагом, элемент за элементом — преодоления отжившего, устаревшего. В последнем случае диалектическое отрицание является совокупностью частичных или неполных отрицаний, и надо сказать, что в такой, эволюционной форме оно чаще всего и выступает.

В законе отрицания отрицания четко выделяются три важнейших признака: преемственность, поступательность и цикличность. Преемственность есть органическое смыкание последовательных стадий развития, непрерывное накопление, собирание и наследование всех его жизнеспособных элементов. Поступательность раскрывается как последовательное и постепенное продвижение вперед, вверх, т.е. от простого к сложному, от низшего к высшему.

Поступательность в единстве с преемственностью обнажает субстанциальный аспект развития. Как отмечал Гегель, на каждой новой ступени развитие "возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя" [9, с.306 — 307]. Итак, в диалектическом процессе развития движение вперед сопровождается определенным углублением в себя.

Дальше — это одновременно и глубже. Более развитое — это в то же время и более глубокое, основательное или, как еще выражался Гегель, более интенсивное. Углубление развития означает наращивание его потенциала, умножение возможностей, последовательной реализацией которых и является развитие.

Сохранение преемственности и утверждение поступательности, диалектически сопрягаясь друг с другом, дают в итоге цикличность. Вообще говоря, ее можно обосновать, следуя иной логике рассуждения. Вначале любой объект находится как бы в исходном пункте своего развития. Затем через внутренние противоречия он приходит к самоотрицанию, к превращению в свою противоположность (первое отрицание). Далее сама эта противоположность становится внутренне противоречивой, в силу чего она тоже приходит к самоотрицанию, к превращению в собственную противоположность (второе отрицание, отрицание отрицания). Цикл относительно завершен, причем его конец является началом следующего цикла.

Цикличность в законе отрицания отрицания совершенно особая. Она имеет мало общего с цикличностью ("замкнутый круг", круговорот) в циклической концепции истории. Собственно цикла здесь или нет, или он открытого типа. Второе отрицание связано с возвращением (самовозвращением) к исходному состоянию только по видимости, чисто поверхностно. Гегель раскрывает цикличность как *"идущее вспять обоснование начала (и) идущее вперед дальнейшее его определение"* [9, с.307]. Маркс различает в ней прежде всего диалектическое переверачивание детерминационных зависимостей развития. Так, "всякая предпосылка общественного процесса производства есть вместе с тем и его результат, а всякий его результат выступает вместе с тем и как предпосылка" [22, т.26, ч.III, с.534]. А Ленин определяет цикличность отрицания отрицания как "повторение в высшей стадии известных черт, свойств etc. низшей и ... возврат якобы к старому..." [21, т.29, с.203].

Поскольку "возвратное приближение к началу" (Гегель) при отрицании происходит всегда на качественно новой основе или на более высоком уровне развития, то ясно, что каждый его отдельный цикл представляет собой виток, разомкнутый на следующий оборот круга, а развитие в целом приобретает форму спирали, диалектически соединяющей в себе круговое, собственно циклическое и линейно-восходящее развитие.

При спиральной форме развития точка исхода и точка возврата не совпадают, повторяемость не абсолютна, а относительна, частичка и, естественно, нет никакой предопределенности или мистического возвращения в прошлое. Любая позиция на данном витке спирали находится над соответствующей позицией предшествующего витка. Возврат якобы к старому играет важную роль в переводе последовательности процесса развития в его субстанциальное и историческое единство. "Якобы" же этого возврата свидетельствует об открытости развития будущему, его безграничному прогрессу.

Закон отрицания отрицания и вычерчиваемая им спираль развития универсальны. Согласно марксистской традиции, этот закон действителен для природы, общества и человеческого мышления. Нас

интересует развитие общества, история. Все реалии истории, все ее события, явления, состояния подчинены закону отрицания отрицания, имеют спиральную форму развития. В этом смысле исторический процесс как бы состоит из спиралей, захвачен, пронизан спиральностью.

Спирали и спираль общественного развития

По закону отрицания отрицания, спирально выстраиваются и соответствующие теоретические представления, в которых, естественно, отражается сама действительность, историческая реальность. Вот как, например, описывает Маркс историческую эволюцию форм собственности: "Капиталистический способ присвоения, вытекающий из капиталистического способа производства, а следовательно, и капиталистическая частная собственность, есть первое отрицание индивидуальной частной собственности, основанной на собственном труде. Но капиталистическое производство порождает с необходимостью естественного процесса свое собственное отрицание. Это — отрицание отрицания. Оно восстанавливает не частную собственность, а индивидуальную собственность на основе достижений капиталистической эры: на основе кооперации и общего владения землей и произведенными самим трудом средствами производства" [22, т.23, с.773].

Диалектика отрицания отрицания просматривается также в Марксовом анализе исторических форм господства и подчинения. Вначале это прямая личная зависимость: раба от рабовладельца, крестьянина от помещика. Затем "личная независимость, основанная на вещной зависимости..." [22, т.46, ч.1, с.101]. Это уже капитализм, превращающий общественные отношения из связи между людьми в связь между вещами, в "нечто совершенно внешнее", функционально отчужденное. Следующая ступень — личная взаимозависимость, при которой "свободное развитие каждого является условием свободного развития всех" [22, т.4, с.447]. Общество, по Марксу, поднимается на эту ступень лишь в посткапиталистическую, или коммунистическую, эпоху, которая станет разрешением всех исторически назревших проблем, в том числе и проблемы господства и подчинения.

Из таких малых спиралей выстраивается одна большая спираль, спираль общественного развития, всемирной истории. Чтобы добиться всестороннего понимания этой спирали, важно раскрыть историкоматериалистическую определенность марксизма и его учение об общественно-экономической формации.

Исторический материализм, по словам Энгельса, — это такой взгляд "на ход всемирной истории, который конечную причину и решающую движущую силу всех важных исторических событий находит в экономическом развитии общества, в изменениях способа производства и обмена, в вытекающем отсюда разделении общества на различные классы и в борьбе этих классов между собой" [22, т.22, с.306].

Согласно понятиям исторического материализма, или материалистическому пониманию истории, производство и воспроизводство материальных благ являются вечной естественной необходимостью человеческого существования, условием, основой, субстанцией истории

ческого развития общества. Занимаясь производством материальных благ, люди не только используют, видоизменяют, перерабатывают материал природы, но и изменяются, совершенствуются, формируются сами как социальные существа. В материальном производстве сходятся и из него выходят все объективно значимые детерминации общественного развития. "Способ производства материальной жизни, — пишет Маркс, — обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание" [22, т. 13, с.7]. Существует и обратная связь — активное влияние духовных, политических и социальных процессов жизни общества на его материальное производство. Эти процессы могут либо ускорять, либо замедлять, либо еще каким-то образом модифицировать экономическую, жизнеобеспечивающую деятельность людей. При этом не исключается и многоплановое взаимодействие этих процессов между собой, например "духа" с политикой и наоборот.

Материальное производство определяет далеко не все и не везде. Маркс показал это на примере древнегреческого искусства, создавшего в известной мере недостижимые образцы для всех последующих культурных эпох [22, т. 12, с.737]. Примечательно в данной связи и суждение Энгельса относительно европейской философии Нового времени: "Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части косвенным образом, между тем как важнейшее прямое действие на философию оказывают политические, юридические, моральные отражения" [22, т.37, с.420].

Экономическая необходимость, как ее понимают марксисты, прокладывает себе путь лишь "в конечном счете", через массу промежуточных звеньев и опосредований в виде бесконечно разнообразных обстоятельств: естественных условий, расовых отношений, действующих извне исторических влияний и т.д. Экономическая необходимость задает также (и опять в конечном счете) объективные рамки для человеческой свободы в истории. "Мы делаем нашу историю сами, — подчеркивает Энгельс, — но, во-первых, мы делаем ее при весьма определенных предпосылках и условиях. Среди них экономические являются в конечном счете решающими. Но и политические и т.п. условия, даже традиции, живущие в головах людей, играют известную роль, хотя и не решающую" [22, т.37, с.395].

Общественно экономическая формационная спираль истории

Материалистическое понимание истории конкретизирует и развивает далее концепция общественно-экономической формации. С этой концепцией в марксистской теории связаны типологизация и периодизация человеческой истории, т.е. выделение отдельных типов общества и установление последовательности их смены. Общественно-экономическая формация — это конкретно-исторический тип общества, представляющий собой целостную социальную систему, определяемую способом производства материальной жизни, прежде всего производственно-экономическими отношениями между людьми

ми, и подчиненную определенным законам возникновения, функционирования и перехода на другую, более высокую ступень развития (к другой общественно-экономической формации).

Исходя из решающей роли экономики, способа производства в развитии общества Маркс отождествляет иногда общественно-экономическую формацию с исторически определенной совокупностью производственных отношений (см., например, [22, т.6, с.442]). Но в целом он понимал ее предельно широко — как особый социальный организм, вся экономика которого сконцентрирована в его остове или скелете. Поэтому прав Ленин, отмечая, что Маркс этим скелетом не удовлетворился, что "объясняя строение и развитие данной (капиталистической — П.Г.) общественной формации *исключительно* производственными отношениями — он тем не менее везде и постоянно прослеживал соответствующие этим производственным отношениям надстройки, облекал скелет плотью и кровью" [21, т.1, с.138 — 139]. Общая структура общественно-экономической формации имеет следующий вид: производительные силы (средства производства и люди, приводящие их в действие) — производственные отношения (объективные связи, в которые вступают люди в процессе производства) — социально-политическая надстройка — формы общественного сознания.

Понятием общественно-экономической формации в марксизме фиксируются отдельные шаги или качественно своеобразные ступени истории человечества. Всего таких ступеней, или формаций, пять: первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая. Переход от одной общественно-экономической формации к другой осуществляется в результате социальной революции, в ее основе — конфликт между производительными силами и производственными отношениями. "На известной ступени своего развития, — читаем мы у Маркса, — материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции" [22, т.13, с.7]. Движущей силой этого качественного скачка в развитии общества, согласно марксистскому учению, выступает классовая борьба.

Смена общественно-экономических формаций происходит с естественно-исторической необходимостью. Ни одна из них не сходит с исторической арены прежде, чем разовьются (и будут исчерпаны) все ее сущностные силы. Общество, в понимании Маркса, "не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами" [22, т.23, с.10]. Но это, похоже, касается человеческого общества в целом, всемирной истории. Естественно-историческая логика развития отдельных обществ и стран не столь жесткая. Здесь возможны различные отступления: сокращение каких-то закономерных этапов развития и даже, при умелом использовании исторического опыта ушедших вперед наций, минование (прохождение в иных формах, с меньшими издержками) определенных общественно-экономических формаций. В данной связи Ленин отмечал, что "при общей закономерности развития во всей всемирной истории нисколько

ко не исключаются, а, напротив, предполагаются отдельные полосы развития, представляющие своеобразие либо формы, либо порядка этого развития" [21, т.45, с.379]. Не столь однозначно, впрочем, и формационное членение всемирной истории. В этом плане показательна самим Марксом поставленная проблема азиатского способа производства [22, т.13, с.7; т.23, с.88; т.26, ч.III, с.438 — 439]. Органически вписать ее в учение об общественно-экономической формации, в формационную последовательность всемирно-исторического порядка никому из марксистов так и не удалось.

Теперь, наконец, мы можем представить марксистскую формационную спираль всемирной истории, развития человечества. Надеемся, изложенное выше поможет ее понять.

Первобытно-общинный строй (первобытный коммунизм) — начальное, исходное состояние человеческого общества. Исторически оно сменяется, или отрицается, рабовладельческим строем. Рабовладельческий строй в свою очередь отрицается феодализмом, а феодализм — капитализмом. Три отрицания, три разных общественно-экономических формации. Но природа у них одна — классово-антагонистическая. По этой причине они составляют первое (диалектическое, полное) отрицание. Первобытно-коммунистическая сущность исходного состояния человечества превращается в свою противоположность только в результате этого исторически триединого отрицания. На смену капитализму, а вместе с ним, через него и классово-антагонистическим формациям вообще приходит коммунизм. Это — второе отрицание, отрицание отрицания. Этим заканчивается большой, всемирно-исторический виток спирали, развитие достигает своего исходного пункта. Происходит возврат якобы к старому, т.е. первобытному коммунизму с его бесклассовостью, коллективным владением средствами производства, самоуправлением, но, разумеется, на неизмеримо более высокой, особенно технологически, основе.

Образ спирали в марксизме — образ прогресса, бесконечного поступательного развития общества по (спирально-)восходящей линии. Коммунизмом история ни в коем случае не заканчивается. Спираль истории будет раскручиваться и дальше. С коммунистического общества, как полагал Маркс, начнется "подлинная история" человечества. До коммунизма все развитие человеческого общества — лишь "предыстория".

Коммунизм для Маркса — это "царство свободы", в котором гармоничное и всестороннее развитие человека, его природы станет высшей (самодостаточной и самоцельной) исторической ценностью общества [22, т.26, ч.II, с. 123].



5. КОВАРИАНТНАЯ МОДЕЛЬ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ

Ковариантность — сущностная характеристика еще одной попытки понять историю, определить направление ее течения. Достаточно полно и, главное, проблемно она представлена Карлом Ясперсом.

Впрочем сам термин "ковариантность" в ясперовской концепции истории не фигурирует. Здесь его эквивалент — "осевое время". Но в обоих случаях речь идет об одном и том же — о независимом, многовариантном и одновременно совместном, параллельном развитии. Можно сказать даже так: осевое время — суть, сердцевина ковариантности в истории, или так: метапаттерн ковариантности удачно репрезентируется концепцией осевого времени.

Осевое время истории

К. Ясперс (1883 — 1969) не первый, кто обратил внимание на отрезок мировой истории между 800 и 200 гг. до н.э. В него напряженно вглядывалось не одно поколение историков. Многих он привлекал, да и привлекает своей необычностью. Право же, удивляться есть чему. Одновременно и притом независимо друг от друга в трех культурных центрах того времени: Китае, Индии, Греции — начались практически однотипные исторические изменения.

Вот только некоторые характеристики той необычной эпохи: потрясение всех прежних жизненных основ или устоев, субстанциальное беспокойство, душевное смятение, устремленность к пределам жизни и мира в целом, духовное подвижничество, социально-преобразовательный энтузиазм; острое ощущение хрупкости и надломленности человеческого бытия, близости какой-то катастрофы, мирового хаоса и одновременно единый порыв, общее стремление овладеть ходом событий, наладить нормальную человеческую жизнь, дать ей смысл и историческую перспективу, известная центробежность повсеместно введущихся дискуссий*, духовная расщепленность борьбы мнений, убеждение друг друга в "своей" истине, в "своем" опыте, в "своей" правоте и подспудная, во многом неосознанная тяга к единству, внутренней целостности, духовному братству, глубинному (истоки, конечные цели) взаимопониманию.

"...Человек, — пишет Ясперс, — осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира" [43, с.33], Говоря о человеке вообще как таковом, о его эпохально-исторических деяниях и начинаниях в осевое время, Ясперс, разумеется, имел в виду не всех людей, не все общество и даже не его большинство. Тогда не могло быть и не было такой идентификации с духом времени (как ее

* Сократ, например, мог вступить в философскую дискуссию или беседу со всяким, кто попался ему на пути. Такое "общительное" было время.

нет, кстати, и по сей день, сегодня — в эпоху массовых движений, массового производства, массовых обществ). Разрыв между вершинами человеческого духа ("человек") и его социально-массовым окружением в осевую, или ковариантную, эпоху был огромным. Но было в ту эпоху то, что этот разрыв как бы преодолевалось, сокращало. Была некая критическая масса творчески мыслящих и практически изобретательных людей, с одной стороны, и определенная предрасположенность, готовность и восприимчивость к новому остальной массы населения — с другой, и успехи одного (творческого, изобретательного) человека косвенным образом становились достоянием всех людей. Ситуация улучшалась в целом, по отношению ко всей массе населения.

В широком мировоззренческом плане период между 800 и 200 гг. до н.э. был переходом от мифа (имагинативной реальности) к логосу (разумной или рациональной реальности), от недифференцированно коллективного к ярко выраженному индивидуальному авторству, от генетически-повествовательного "откуда", "от кого" к субстанциально-сущностному "почему", от бессознательного, слепого следования прошлому и его традиции к новациям и конструктивизму настоящего, к решительной открытости будущему, неисчерпаемому богатству его возможностей.

Своеобразным символическим воплощением этого перехода стали философы. Осевое время знаменательно рождением философов — людей, отважившихся искать опору в самих себе, решившихся "противопоставить себя всему миру". В лице философа, внутренне возвысившегося "над миром и над самим собой", человек устремляется к Человеку, поднимается — и во многом — до Человека.

Осевое время выражает и украшает целое созвездие философов: Конфуций и Лао-цзы в Китае, создатели Упанишад, Будда в Индии, Заратустра в Иране, пророки Илия, Исая, Иеремия и Второисая в Палестине, Гомер, Парменид, Гераклит, Платон и другие в Греции. Все они очень разные, не похожи друг на друга, но в то же время едины в своем выходе за пределы индивидуально-эмпирического существования, в стремлении понять и определить свое место в "целостности бытия". Беспокойная философская мысль заставляла их много путешествовать, общаться с другими (иные культуры и цивилизации) людьми и искать, искать, искать надлежащее место, подходящие условия для практического воплощения этой своей мысли в жизнь.

Маркс был не совсем точен, когда писал, что прежние философы лишь различным образом объясняли мир, тогда как нужно было изменить, переделать его. Жизнепреобразовательное устремление, не игнорирующее, естественно, объяснение, наоборот, реализуемое через объяснение, никогда не покидало философию, философов. Иначе как объяснить неутомимые странствия Конфуция с целью найти правителя, который бы последовал его советам, или смелые, хотя и безуспешные, попытки Платона убедить сиракузских тиранов жить по законам его "Государства".

С 800 по 200 гг. до н.э. была заложена, как пишет Ясперс, "духовная основа человечества" [43, с.52], определившая все его последующее развитие. К ней общество прикидало, ею оно вдохновлялось в самые творческие, "ренессансные" моменты своей истории. В этом плане не исключение и современная научно-техническая эпоха: в ее глубине по-прежнему теплится огонек того, осевого времени.

Осевая "духовная основа человечества" — это прежде всего сам человек в его "духовной открытости миру" [43, с.53]. Он, пожалуй, самый убедительный продукт осевой эпохи с ее непревзойденным пока скачком, или прорывом, в бытие как подлинное, истинное существование, как сокровеннейшую суть всей событийной канвы жизни. Главное измерение духовной открытости человека осевого времени — универсальность, переходящая в трансцендентность. Иными словами, это непрестанное и теоретическое, и практическое расширение границ индивидуально-человеческого существования, помноженное на желание, проективную потребность знать: а что же дальше? Что там, за горизонтом? Это устремленность к пределам и искушение, дерзкая попытка превзойти их. Здесь также просматривается и потребность иметь над собой нечто более высокое и совершенное, чем "человеческое, слишком человеческое".

Объяснение причин осевого времени

Характеристика осевого, или ковариантного, времени, положившего начало историческому единству мира, не может быть полной, если не ответить на вопросы: в чем его причина, чем, какими обстоятельствами оно вызвано, как понять одновременность его начала в разных частях света? Ясперс рассматривает и последовательно исключает ряд соответствующих объяснений.

Объяснение первое: осевое время в трех культурных центрах последнего тысячелетия до н.э.: Китае, Индии, Греции — покоится на внутреннем субстанциальном единстве народной жизни, на некоем едином порыве всего человеческого бытия. Ясперс справедливо полагает, что это не объяснение, а лишь описание тайны. Такое же описание немецкий философ видит и в попытке свести причину осевого времени, его одновременность к действию таинственных законов, какой-то высшей духовной потенции. Еще одно объяснение: однотипные изменения, т.е. "изменения одинакового рода и в одинаковом направлении", претерпевают все поколения, все народы. Такое объяснение, полагает Ясперс, носит по сути биологический характер, к тому же оно игнорирует тот факт, что на путь осевого времени в 800 — 200 гг. до н.э. стало не все человечество, а лишь его небольшая часть и только в трех местах, культурных центрах земного шара.

Из всех известных объяснений осевого времени наиболее привлекательна для Ясперса гипотеза Альфреда Вебера. Суть ее в том, что одновременность и единообразие осевого времени были следствием вторжения в евроазиатский мир кочевых народов из Центральной Азии. В конце третьего тысячелетия до н.э. их завоевательный вал докатился до Европы и Средиземноморья, в конце второго тысячелетия до н.э. они появились в Китае, около 1200 г. до н.э. достигли Ирана и Индии. Центральноазиатские кочевники завоевали государства в этих регионах, покорив древние культуры. Это впервые открыло много нового традиционному замкнутому и инерционному мировосприятию покоренных народов: хрупкость и негарантированность человеческого бытия, трагическое и одновременно героическое сознание, непредсказуемость и авантюризм связанной с лошастью "дали мира".

Однако и в гипотезе А.Вебера Ясперс находит много изъянов. Главный из них — неспособность объяснить творческие, созидательные импульсы осевой эпохи. Многие остаются непонятным, тайной, например: война, кровь, трагедия и ... творчество. Гипотеза Вебера этого не объясняет. Кроме того, гипотеза Вебера страдает неполнотой: за ее бортом остается много непосредственно относящихся к ней фактов. Так, Палестина не подвергалась нашествию кочевников из Центральной Азии, хотя ее вклад в "духовное созидание осевого времени" трудно переоценить. Далее, эпос — отражение трагического и героического сознания появился в Китае только в первые века н.э., т.е. гораздо позже той эпохи, которая отмечена активной исторической деятельностью кочевых народов Центральной Азии. Наконец, на сомнения наталкивает и продолжительность инкубационного периода (более тысячи лет) между вторжениями кочевников в евроазиатское пространство и началом осевого времени.

В ряду объяснений оси мировой истории заметное место занимает концепция божественного вмешательства. Она подкупает своей простотой и убедительностью, но в основном тех, кто не привык копаться в аргументах, искать эмпирического подтверждения дорогих для них идей. Ясперс отвергает данную концепцию. "... Это было бы, — пишет он, — не только *salto mortale* из сферы познания в сферу видимости познания, но и непозволительной навязчивостью по отношению к божеству" [43, с.48].

Таким образом, осевое время, его начало и параллельную одновременность объяснить нельзя, все попытки сделать это кончаются неудачей, негативным результатом, тайна оси мировой истории остается неразгаданной. Но у Ясперса свой взгляд. Удивление перед загадкой, тайной, считает он, уже само по себе плодотворно, являясь источником дальнейшего исследования и помогая "посредством наибольшего знания достигнуть подлинного незнания" [43, с.48].

Неудача с адекватным объяснением осевого времени, по Ясперсу, не останавливает процесс его философско-исторического осмысления. Она лишь смещает или переключает внимание с поиска причины на выявление смысла. Надо сказать, что в этом исследовательском ходе, логическом сдвиге, Ясперс не одинок. Еще М.Шлик отмечал, что "задача науки заключается в "погоне за истиной", задача философии заключается в "погоне за смыслом". Нет специфически "философских проблем"; задача философии — искать смысл всех проблем и их решений. Ее следует определить как деятельность *по отысканию смысла*" [39, с.366].

Итак, каков смысл осевого времени истории, что оно значит для нас? Во-первых, эмпирическая очевидность осевого времени, полагает Ясперс, с определенностью подтверждает веру людей в единство истории, человечества. Прецедент духовного единения людей в 800 — 200 гг. до н.э., принадлежавших к разным, по существу не соприкасавшимся культурам и цивилизациям, позволяет (можно даже сказать "заставляет") думать о сохранении такой возможности и в последующие периоды человеческой истории, включая, разумеется, и современную эпоху с ее множасьимися контактами между странами, народами, культурами, простыми людьми, наконец. В данном плане перспективы на будущее кажутся еще более богатыми и обнадеживающими.

Надо заметить, что возможность повторения атмосферы, дерзновенных духовных устремлений осевого времени индуцируется не только глубинными, коренными связями истории, но и тем, что мы настойчиво, заинтересованно и напряженно думаем в этом направлении. Не будет отступлением от истины сказать, что возможность входит в историю в том числе и через человеческую мысль о ней. Возможность, равно как и мысли о ней, — вполне реальные или законные элементы истории. Тем более истории, испытываемой на смысл, а не на объяснение.

Во-вторых, ось мировой истории значима для нас тем, что она "как бы *призывает нас к безграничной коммуникации*" [43, с.49]. В сокровенных, сущностных глубинах человеческого общества как социального организма лежат предельные и самые надежные основания для универсальной коммуникации людей. Если верно, что сущностные глубины общества формируются его "ушедшей в основание" историей, то осевое время и было той историей, которая предопределила сущность и возможность всей последующей человеческой коммуникации.

Безграничная, т.е. ничем искусственно не сдерживаемая, коммуникация позволяет людям видеть и понимать друг друга, а через это и самих себя, свои внутренние Я, их историческую и собственно человеческую размерность. Она позволяет, как пишет Ясперс, "совершить прыжок вдаль", избавиться от узости и ограниченности занимаемого исторического места (пространства и времени), а особенно от самообмана, высокомерия и фанатизма, притязаний на исключительность, в том числе богоизбранность и богоносность.

Истины в последней инстанции нет, так как в качестве этой инстанции выступает человеческая коммуникация. А она является последней только в одном смысле: другой, более совершенной и адекватной инстанции в мире просто нет. Коммуникативность и, конечно, предметность — две неразрывные стороны, координаты любой (исторической) истины. Вовлеченность в коммуникацию делает людей равными перед лицом бесконечности, в поисках Истины, Абсолюта. И если Истина в своей полноте так никому и недоступна, то единство людей, единство истории на пути к ней вполне достижимо. Порыв, стремление к Истине формирует несущие конструкции этого единства.

Наконец, в-третьих, значимость, или смысл, осевого времени связана с его известной духовной эталонностью по отношению ко всему последующему развитию, к событиям и перипетиям других времен, периодов, эпох. Но покоряющее сочетание сурового величия, творческой ясности, глубины смысла, размаха устремленности к новым духовным горизонтам в осевое время не перечеркивает ценности событий и явлений более позднего времени, поскольку у них своя историческая самодостаточность, оправданность и последовательность. Вообще последующие явления не могут быть однозначно хуже или, наоборот, лучше предшествующих. Зависимости подобного рода устанавливаются отдельно в каждом конкретном случае.

Осмысляя осевое время, трудно удержаться от некоторой предвзятости по отношению к более поздним феноменам. Однако ее масштаб, фон имеют свое преимущество — они убедительно оттеняют "то

действительно новое и по-новому великое, что не относится к осевому времени" [43, с.50]. Скажем, нас интересует толкование проблем совести у Августина и не в последнюю очередь потому, что они были чужды "осевому" сознанию греков. На фоне ясного, холодно-здорового мировоззрения античности индивидуальность, трепетность и "замутненность" феномена совести воспринимаются действительно как нечто свежее и оригинальное.

Осевое время и единство истории

Осевое время — не просто определенный период в истории человеческого общества. Это в прямом смысле ось, вокруг которой с некоторого времени вращается вся история. Как и любое другое вращение, осевое вращение истории носит структурообразующий характер, превращает хаос в космос, действуя сразу в двух тесно связанных между собой планах: онтологическом и гносеологическом, т.е. в смысле истории как некой объективно устанавливающейся целостности и в смысле истории как картины целостного познавательного освоения всей социальной реальности, всего общественного развития.

Отношение к целостности, единству истории всегда было и остается неоднозначным. Таково оно и у Ясперса. Он отдает себе полный отчет в том, что "универсальный во всемирно-историческом смысле параллелизм", всеохватывающий характер единичной данности (когда в одном как бы отражается все, когда единичное напрямую выходит на исторически всеобщее) существовал только в осевое время, притом только в трех культурных центрах с неизбежно ограниченными в отношении остального мира интегративными возможностями, силами притяжения. Задачу собрать вокруг себя, включить в орбиту своего влияния весь мир им удалось решить лишь отчасти, на короткое, собственно осевое время. В дальнейшем исторические пути развития этих трех центров, или миров, вновь расходятся.

Ограничения у целостности истории не только временные, но и пространственные. Возникновение высоких культур, по Ясперсу, охватывает лишь узкую полосу земли от Средиземноморья до Китая длиной около четверти земной поверхности, а шириной меньше ее двенадцатой части. Образовалось нечто вроде цепи, островков света в безбрежном море первобытности, варварства, исторической заторможенности.

И в принципиальном, теоретико-методологическом понимании единство истории недалеко ушло от чисто проблемного осмысления. "В попытке постигнуть единство истории, — пишет Ясперс, — т.е. мыслить всеобщую историю как целостность, отражается стремление исторического знания найти свой последний смысл" [43, с.264]. Но он-то и недоступен, оставаясь во многом чем-то запредельным, какой-то трансцендентной реальностью. Без этой трансцендентности (не "знаниевой" по определению) история в целом не складывается. Однако сумма отдельных, частичных единств (пространственная замкнутость нашей планеты, всеобщая способность понимания, общность человеческой природы, вера в единого Бога и т.д.) на это целое только намекает. Тем не менее стремление к всеобъемлющему пониманию истории как некоего единства составляет стержень фило

софской рефлексии над историческим бытием человека. Понятно, что без того или иного единства, без самой его идеи история распадается на ряд случайных, внешних относительно друг друга эпизодов, ничего не значащих и ни к чему особенно не ведущих. Единство истории, по удачному замечанию немецкого мыслителя, является тем, что не может быть увидено, но внутри которого мы только и можем видеть [43, с.268]. Это единство делает открытым и перспективным каждый конкретный акт исторического познания.

В свете сказанного интересна ясперовская ("осевая") схема мировой истории. Именно в ней заключено объяснение (естественно, одно из возможных) единства истории. Ясперс предлагает выделить четыре периода в человеческой истории: прометеевскую эпоху (возникновение речи, появление орудий труда, пользование огнем); эпоху великих культур древности (письменность, государственность, магическая религия и т.д.); осевую эпоху (формирование человека в его духовной открытости миру); эпоху науки и техники (мир как единая сфера общения, действительно мировая история). Далее эти же эпохи перестраиваются автором в новую схему мировой истории — в так называемые два дыхания. Первое охватывает прометеевскую эпоху, или доисторию, великие культуры древности и осевое время. Второе начинается с эпохи науки и техники, или второй прометеевской эпохи, и, как предполагает Ясперс, быть может, приведет "к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека" [43, с.53]. В целом история, по Ясперсу, — это процесс, совершающийся между истоками и целью. Истоки — "создание человека", цель — "вечное царство душ".

Перспектива второго осевого времени

В мировой схематике, предложенной немецким мыслителем, наибольший интерес для нас представляет ожидание второго, нового осевого времени, как будущего, которое естественным образом дополняет и приподнимает прошлое в нашем настоящем, как цели истории, без которой не развиваются, напротив, загнивают, теряют силу, выдыхаются и ее истоки.

В наши дни надежда на новую осевую эпоху обретает, кажется, все черты реальной исторической перспективы. Во всяком случае условия и предпосылки их конституирования становятся все более различимыми. Разумеется, не все повторяется, многие аналогии с первым осевым временем теряют свою силу, естественность и убедительность. Рассмотрим, например, параллелизм. Исторической его предпосылкой в первое осевое время была независимость, известная автономность в развитии трех культурных регионов земного шара. Современный мир совсем другой — взаимозависимый, единый, в прямом смысле глобальный, насквозь пронизанный средствами массовой информации и другими формами коммуникации. Нет былой изолированности, независимости, самостоятельности. Конечно, и современный мир состоит из очень разных, по-своему уникальных культур и цивилизаций. Но формой их предполагаемого осевого единства будет скорее всего не "параллельная независимость", которая уже сегодня ставится под сомнение тем, что можно было бы на

звать взаимоиндуцированием — во многом неосозанным, спонтанным, стихийным — радикальных социальных преобразований в различных точках нашей планеты. Если в такой ситуации и сохраняется какая-то независимость, то только в том, что у всех этих преобразований есть и свои, местные, специфические условия и причины.

Глобальный, взаимозависимый мир таит в себе одну, исторически очень неприятную опасность. "...Если все прежние периоды кардинальных преобразований были локальны, могли быть дополнены другими событиями, в других местах, в других мирах, если при катастрофе в одной из этих культур оставалась возможность того, что человек будет спасен с помощью других культур, то теперь все происходящее абсолютно и окончательно по своему значению. Вне его нет больше ничего" [43, с.154]. Теперь мы все действительно в одной лодке.

Не столь глубоко изменены нашим временем другие предпосылки будущей осевой эпохи. В данном плане менее всего "осовременилось" ощущение надвигающейся катастрофы — процесса субстанциального, опрокидывающего все прежние основы, формы и ценности жизни. Мы, видимо, находимся сейчас в "кризисном предбаннике" этой катастрофы. И хотя ее зловещие предзнаменования появились перед человечеством сравнительно недавно, для наиболее проницательных умов здесь многое, если не все, уже давно было ясно; правда, в терминах более мягких: кризиса цивилизации вообще (Руссо), "заката Европы" (Шпенглер), "запада культуры" (Пастернак) и т.д.

В центре осевой эпохи, равно как и ее предпосылок, несомненно, стоит человек. В этом отношении наше время уже отягощено немалым взрывчатым материалом. Основы духовной сущности человека, заложенные еще первым осевым временем, похоже, "поизносились". Человек опять на перепутье, он подавлен техникой, духовным и душевным регрессом, связанным с ней, "размазан" массами, которые стали теперь решающим фактором исторических событий. Затронута и приведена в движение сама "субстанция человеческой природы", тогда как вся предшествующая история ее практически не затрагивала или затрагивала незначительно.

К однозначно "осевым" следует отнести и такую предпосылку, как сомнение, сомнение в вере. "Оно, — подчеркивает Ясперс, — превратилось в брожение, охватившее все население земного шара" [43, с.145]. Неверие, нигилизм, свойственные народу, превращают его в массу — нечто однородное и квантитативное, обреченное на пропаганду и манипулирование. В нигилизме как господствующем типе мышления таится опасность предать забвению историю человечества "от Гомера до Гёте", пренебречь наследием прошлого, начиная с осевого времени. Сомневаясь в вере, выступая против нее, нигилизм сам оказывается худшей разновидностью веры — слепой верой. Верой в необходимость жить без утешения и надежды, сурово и беспощадно, без трансценденции, в рамках всецело посюстороннего гуманизма. Верой в упущение, в то, что во всех бедах виноваты, несомненно, внешние обстоятельства, кто-то (немцы, евреи) или что-то (капитализм, марксизм, либерализм).

Рассмотренные предпосылки можно было бы назвать и элементами нового осевого времени, если бы не одно "но" — отсутствие пол

ноты, т.е. разрыв между деструктивной и конструктивной частями, сторонами осевого времени. Мы уже разрушаем, но еще не создаем по-осевому вечное, исторически непреходящее. Это — состояние, или стадия, подготовки к тому, чтобы стать по-настоящему людьми, хотя и на другой основе, на времена Конфуция, Лао-цзы, Будды и Сократа.

Великая, дерзновенная цель — "превратиться в настоящих людей" уже обозначилась на нашем историческом горизонте. В ней надежда и забота об успешном продвижении по пути строительства достойного человека мира, превращения человека в Человека. "Стать подлинным человеком — это смысл истории" [43, с. 199] — таково самое глубокое убеждение Ясперса, мыслителя и общественного деятеля.

Данное видение общественного развития наиболее полно отвечает дисциплинарно-исследовательскому статусу философии истории. Прошлое, да и настоящее постигается в ней лишь в перспективе, свете будущего. "Без осознания будущего, — справедливо замечает Ясперс, — вообще не может быть философского осознания истории" [43, с.155]. История как целое, целостность истории — собственный, специфический предмет философии истории, непременно включает будущее и человеческие цели в нем.

Осевое время и трансценденция

Продолжим рассмотрение "осевого времени", его прошлого и будущего, опираясь на опыт его "послеясперовского обсуждения [1, 55]. Опыт богатый, но особых открытий он не принес, только заметно сместились акценты: осевое время определяется чаще всего как эпоха трансценденции. Но это было и у Ясперса: "Человек не может утратить ощущение трансцендентности, не перестав быть человеком" [43, с.231]. Тем не менее нельзя не признать оправданным внимание к трансценденции, попытки ответить на вопросы: что это такое? Как ее понимать?

Богооткровение (Бог) и нравственно-метафизический мир, схожий по модусу бытия с платоновскими идеями, — таковы две наиболее распространенные трактовки трансценденции в контексте осевого времени. Две трактовки, две традиции: иудео-христианская и грекоримская, которые в западной культуре являются ведущими.

Эвристичность этих традиций в осмыслении трансцендентности осевого (и не только осевого) времени несомненна. Вместе с тем ими так много занимались и занимаются, они так плотно исследованы, что не покидает ощущение какой-то исчерпанности. И дело здесь не только в возможностях самих этих традиций, но и в разрешающей силе средств, с помощью которых, через которые к ним подступаются. Ограничения есть как со стороны традиций, так и со стороны средств. А это позволяет утверждать, что исчерпанность названных традиций относительна — применительно к средствам (формам, путям, методам) их "вычерпывания". На нынешнем (прежде всего методологическом), уровне научного познания большего эти традиции уже, видимо, не дадут. Будет достигнут новый, более высокий уровень — появятся и новые возможности. Пока же важен сам поиск путей подхода к такому уровню, наработка соответствующего материала.

Напомним, что обычно понимают под трансценденцией. Это то, что находится за рамками данного, наличного, что за пределами — в

принципе или на каком-либо этапе развития; то, что недоступно познавательному опыту, научному объяснению; это априорные фундаментальные принципы, лежащие в основе человеческой деятельности, некая глубинная координата человеческого бытия, нечто недостижимо совершенное, благородное, чистое; это также идеалы, ценности и надежды нашей бытийной устремленности в будущее и многое другое.

Как нетрудно видеть, главное в трансценденции — запредельность, запредельное. Бог, мир идей в смысле Платона — яркие примеры этой запредельности. Яркие, но далеко не однозначные. Проблематично прежде всего их отношение к тому, что "запределивается". "По образу и подобию" (Бога), "причастность" (миру идей) — формулировки, покоряющие воображение, но не логику. Ибо последняя говорит нам, что если устанавливается связь (не важно какая) с запредельным, то значит в какой-то мере преодолевается сама эта запредельность. Связь — мостик, выстраиваемый из вполне конкретного материала. Его название секрета не составляет, это — возможность.

Любая трансценденция по-настоящему работает лишь в поле реальных возможностей. Иначе говоря, она действительна настолько, насколько подтверждена, означена исторически открывающимися возможностями. Как правило, возможности выступают не поодиночке, а сразу семейством, веерно, целым спектром. Трансценденция опирается в первую очередь на так называемые абстрактные возможности, возможности, составляющие горизонт человеческого бытия. Трансцендентное, запредельное совпадает в действительности (в рабочем состоянии) с пределом возможностей: человеческих, общественных, природных.

Выходя за этот предел, трансценденция сужается до своего буквального смысла, становясь и в самом деле буквой (бесплотной мечтой, маниловщиной), тем, что, как говорится, светит, да не греет. Впрочем, и не светит, если разобраться. Если такая трансценденция станет реальностью, она просто ослепит человека, а ослепленность — та же тьма, невидимость.

Трансценденция — это своеобразная планка высоты, которую пытается взять своей жизнью человек. Если она заведомо недостижима, пропадает всякое желание ее покорять, вообще прыгать. Над человеком всегда должно быть некое начало — более высокое и благородное, нежели он сам, чтобы человек тянулся, духовно рос, постоянно совершенствовался. Иначе ему грозит опасность не только не продвинуться вперед, но и просто не состояться как человеку, соскользнуть на путь деградации своих исходных (не таких уж и плохих) качеств и свойств. Реализованная цель всегда грубее и ниже цели замысленной: берите повыше и получите не более того, что нужно, что как раз вровень с жизнью. Снижая цель, мы на выходе будем иметь еще большее снижение уровня и качества результата.

Представленное выше понимание трансценденции легко накладывается на нравственность, моральную сферу человеческого бытия. Мораль трансцендентна в нескольких смыслах: по отношению к эмпирическому, повседневному существованию человека (она как бы над ним, на высоте идеала); по отношению к индивидуальному Я (мораль всегда выводит его на других, в жизненный мир МЫ (естест

венно, не в буквальном смысле). Выход Я в МЫ происходит на "территории" человеческой совести. Наконец, мораль трансцендентна как должное по отношению к сущему (реально разворачивающейся жизни).

По аналогии с религиозной (Бог) и эйдетической (идеальный мир Платона) формами трансценденции мораль часто представляют как особый универсум. И возражать против этого не стоит. В сочетании "морали" с "универсумом", в "моральном универсуме" нет ничего необычного и некорректного. Мы, однако, стараемся не употреблять это выражение, поскольку в нем есть один сомнительный оттенок, одна спорная смысловая ассоциация, а именно: обособленность, выделенность, субстанциальность. Как будто мораль есть самостоятельное, над человеком и обществом вознесенное царство. В действительности ситуация здесь иная.

На наш взгляд, определяющее качество морали — долженствование. Мораль — сфера должного. Статус ее бытия интенционально-должный. Поясним сказанное на конкретном примере. Где и как существует совесть (пожалуй, сердцевина морали)? Вряд ли кто сомневается в том, что у нее есть своя онтология. Совесть жива тем, что мы ведем себя, совершаем какие-то поступки, мыслим в предположении, надежде и ориентации на то, что она есть, существует или непременно должна быть (в данном случае это одно и то же). Аналогично обстоит дело и с другими морально-этическими образованиями: достоинством, честью и т.д. Они существуют благодаря нашей устремленности, нашей направленности (интенциональности) на них, потому что мы в них жизненно заинтересованы, потому что без них немислимо человеческое существование.

Но возникает ассоциация, вводящая в заблуждение, хотя она, впрочем, естественна для языка (но не для концепции, которая здесь излагается). Ассоциация следующая: выражения "направленность на...", "устремленность к...", "заинтересованность в..." и т.п. обычно требуют объекта, в который они "упираются". По-другому, видимо, нельзя обозначить полное и поэтому реальное действие. Если внимание или желание, или надежда направлены на что-то, то значит это "что-то" уже дано, существует. Как не бывает беспредметных, безобъектных действий, так нет этой беспредметности и в случае морали: во-первых, потому что моральные действия суть всегда особая сторона, специфический аспект практических и умственных действий людей, а во-вторых, потому что предметность фиксируется и в рамках этого специфического аспекта, в собственно моральном действии, но только в этом случае она интенциональна.

Интенциональная предметность, интенциональность — должное бытие, бытие должного. Это не просто предмет в единстве с деятельно-волевой направленностью на него, не просто устремленность или направленность как таковая. Это — предмет, конституируемый самой направленностью на него, совесть, задаваемая внутренней ориентацией на нее, смысловая структура такой (из самого субъекта исходящей) ориентации.

Чем сильнее и полнее данная ориентация, тем глубже и вернее совесть (любое другое моральное формирование, мораль в целом). Здесь нет предзаданных рубежей. Мы их устанавливаем сами, нашей

собственной активностью, а точнее, они открываются нам как горизонты нашей жизненной активности. Именно горизонты и именно нашей, а не, скажем, моей, вашей, вообще индивидуальной жизненной активности. Это обуславливает и возвышенный, идеальный (от "идеала") характер моральных требований. Они — постоянно уходящий горизонт для всего общества, не говоря уже об отдельном человеке. Впрочем здесь не должно быть противопоставления. Мораль — это форма идентификации человека с обществом, человеческая мера общественного и общественная мера человеческого.

В идеальности моральных установлений — еще одно измерение их трансцендентности. Эти установления, правда, не за пределами, а на пределе — данного, налично-жизненного. Их трансцендентность — в расхождении, несовпадении идеала с действительностью, в притягательности нравственного совершенства для человека. Самое яркое выражение трансценденции открывается перед нами в главном мотиве всего морального долженствования — стать и быть человеком, расти в человеке Человека, покорять все новые и новые вершины совершенства.

Подводя итог выполненному анализу, необходимо сказать, что ковариантный метапаттерн истории, аналитически выверенный концепцией осевого времени, оказывается накрепко привязанным к человечески-трансцендентной определенности морали, нравственности. Бытийный статус морали — интенционально-должный, что несколько не ослабляет ее насущности и неременное™ в человеческой размерности исторического развития общества.

Новое (второе) осевое время, если, конечно, ему суждено прийти, несомненно будет временем человека как действительно морального во всех своих проявлениях существа.



6. АЛЬТЕРНАТИВНО-РИЗОМНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Метапаттерн ризомы занимает особое место в ряду метапаттернов истории. Он появился как прямая противоположность, альтернатива всем известным мировоззренчески-методологическим "призмам" исторического познания, как протест против всяких паттернов, а тем более с приставкой "мета". Но, как это часто бывает, низвержение прежних подходов само обернулось утверждением нового подхода. В протесте против всех метапаттерновых подходов постепенно вызрел новый — ризомный метапаттерн истории.

Постмодернизм: общая идея

Некоторые авторы даже называют точную дату его рождения — 1968 г., время студенческих волнений в Париже. Впрочем на этот счет есть и другие мнения. Так, А.Гойнби полагает, что постмодернизм, представляющий новый исторический цикл западной цивилизации, ведет свой отсчет с 1875г.

В данной связи интересную хронологию предлагают Х.Агнес и Ф.Ференц. В истории послевоенной Европы они различают три поколения: экзистенциалистское с зенитом в начале 50-х годов, "отчужденческое", или поколение отчуждения, пик которого пришелся на 1968 г., и постмодернистское (80-е годы — пик еще впереди) [45, с. 136].

Сам по себе постмодернизм — явление неопределенное, размытое, с неясными мировоззренческо-методологическими установками, с плохо просматриваемыми сюжетными линиями и другими подобными характеристиками. Его нередко отождествляют с авангардизмом, даже неоавангардизмом, что вызывает возражение тех, кто называет эти же феномены модернизмом. Одни видят в постмодернизме современные высокие технологии, а другие — прямо противоположное — конец всякого технологизма и его идеологического — выражения технократизма, наступление эпохи экологов, "зеленых", альтернативников, натуропатов.

Скорее всего, постмодернизм — это какое-то настроение, состояние ума, в первую очередь творческой интеллигенции, интеллектуальной элиты, а затем уже и широкой культурной общественности. Ю.Хабермас назвал его эмоциональным течением, проникшим во все поры современной интеллектуальной жизни. Упоминавшиеся уже Х.Агнес и Ф.Ференц выражают суть постмодернизма как общего культурного движения одной фразой: "Все пойдет". То есть можно протестовать против всего и вся или, напротив, со всем соглашаться, можно чувствовать себя непринужденно в любом обществе или, наоборот, страдать от одиночества, некоммуникабельности, общей неуютности бытия. На наш взгляд, вполне постмодернистскими являются также слова одного литературного героя "Ничто не слишком!". У.Д.Баннард называет постмодернизм бесцельным, аморфным, всеядным, горизонталь

но структурированным, патологически популярным явлением современной культурной жизни*.

Основные черты модернизма

Определений постмодернизма предложено много, и они — разные. Но явно или неявно их объединяет одна мысль: постмодернизм — это резко негативное отношение к модернизму, т.е. новоевропейской рациональности, стилю, дискурсу, культуре, восходящим к эпохе Просвещения. Поэтому постмодернизм называют еще постпросвещением. Разумеется, как всегда, есть и другие точки зрения. Некоторые авторы представляют постмодернизм в качестве последней стадии модернизма или, по примеру Ф.Джеймсона, как "логику культуры позднего капитализма".

Принимая во внимание сказанное, рассмотрим отдельные особенности модернизма — исторической предтечи постмодернизма. В качестве общекультурной доктрины просвещения модернизм привычно ассоциируется в нашем сознании с XVII в., и это понятно. Европейский XVIII в. — эпоха Просвещения. Расцвет Просвещения был одновременно и расцветом модернизма, его принципов, ценностей, норм, идеалов. Однако ни одно историческое явление не исчерпывается расцветом. Модернизм выходит — и далеко — за рамки XVIII в. Он значимо присутствует как в предшествующем, так и последующем культурно-историческом развитии вплоть до наших дней, конца XX в.

У модернизма мощная корневая система, по крайней мере в европейской культурной традиции. Его истоки лежат в античности, греко-римском мире. Исторически древнегреческая культура выработала понятие человеческого разума — центральное для модернизма. С помощью разума и наблюдения (созерцания) древние эллины искали и по-своему находили общую, вневещную гармонию — сущность во всем существующем. Наиболее яркое тому подтверждение — древнегреческая атомистика, которая была одной из первых (если не первой) попыткой объяснить — умозрительно, рационально — переход от Хаоса к Космосу, притом всеохватным образом: в большом и в малом, в едином и во многом, в материальном и в духовном.

Древняя Греция дала модернизму еще два ключевых для него понятия: "гуманизм" и "демократия". С первым изначально связывались утверждение ценности и достоинства человека, реализация его познавательных (истина), этических (добро) и эстетических (красота) способностей, со вторым — полагание демосных ("демос" — народ) оснований политической власти, становление социально-политической идентичности индивида.

Несомненно, важнейший фактор последующего исторического вызревания модернизма — древнеримское право с его формальным равенством, кодифицированностью и универсальной (на всех территориях, ко всем гражданам и не-гражданам) применимостью. К числу факторов или условий этого вызревания следует отнести также имперский мессианиззм Древнего Рима — идеологию, оправдывав

* Более полную семантическую картину постмодернизма см.: [7, с.109 — 136].

шую необходимость распространения и даже насаждения среди "варваров" того, что считалось цивилизованным, передовым, современным в метрополии, центре империи. Древнеримский мессианизм не ограничивался только идеологией. Были у него и другие, более привлекательные стороны и направления, включая строительство городов-крепостей и дорог в провинциях империи.

Исторические корни модернизма — также в Ренессансе, протестантской Реформации и научной революции XVI — начала XVII в. Ренессанс — это мощное, действительно эпохальное гуманистически-культурное движение, отличавшееся светлым, жизнерадостным, исполненным лучших ожиданий и надежд мироощущением. Кажется, именно тогда человек окончательно поверил в себя, в свои мироустроительные силы, в то, что нет и не может быть непреодолимых преград на пути его исторического восхождения к свободе, счастью, справедливости.

По-особому готовила модернизм протестантская Реформация. Обмирщение священного, приближение "неба" к "земле", насыщение веры рациональными доводами, аргументами "от разума", право на индивидуальное толкование Библии, личная коммуникация с Богом и пр. — все это так или иначе возвышало человека, укрепляло претензии его разума на руководство жизнью.

Научная революция XVI — начала XVII в. была переходом от схоластической к опытно-аналитической, экспериментальной науке, переходом, окончательно определившим авторитет рационального, т.е. объективного, но открываемого человеческим разумом, закона, верховенство науки, научной истины, знания как такового. Механистичность мировоззренческо-методологических идей этой науки не отталкивала, напротив, привлекала, притягивала к себе людей. Видимо, своей простотой, доступностью, известной обзорностью как истин, так и их доказательств.

Рассмотрев вкратце истоки и предпосылки модернизма, факторы его исторического становления, обратимся к анализу его зрелых черт — свойств и отношений особого, просвещенческого (новоевропейского) типа рациональности*. Лежащий в его основе разум всегда претендовал на прозрачность, естественность ("естественный свет"), простоту и, добавим, так или иначе являлся таковым. Он намеренно дистанцировался, отстранялся, уходил от "вторжений" со стороны бессознательного, от всевозможных аффектов, искажающего преломления социальных и иных факторов. Все подобные явления рассматривались им не иначе, как досадное и в общем-то искусственное искажение, затемнение его естественной, первородной чистоты. Как не вспомнить знаменитые бэконовские идолы! Для такого разума традиционной, никогда не снимаемой проблемой было его очищение от аффектов, страстей, эмоций, которые, как полагали, затрудняют доступ к истине, до неузнаваемости размывают ее лучезарный облик.

Теоретико-познавательным следствием названной прозрачности было резкое и однозначное противопоставление субъекта объекту,

* Под рациональностью вслед за А.И.Ракитовым будем понимать самодостаточную систему правил, критериев и эталонов, являющихся общезначимыми и имеющих одинаковый смысл для всех членов общества (профессиональной или этнической группы) [27, с.57].

духовного материальному. Убедительным концептуальным обобщением этого противопоставления был картезианский дуализм. Правда, абсолютное противопоставление объекта и субъекта несколько смягчалось тем, что онтологически автономный объект все же познавательно открывался столь же автономному в своем бытии субъекту. Открывался по все той же схеме, по мере очищения его от "темноты", "аффектов" и "страстей" в виде той или иной превращенности, случайности, инородности, короче, от всего того, что рассматривалось как отклонение от природы (фюсиса, по античной терминологии, "внутренней формы") объекта. Таким образом, в естественном свете разума открывалась естественность объекта. Перед нами нечто вроде всепроникающей, универсальной естественности, лишь слегка сдобренной субъект-объектным противоречием для ее же собственного развития. А если вспомнить, что фюсис объекта нередко понимался как концептуально схваченная сущность, как гипостазированное понятие, то в конечном счете все сводилось к разуму или, что то же самое, выводилось из него. В результате разуму оказывался не только ключом к открытию реальности, или естественности, но и ее источником.

Просвещенческий тип рациональности был в своей основе разумом унифицирующим (во всяком случае по методологической установке). Он не признавал общественно-идеологическую ангажированность и индивидуально-психологическую дискретность своих непосредственных носителей. В его естественном свете все эти дифференциации просто-напросто блекли, растворялись, исчезали без видимых следов, заметного остатка.

На первый взгляд, однако, кажется, что это не так, что индивидуальные различия вовсе не игнорировались разумом Просвещения. Ведь его определяющим методологическим принципом был анализ, т.е. разложение исходного материала до единиц, далее не делимых, фиксируемо устойчивых. При этом природа материала не имела значения. Так, базовыми единицами общества выступали индивиды, их устойчивость чаще всего, как, например, у А.Смита, очерчивалась эгоистическим интересом, себялюбием. Но все дело в том, что разум Просвещения не признавал за этими единицами сущностной самостоятельности, субстанциальности, он неизбежно подводил их под какие-то принципы или идеи, нивелирующие всякую индивидуальность. Истинная реальность, или субстанциальность, виделась лишь на стороне последних. В самих же индивидуальных единицах, отдельных элементах она исчерпывалась их схожестью, безликой одинаковостью, предрасположенностью к интеграции, а значит, и унификации (в пределах соответствующих предметных областей).

Применительно к обществу названная субстанциальность чаще всего выступала в виде социального контракта ("общественного договора"), опирающегося в свою очередь на естественные потребности, неотчуждаемые права и свободы человека, считавшиеся самоочевидными для любого непредубежденного ума. Иногда, как у Смита, субстанциальное единство принимало форму "невидимой руки рынка", все улаживающей, разрешающей и направляющей.

Унификалистские устремления новоевропейской рациональности принимали на стороне субъекта форму твердой убежденности, а фактически веры в то, что есть, существует в мире некое общее, все и вся

объединяющее начало. Стоит только проникнуть в механизм, подобрать ключ к исходящей от него детерминации, и все объекты станут легко и полностью обозримыми. Вся качественная мозаика сущего сводилась к одному-единственному инвариантному началу (к материи или духу, если называть только крайности), который органично, как казалось, увязывает друг с другом методологические и предметно-сюжетные параметры познавательной деятельности человека. Концептуальным выражением рассматриваемой убежденности или веры был монизм. Просвещенческий разум был радикально и невозмутимо монистическим.

Самой распространенной формой проявления всеобщего начала мира, его интегративного поля считался закон. Отсюда следует еще одна характеристика разума, определяющего просвещенческую рациональность, — его законосообразность. Разум был внутренне сориентирован на объективные универсальные законы, управляющие миром, всеми его процессами и системами, причем не только, отметим, самим по себе миром, но и деятельностью по его познавательному освоению. В этом отношении новоевропейская рациональность методико-нормативна. Главная ее методическая норма — эмпирическая подтверждаемость, или верифицируемость.

Методическая нормативность разума, подкрепляемая "врожденными идеями", априорными понятиями, другими самоочевидностями, а также "высокой степенью согласия" среди людей науки, как правило, выходила за собственные познавательные рамки в онтологические структуры мира, превращая законосообразность в законодательность.

Эссенциализм ("эссенция" — сущность) — еще одна примечательная черта просвещенческого разума. Он был просто одержим страстью к "копанию". Его исследовательский бур не знал усталости, он постоянно углублялся во все новые и новые пласты реальности, выдавая на-гора все более глубокие и истинные сущности, — этакая эссенциалистская матрешка. Глубина приравнивалась к подлинности, аутентичности, даже какому-то совершенству. Тем самым объяснительные и иные возможности феноменологического разнообразия мира принижались, недооценивались, а порой и сознательно игнорировались. У бесконечного погружения в глубину было, пожалуй, всего одно ограничение — трансценденция, т.е. нечто такое, что всегда оставалось за пределами разума, его познания, что не поддавалось переводу (во всяком случае полному) в познавательные образцы, в знание. В гносеологической области такой трансценденцией был объект (его "невычерпаемость"), в моральной — Бог и т.д.

Если быть точным, разум Просвещения не чуждался и экстенсивности, т.е. все более широкого или объемного захвата постигаемой реальности, он рос, так сказать, не только вглубь, но и вширь, не только "в ствол, но и в куст". И все же познавательная широта для такого разума была чем-то второстепенным, побочным. В конечном счете она тоже работала на познавательно-кумулятивный эффект — решительный штурм все более глубоких сущностных порядков мира (природы, общества, человека). При этом углубление могло быть и нисходящим ("вниз") и восходящим ("вверх"). Логика освоения дольного была той же, что и горного. Неудержимый порыв к сущно

сти, вера в ее объективное существование в любом случае — это оставалось незыблемым, краеугольным.

Через очевидную содержательную взаимосвязь (пересечение) уже рассмотренных нами характеристик с определенностью проступает еще одна особенность новоевропейской рациональности — ее тотальность. Как представлялось, она отражала некое всеобъемлющее единство, доминирование целого над частями, центра — над периферией и т.п. В качестве мировоззренческо-методологической установки тотальность требовала рассматривать часть всегда только в рамках целого, факт — в соответствующем, но по возможности самом широком контексте, вообще все явления — в их взаимной, нерасторжимой связи друг с другом.

Наконец, новоевропейская рациональность была буквально пронизана верой в прогресс, убеждением в том, что если мы даже и не живем в лучшем из миров, то во всяком случае все в нашем мире развивается к лучшему. История медленно, но неуклонно продвигается ко все более и более совершенному, справедливому и достойному человека состоянию, к вершинам добра, истины и красоты. Правда, встречаются на этом пути и отступления, движения вспять, смутные времена, но в целом стратегически прогрессивная поступь человечества различима достаточно четко, она неодолима. Прогресс общества не только желателен, возможен, но и неизбежен. Для просвещенческого разума прогресс имел силу универсального закона социального развития, общественной жизни. У этого закона не было особых ограничений в живой и даже неживой природе.

Постмодернистская критика модернизма

После обзора основных черт модернизма перейдем к характеристике постмодернизма. Как уже отмечалось, он есть реакция, притом реакция негативная, критическая, на модернизм и просвещенческий разум, составляющий его ядро.

Сторонники постмодернизма считают, что ново- европейская рациональность оказалась в итоге совершенно несостоятельной, что все ее притязания: и на открытие законов, и на универсальность, и на прогресс, но главное — на руководство человеческой жизнью, ее обустройством — так и остались на уровне притязаний, пустых заявок, несбывшихся надежд. Вернее, их реализация на поверку оказалась радикально двусмысленной, зловеще двуликой. Утверждение обернулось отрицанием, отрицание — утверждением.

Да, благодаря разуму наша жизнь стала более комфортной и приятной, но одновременно и более ненадежной, опасно хрупкой, духовно выхоленной. Да, наши жилища являют собой образец функциональной целесообразности, но та же функциональная целесообразность была заложена в крематориях Освенцима и Бухенвальда. Да, мы проникли в глубины вещества, постигаем субатомный мир, но в то же время, пройдя через кошмары Хиросимы и Нагасаки, через трагедию Чернобыля, наше бытие стало еще более негарантированным, зыбким и случайным. Оказывается, чудовища рождает не только сон разума, но и его бодрствование. Разум сделал более совершенной и благородной нашу жизнь, однако он

же и стал источником, если не причиной, многих бед, страданий и болезней XX в.

Постмодернизм устанавливает прямую связь между тотальностью как сущностной чертой рациональности и тоталитаризмом или авторитаристскими тенденциями в обществах XX в., между калькулирующей и систематизирующей определенностью разума и функциональным прагматизмом человеческого общения, между вторжением науки во все сферы человеческой жизни и ростом населения в мире и т.д. Знаменитое "Знание — сила!" нынче выродилось в знание одной силы: как ее накапливать, умело применять, как ее внедрять в сознание человека. Аналитизм, логоцентризм подтачивают творческие силы человека, иссушают его душу, убивают воображение. Впору говорить о диктатуре Разума.

Завершим наше изложение этой эмоциональной, чисто публицистической версии постмодернизма. Ее содержание, характер, общая направленность достаточно ясны. Конечно, знать о ней нужно. Она широко распространена и отвечает духу постмодернизма — все стили и версии для него равноценны. Рассмотрим концептуальные основания, методологические принципы постмодернизма.

Общая характеристика постмодернизма

Жан-Франсуа Лиотар (род. 1924), один из самых известных специалистов по философским основаниям постмодернизма, определяет его как "недоверие к метанарративам" [51, с. XXIV]. Следуя Лиотару, а также обобщая соответствующие высказывания других постмодернистов, можно утверждать, что мета- (большие) нарративы — это базовые повествовательные идеи, предельно широкие объяснительные схемы, легитимирующие, т.е. обосновывающие и оправдывающие, единство, или устойчивую целостность, исследования, практического действия, вообще реальности. Например, невозмутимо положительное и нормозадающее единство современной науки подкреплялось и подкрепляется двумя метанарративами: метанарративом освободительной гуманистической миссии науки, начиная со средних веков, и метанарративом, представляющим науку в качестве вершины длительной эволюции жизни и сознания на Земле.

Нельзя не согласиться в данной связи с мнением В.Вельша о том, что "постмодерн (постмодернизм — П.Г.) начинается там, где кончается целое" [7, с. 129]. Тотализирующий, властный заряд целого, или единого, считают постмодернисты, несут в себе все метанарративы, а их, оказывается, немало. К уже названным следует добавить диалектику духа, эмансипацию рационального, шире — человека и человечества, секуляризацию, субъект, закат Запада и т.д. Перечень можно продолжать.

На место целого, единства, универсального знания и других отягощенных монизмом вещей постмодернизм ставит части, различия, дифференциации, индивидуации и прочие сингулярности, осмысляемые в терминах радикального или форсированного плюрализма. Такая инверсия резко, до неузнаваемости все изменяет. Вещь уже не вещь в привычном ее понимании, а, как пишет Ж.Делез, "множество не сводимых друг к другу линий или изменений" [48, с. VIII].

Инди

виды и социальные группы тоже состоят из линий, причем очень разных по своей природе. Линия в постмодернизме тоже необычна: во-первых, она прямо противоположна точке, всегда и активно противопоставляется ей, во-вторых, начало и конец в ней несущественны, главное — то, что между ними, "в просвете". "Линия, — пишет Делез, — не идет от одной точки к другой, она проходит между точками, непрестанно раздваиваясь и отклоняясь" [там же]. (Вообще термин "между" и родственные ему термины: "в середине", "в промежутке", "в разрыве", "в просвете" — очень характерны для постмодернизма.) Каждая линия в свою очередь процессуальна, представляет собой становление. Соответственно любая вещь состоит из становлений, собранных в узел. Постмодернисты «перескакивают» с одного уровня или параметра развития на другой, их любимый образ также — ломаная линия, зигзаг.

В постмодернизме под вопрос ставятся все бинарные оппозиции: классовые, половозрастные (мужчина — женщина, дети — взрослые), расовые (черные — белые), а также и такие, как общественный — частный, субъект — объект, образный — понятийный, процессуальный — непроцессуальный и т.д. Никаких противоположностей — только разнообразие, в котором тонет все. Вообще постмодернистское разнообразие довольно специфично. Поскольку все его составляющие равноценны, одинаково важны и легитимны, то все оказывается на редкость, до скучного однообразным — по типу, способу бытия, принципу самоорганизации. Можно сказать, гомогенная гетерогенность.

Такая же ситуация сплошного или однородного разнообразия характерна и для сферы познания. Согласно постмодернизму, все знание вырастает из ограниченных, относительных позиций или перспектив познающих субъектов. Ни одна из них не может быть привилегированной, т.е. более истинной, чем другие, а значит, нет и не может быть места для универсальных познавательных систем. Те же, кто претендует на них, наделяют свои точки зрения явно инородной, уже не познавательной силой, например, силой власти, силой давящего авторитета, но не истины, а вернее, поиска и жажды ее. Разнообразие жизни постигается только разнообразием (позиций, углов зрения, субъектов) познания.

Отсюда понятна и особая приверженность постмодернизма к "поверхности и поверхностному во всех значениях этих слов" [51, с.XVIII]. Конечно, поверхность не была чужда и модернизму, но в модернизме она служила проявлению и приближению сущности, глубины, внутреннего, скрытого начала. Здесь же поверхностному, в том числе обыденному, повседневному, непрофессиональному и т.п., придается самостоятельное значение, равноправное с глубинным, донным. Поверхность — не поле явлений или проявлений, как в модернизме; в постмодернизме она являет и представляет только самое себя.

Равноправие познавательных перспектив раскрепощает и дает слово тем, кто раньше вынужденно молчал, сознавая свою неспособность освоить профессиональный язык разума — единственный, на котором было принято говорить. Разум, его высокие и жесткие стандарты буквально подавляли. Подавленное или поработанное разумом знание большинства, в том числе маргинальных слоев общества, заявляет в постмодернизме о своих правах вплоть до артикулирован

ного М.Фуко права на восстание. Естественно, на восстание против разума, его организующей и систематизирующей способности, силовой и репрессивной в своей основе.

Примечателен также познавательный "междуизм" постмодернизма. Если, скажем, вы имеете дело с идеей, то вам вовсе не обязательно определять, корректна она или нет. Нужно искать принципиально иную идею в какой-нибудь другой области. Ведь в постмодернизме значимо только то, что находится, проходит между этими двумя идеями и не принадлежит ни одной из них [48, с. 10]. А если вы столкнулись точно с истиной, то вот вам совет автора постмодернистского романа "Имя розы" Умберто Эко: научите ее, эту истину, смеяться, поскольку "единственная твердая истина — что надо освободиться от нездоровой страсти к истине" [42, с.86].

Постмодернистская — и теоретическая, и практическая — инверсия вносит много нового в общественную жизнь людей. Она все больше и больше фрагментируется, партикулируется, индивидуализируется. На первый план выходит микроуровень. Везде и во всем проступают центробежные тенденции. Власть становится все более гетероморфной. Социально-политические изменения принимают форму "микросражений", в которых участвуют небольшие группы людей и решаются ограниченные, локальные проблемы. В этом плане очень выразительно название одной из работ Ф.Г.Гваттари: "Молекулярная революция: психиатрия и политика". В этой работе, в частности, утверждается, что политический анализ, который в принципе неотделим от политики анализа, не должен мириться с традиционной дихотомией больших общественных дел и маленьких, личных проблем, с которыми сталкиваются люди как индивиды в своих семьях, в школе, на работе и т.д. [49, с.219].

В постмодернизме игра выступает в качестве мировоззренческометодологического принципа. Всё — игра или во всяком случае может быть представлено игрой. Даже технология является разновидностью игры, но выигрывают в ней не истину, не справедливость, не красоту, а эффективность. Базовая, матричная форма игры — игра языковая. Социальность как таковая представляет собой "выразительные переплетения языковых игр" [51, с.17]. Игра — одно из самых эффективных средств войны, которую постмодернизм объявил тотальности, диктатуре разума и другим монстрам модернизма. Одновременно она повышает чувствительность человека к различиям и укрепляет его способность терпимо относиться к несоизмеримому, несопоставимому в теории и на практике. Игра размывает абсолютные моральные ценности и высокие нравственные идеалы: теперь можно просто плыть по течению жизни, играть и изобретать.

На место производства как организующего принципа общественной жизни постмодернизм ставит симуляцию. Симуляция — это ситуация, когда символы обретают вдруг независимое существование, становясь более реальными, чем то, что они символизируют, когда образы (прежде всего рекламы) теряют критическую дистанцию по отношению к объектам (товарам, услугам), по существу сливаясь с ними, подменяя их. Конкретным проявлениям или выражениям данной ситуации нет числа. Актер, человек сцены, нынче более реален, чем простой человек, человек жизни, которого он играет. Имидж

политиков создают специальные мастера. Радио- и теленовости превращаются в массовые информационные зрелища, массовые информационные развлечения (хотя речь в них может идти о войне, грабежах, насилиях). А в современной телерекламе информации о предлагаемых товарах и услугах зачастую меньше, чем обещания счастья и процветания в жизни. На последние современная массовая аудитория обычно и откликается. А ведь их реальность чисто рекламная, значит, воображаемая, иллюзорная, но все это остается за кадром для привыкшего обманываться зрителя, реклама же утверждает, что счастье так близко и так возможно.

Как уже отмечалось, в модернизме приоритет отдается разуму и проповедуется презрение к эмоциям, аффектам, страстям и, естественно, желаниям, особенно эротическим. Все это причисляется модернизмом к теневой, чуть ли не животной стороне человеческой жизни.

Для постмодернизма же в лице Делеза и Гваттари желания не суть слепая и разрушительная сила истории, которую нужно подавлять или как-то канализировать. Напротив, желания — неисчерпаемый резервуар творческой энергии человека. "Наука, инновации, творчество, — отмечает, в частности, Гваттари, — все это проистекает из желания, а не псевдорационализма технократов" [49, с.86]. Энергия человеческих желаний в конечном счете инстинктивно-бессознательная, сексуальная и как таковая непомерно стеснена и ограничена Я (сознанием человека) и сверх-Я (социально-нормативным началом в психике человека). Освободить эту энергию, раскрепостить желания человека можно, только деконструировав Я- и сверхЯ-формирования, чем и призван заниматься психоанализ. Психоаналитические исследования показывают, как становятся шизофрениками люди, отказавшиеся привести свои желания в соответствие с общественными требованиями и стандартами. Учитывая характер этих требований и стандартов, следует добавить: психоанализ помогает понять механизм работы, тайные пружины репрессивного аппарата общества. По убеждению Делеза и Гваттари, современное общество производит шизофреников точно так же, как шампунь или машины, с единственной разницей — на шизофреников нет рыночного спроса, т.е. товар этот не ходкий [52, с.665]. Конечная цель психоаналитического проекта — освободить и так организовать человеческие желания, чтобы на их преобразенной основе могли спокойно осуществляться социально-политические преобразования, возникать и развиваться новые формы жизни. В частности, Гваттари рассматривает психоанализ как "политическую борьбу на всех фронтах производства желаний".

"Трибунал рации", ненавистную репрессивно-тотализирующую тенденцию постмодернизм усматривает в субъекте. Судьба его поэтому предрешена. Как "логоцентристская ошибка", он растворяется, исчезает без остатка во множестве фрагментов и микроагентов истории. Постмодернизм отстаивает индивидуацию без субъекта.

Истории (не фрагментов истории), оказывается, тоже нет, и не только как чего-то интегрального, единого, унифицированного, непрерывного. История вообще уступает место становлению, причем самодостаточному, не требующему обращения к чему-то другому,

кроме самого себя. В такой истории прошлое и будущее не много значат, главное в ней — становление настоящего. Прошлое — это всегда прошлое настоящего, как и будущее, — оно тоже будущее настоящего. История теряет свою непрерывность, свои временные горизонты, превращаясь в вечное мгновение настоящего. Реально все происходит только в настоящем, по отношению к настоящему.

Но вернемся к теме становления настоящего. Понять становление без истории и вне ее очень трудно. В нем изменяется (заметим, не параллельно, не синхронно) не только то, чем (кем) нечто (некто) становится, но и само это нечто (некто). Философия (пример Делеза) как становление не имеет ничего общего с историей философии. Она входит в жизнь через тех, кого история философии не в состоянии классифицировать. Это можно назвать отстранением от истории философии, ее традиций и норм, прорывом к действительно новому, к доселе никому не ведомой реальности. Рассматривая женщину как становление, Делез утверждает, что это не то же самое, что женщины, их прошлое и будущее. Женщины, вступающие в свое становление, на самом деле выходят из своего прошлого, своего будущего, из своей истории. Еще один пример, приведенный Делезом: опыление орхидеи осой. На первый взгляд кажется, что все дело в орхидее, что именно она определяет поведение осы. Но в действительности имеет место осостановление орхидеи и орхидее-становление осы, то есть двойной процесс, поскольку то, "чем" каждое становится, меняется не меньше того, "что" в каждом становится. Оса становится частью репродуктивного аппарата орхидеи, в то время как орхидея становится половым органом осы. Одно и то же становление, единый блок становления. Интересны также становления (да, именно во множественном числе) человека животным, скажем, пауком, как у Кафки.

У историка, по Фуко, теперь одна перспектива — стать археологом прошлого, выкапывающим его останки и собирающим их в музее современного знания [52, с.666]. Постмодернизм редуцирует историю к одной темпоральности, простому (любому) нагромождению событий во времени. Постистория — доминанта постмодернистской темпоральности. Это не конец — это снятие истории в целом, безусловно оптимистическое. Но есть в нем и горечь после-бытия: исчезло широкомасштабное, невольно вдохновлявшее всех историческое творчество; отцвели надежды на лучезарное будущее. Остается повторять один и тот же опыт, одни и те же мысли и чувства. Постисторическое бытие стимулирует интерес ко всем историям, к их такой разной мудрости, неповторимым преобразовательным усилиям. Постистория оказывается аппликацией истории.

Ризома как метапаттерн истории

Теперь, когда мы достаточно знакомы с основными положениями постмодернизма, попытаемся в полной мере оценить его ризомный метапаттерн. Очевидно, наше изложение наводит на мысль, что это — завершение, обобщение, вывод, то, к чему приходят, а не то, из чего исходят, благодаря чему вообще ходят. Но такое изложение — это не более чем методический прием, чисто дидактическая инверсия, использованная для облегчения восприятия столь непростой идеи. На самом деле ме

тапаттерн ризомы — "предельное основание", исходная перспектива, базовая интуиция постмодернизма.

Прояснением ризомного метапаттерна постмодернизма мы обязаны Делезу и Гваттари. Сам термин "ризом" заимствован из ботаники и обозначает способ жизнедеятельности многолетних травянистых растений типа ириса; в узком смысле ризома — это подземный горизонтально расположенный корешок таких растений, пускающий корни снизу и дающий покрытые листьями побеги сверху. В отличие от обычных корней в точках переплетения ризом вырастают чешуйчатые листья. Ризому тяжело искоренять, поскольку каждый ее отрезок при благоприятных условиях может давать (и дает) жизнь новому растению.

Постмодернизм в лице Делеза и Гваттари постоянно противопоставляет ризому и дерево как два совершенно разных способа мышления. Что же не устраивает постмодернизм в "дереве"? Практически все: то, что дерево — это дерево, его древесность, а более конкретно, то, что оно представляет собой единство в виде корней, ствола и ветвей, что у него есть верх и низ, прошлое и будущее, единая, целостная история, вообще эволюция, развитие. Дерево непрерывно дихотомически ветвится, это — бинарная система. У дерева есть семя, или центр, из которого оно вырастает в соответствии со своей генетической информацией и логикой структурной реорганизации. Дерево — это местонахождение, система точек и позиций, жестко фиксирующих его содержание; это иерархическая система передачи свойств с центральной инстанцией и рекапитулирующей (воспроизводящей основные этапы развития предковых форм) памятью. Дерево имеет своеобразную ось вращения (стержень), организующую все питательные вещества в кольца, а кольца — вокруг центра. Наконец, дерево можно разрезать на куски, причем жизнеспособные (черенки), если соблюдать при этом необходимые требования [48, с.25]. Дерево — символ власти, пронизывающей всю ткань общественной жизни людей. "Власть всегда древовидна" [там же]. Заметим, что все научные школы тоже организованы по типу дерева.

Ризома — это множество беспорядочно переплетенных отростков или побегов, растущих во всех направлениях. Она, следовательно, не имеет единого корня, связующего центра. Это непараллельная эволюция совершенно разнородных образований, происходящая не за счет дифференциации, членения, разветвления, а благодаря удивительной способности перепрыгивать с одной линии развития на другую, исходить и черпать силы из разности потенциалов. Как трава, пробивающаяся между камнями мостовой, ризома всегда чем-то окружена и тем стеснена, растет из середины, через середину, в середине.

Ризома в постмодернизме уподобляется сорняку, который стелется, переваливая через препятствия (борозды, канавы, ямы и т.д.) именно из-за того, что его теснят, ограничивают, обступают культурные растения. И чем сильнее это давление, тем шире радиус действия стелющегося сорняка, тем дальше он выбрасывает свои щупальцаотростки, тем большее пространство периферийной земли становится его жизненным пространством. Таким образом, получается, что "начало" или "центр" — факторы, сдерживающие, ограничивающие рост (растения-сорняка), ослабляющее его нити-становления. Не

будь периферии, ее жизненных соков, рост прекратился бы и в материнском лоне начала (центра, фокуса).

Место ризомы там, где трещины, разломы, пустоты, бреши и другие провалы человеческого бытия. Она их по-своему преодолевает. Для нее нет непересекаемых границ, какими бы — естественными или искусственными — они ни были. Ризома учит нас двигаться по "пересеченной местности" нашего бытия. Она помогает нам умножать стороны, грани исследуемой реальности, превращает круг в многоугольник [48, с. 18]. Это очень глубокая, радикальная переориентация, особенно если вспомнить Аристотеля, для которого круг был символом совершенства. А здесь многоугольники. Большого разрыва с традицией, кажется, и придумать нельзя. Мыслить ризомно — "значит мыслить в вещах, среди, между вещей" [48, с.26], в ориентации на линию в указанном выше ее понимании, а не на точку, с прицелом на множество сплетений и переплетений, но не на единый центр и т.д.

Такова в общих чертах ризома как метапаттерн истории, таков в целом ризомный взгляд на человеческую жизнь, социальную реальность. История, как видим, достаточно живуча, хотя и ломается, гдето рвется, пускает корни в самых, казалось бы, неподходящих местах, течет несколькими, не связанными друг с другом рукавами, полицентрична, вся в микроскопических прожилках-становлениях, без определенного объекта, с массой индивидуальных агентов и т.д.

Одним состоянием ума, с чего мы начали характеристику постмодернизма, все это не объяснить, хотя без этого понятия здесь тоже ничего не понять. Как показывает анализ, состояние ума определяется существенными изменениями в самой социальной действительности, в стиле, способах и формах жизнедеятельности современного человека. То есть постмодернизм — не только факт духовно-теоретический, но и явление, феномен практики человека. Но, разумеется, не везде, а только в развитых обществах. Они действительно вступили в постмодернистскую (если говорить более привычным для многих языком — постиндустриальную) эпоху. В другие же общества и страны постмодернизм в основном "поступает по импорту".

Постмодернистский прорыв Запада эволюционно вполне закономерен в силу определенного истощения, а значит, диалектического снятия модернизма, его ценностей, норм и идеалов, его просвещенческой парадигмы. Другим регионам мира до этого еще далеко — прежде им нужно освоить исторический потенциал модернизма. Правда, мы живем в едином взаимозависимом мире.

Надо сказать, состояние дел, положение вещей вне западного культурного ареала может быть даже более постмодернистским (в худшем смысле этого слова), чем на Западе — родине постмодернизма. Неполнота и несистемность в приобщении к историческим ценностям модернизма, недостатки в освоении других, традиционных культурных парадигм нередко накладываются на худшие черты и стороны современной постмодернистской волны. В результате получается жуткая, но в целом постмодернистская смесь, скажем, в виде катастрофки, лыкового плюрализма, этнократии, тоталитарного рынка, безнравственной морали и тому подобных вещей.

Конечно, и Запад сейчас только у начала постмодернистской трансформации, и для него постмодернизм во многом перспективен как тенденция, знак, симптом. На этом уровне он обычно и представляется. Очень удачно, например, это сделано у Олвина Тоффлера. Фиксирование им таких тенденций, как изготовление временных изделий временным методом для удовлетворения временных потребностей, "культура выбрасывания", чувство быстротечности всего и вся, эфемеризация межличностных отношений, потребление стилей жизни как обычных продуктов, демассификация производства [53, с.252], безусловно впечатляет. Все эти феномены с очевидностью постмодернистские, хотя сам автор называет их супериндустриальными.

Конечно, постмодернизм можно и нужно критиковать за излишний негативизм и деконструктивизм по отношению к прошлому, за паразитирование на его модернистских слабостях и недостатках, за безудержный, безумно порхающий, буквально хаотичный плюрализм. Предложения по его обузданию, в частности с помощью справедливости, пока не получили заметного развития. Лишенный необходимой социальной нормативности, не одобренный полноценной человеческой коммуникацией, такой плюрализм является в действительности лишь множеством, плюралностью индивидуально замкнутых монизмов: у каждого своя истина, свой мир ценностей и т.д.

Далее, постмодернизм чрезмерно релятивизирует моральные ценности и нормы, что вряд ли благоприятствует нормальному развитию людей и общества. Постмодернистской сумятицей нравов легко злоупотреблять. К тому же это явно стрессовая ситуация: не на что опереться с уверенностью, нет четких ориентиров.

Несправедлив постмодернизм и в отношении разума. Естественно, в разуме есть разные тенденции, он выступает в различных, нередко неразумных формах, но в целом его исторический потенциал, на наш взгляд, далеко не исчерпан. А в современном, явно перегретом расовыми, национально-этническими и социальными страстями мире так мало, так недостает охлаждающего здравомыслия. Лечение "от разума" (его абстрактности, иссушающей централизации, всеобъемлющего контроля и т.д.) в любом случае должно быть разумным. От неразумия, а не ума многие наши беды и страдания. А злоупотреблять в принципе можно всем.

Для критики уязвим и главный предмет нашего интереса к постмодернизму — ризомный метапаттерн истории. Он слишком неопределен, а точнее: неопределенность — его суть. История здесь уподобляется слепому котенку, тыкающемуся во все углы своего возможного развития. Корни в принципе можно пускать в любом направлении, ведь реально история продолжается за счет перехода от одного направления к другому, и в этом переходе вся суть, а сами направления не столь важны. В постмодернистском переборе они все равны. То есть переход, движение между — это всё, направления, ориентации, цель — ничто.

Но в постмодернизме есть и конструктивная программа, немало положительных черт и сторон: отстаивание ценности разнообразия, различий, разницы как таковой; расширение плюралистического взгляда на мир вплоть до способности видеть и понимать части до целого и вне его, обращать специфику индивидуального, частного в его

субстанциальность. Углубление относительной самостоятельности индивида в рамках общественного целого до его "самостоянья", самоидентичности — задача не из простых, но именно поэтому ею и стоит заниматься.

В этом плане особенно интересны постмодернистская микрометодология, сближение микро- и макроуровней общественной жизнедеятельности людей, умение превращать необходимость выбора между двумя и более противоположностями в поиск точки опоры как раз между ними.

Постмодернизм — хорошее лекарство от таких нездоровых образований в органах и тканях нашего общественного организма, как бюрократическая централизация, всевозможные кратии (авто-, этной т.д.) и централизмы (западо-, востоко-) и другие безличные унификации. Рецепт лечения довольно "прост" — принимать разнообразие, одинаково ровно относиться ко всем проявлениям жизни, почаще смеяться над серьезными вещами, не стесняться быть непохожим, не вести себя "как все", не относиться свысока к меньшинствам и маргиналам, восхищаться голосами разных этносов, культур, цивилизаций, научиться быть свободным в желаниях, других проявлениях своего бессознательного.

Не только неприятие отличает постмодернистское отношение к разуму, рации, рациональности. Скорее всего это протест против абстрактности разума, то есть его обособленности, оторванности от всех других сущностных сил человека. А как одна из способностей человека, на фоне и в окружении других способностей, в их плюралистической среде разум не лишен и постмодернистской ценности.

Ризома как метапаттерн является своеобразным приглашением к индивидуальному историческому творчеству, как теоретическому, так и практическому. Никаких особых ограничений на это в ней во всяком случае не содержится. Наоборот, преодоление, снятие всех и всяческих границ — ее наиболее яркая черта, ведущая определенность.

Мы пока не знаем всех возможностей постмодернизма. Но они несомненно значительны. Их реализация наверняка многое изменит в мире и в людях, живущих в нем. Эти изменения скорее всего будут неоднозначны. Но для нас часто достаточно и просто иного, другого. Исторически оно тоже притягательно. Так что не будем терять оптимизма, а с ним — надежды на лучшее. В ризомном многообразии истории всему найдется место.



7. ИСТОРИЯ И УТОПИЯ

Утопия... На первый взгляд, она никак не вписывается в наш метапаттерновый подход к истории — нечто несбыточное, фантастическое, мечтательное, ненаучное. О каких паттернах (а за ними ведь всегда какая-то воспроизводимость, упорядоченность, необходимость) здесь вообще можно говорить? Не будем, однако, торопиться, посмотримся повнимательнее. Может, сказанное об утопии — всего лишь реакция на нее обыденного сознания.

Понятие утопии

Начнем с общепризнанного определения: утопия — это описание или изображение идеального общества, альтернативного своим совершенством существующему (и когда-либо существовавшему). Принципы и нормы человеческого общежития, организация труда и досуга, социально-политическое устройство и т.д. — все это в утопии лучше, гармоничнее, привлекательнее, нежели в том обществе, в котором живет ее автор. Утопическое общество свободно от нужды и эксплуатации, насилия и войн, лжи и обмана.

В противоположность утопии с ее гуманизмом, оптимизмом и социальным воодушевлением антиутопия намеренно пессимистична. Ее жанровое предназначение — высмеивать, сатирически пародировать, ставить в неловкое положение саму идею совершенства, показывать тщетность и бесплодность всех человеческих усилий хотя бы приблизиться к совершенству, испытать в полной мере чувство физической и духовной удовлетворенности жизнью.

Чтобы завершить рассмотрение дефинитивного аспекта проблемы, отметим, что в современной утопической литературе выделяют также дистопию — изображение "идеально несовершенного" общественного устройства, отрицающего индивидуальность, свободу и гуманность человека, полиутопию — изображение идеального мира, состоящего из разных, но одинаково жизнеспособных обществ или общин, практопию — претендующий на практическую реализацию проект-идеал широкого социального звучания.

Что же лежит в основе утопии, антиутопии, дистопии? Противопоставление "у" и "анти" ("дис") не должно вводить в заблуждение, так как не выходит за пределы одного и того же типа сознания — утопического. Это просто разные проекции человеческого бытия: положительная, или оптимистическая, и отрицательная, или пессимистическая; Антиутопия — утопия со знаком минус, своеобразная реакция на блокирование утопии (скажем, посредством формирования в общественном мнении ее резко отталкивающего образа). Из антиутопии по принципу от противного ("все должно быть наоборот") легко "выводится" утопия, И в антиутопии есть свой положительный идеал, но только скрытый, не выраженный явно. Утопия и антиутопия взаимодополнительны, причем нередко даже у одного автора, например у Руссо: он показывает утопию счастливой сельской жизни и антиутопию города как огромной пустыни.

Движущую силу неослабевающего интереса к утопии многие авторы справедливо связывают с загадкой всеобщего счастья, с неизбывным желанием ее разгадать. Как можно думать, в основе утопии лежит извечная надежда человека на лучшее, хотя бы в виде просветов, проблесков, лучей. Утопия тем и хороша, что позволяет собрать все лучи — надежды, счастья и т.д. — вместе, в одно большое, на всех, светило, с тем чтобы оно, хотя бы в воображении, хотя бы только в мечтах, развинуло пределы человеческого бытия, границы истории. "Город Солнца" — это не только и не просто название знаменитой утопии Кампанеллы, это — общее, "солнечное" определение любой утопии, утопии как таковой.

Метапаттерн "светлого будущего"

С учетом сказанного метапаттерн утопического сознания, утопии, может быть определен как светлое будущее. "Опять о светлом будущем — не надоело ли?" — наверняка возмутится постперестроечный читатель. И будет неправ: во-первых, потому, что светлое будущее — это не обязательно коммунизм, особенно в его марксистско-ленинской интерпретации; во-вторых, потому что, по словам Б.Ф.Скиннера, "поражение не всегда равнозначно заблуждению" (может, время еще не пришло или человеческая природа подвела, но ведь время идет, времена меняются и природа человека тоже эволюционирует); в-третьих, потому что речь идет именно об утопии, которой, по определению, практический успех противопоказан или необязателен*. Вообще исторический смысл и прагматизм, практицизм часто не совпадают.

Нетрудно предвидеть и такое возражение: перспективу светлого будущего разделяют далеко не все, пожалуй, только неисправимые оптимисты. Но в истории как вероятностно-статистической реальности такого, чтобы "все" — единогласно, единодушно, никогда не бывает; в ее строю многие шагают обязательно не в ногу со временем, с другими людьми. В истории "большие батальоны" не всегда правы, истина может быть и на стороне меньшинства. К тому же не исключено, что пессимисты — лишь неудавшиеся оптимисты, те, кто не выдержал напряжения высокой идеи (например, идеи совершенства, как в нашем случае). Кроме того, для пессимистической фантазии есть особый жанр — негативная утопия, антиутопия. Но похоже, историю делают все же оптимисты. Если бы было по-другому, Европа, к примеру, уже давно бы "закатилась" в полном соответствии с пессимистическим пророчеством Шпенглера.

Метапаттерн светлого будущего согласуется, хотя и неоднозначно, с семантикой самого термина "утопия". Как известно, она двойственна. С одной стороны, это "место, которого нет" (греческий корень *ou* — нет, *topos* — место) и, видимо, быть не может, а с другой — "совершенное, благословенное, блаженное место" (греческий корень *eu* — благо), т.е. нечто прямо противоположное первому, видимо, исходному значению или смыслу. Нигдея** и Блаженная или

* Конечно, практическое измерение утопии много сложнее, и мы этот вопрос рассмотрим далее.

** В этом плане интересно название утопического произведения С.Батлера "Эревуон" (написанное в обратном порядке слово nowhere — нигде).

Благословенная страна — сочетание в высшей степени притягательное, дерзкое, даже авантюрное, подходящее для человека как проектирующего, трансцендирующего и, главное, тоскующего по трансценденции существа. Хочется верить, что корень "благо" в семантическом поле утопии все-таки сильнее корня "нет". Сила блага покоряюще велика, она превращает "нет" в "должно быть", что в полноте человеческого бытия, его топоса вполне можно рассматривать как "есть".

Поэтому прав Оскар Уайльд, заметивший, что на карту Земли, на которой не обозначена утопия, не стоит смотреть, так как эта карта игнорирует страну, к которой неустанно стремится человечество. Чтобы определить, какую конкретно траекторию вычерчивает это стремление, какова фигура следа, который оно после себя оставляет, какое развитие несет с собой непрекращающееся путешествие человечества в страну, которой нет, необходимо выявить и рассмотреть основные моменты или функциональные элементы культурно-исторического статуса утопии.

Но прежде чем приступить к этому вопросу, хотелось бы остановиться на временной размерности метапаттерна светлого будущего. О его пространственных координатах, топосе уже было сказано: это вымышленный остров, придуманная страна, Нигдеия.

Сама форма выражения "светлое будущее" ограничивает нас будущим временем. И это правильно, но только в том смысле, что утопия призвана хоть как-то влиять на грядущее общественное устройство, дальнейшее историческое развитие, на ориентацию, по меньшей мере смысловую, ценностную, социально-проективной деятельности человека. Но сюжетно, фабульно, утопия может приглашать нас и в прошлое ("золотой век"), и в любое "боковое" ("островное") время. Неважно, о каком конкретно времени идет речь. Утопия претендует на универсальные, абсолютные ценности, а потому ее время течет в вечность, в которой "когда" и "никогда" совпадают. Иными словами, в утопии "всегда" тождественно "никогда". Таким образом, кроме Нигдеии у страны Утопия появляется еще одно имя — Никогда. Или Всегда — это как посмотреть.

Для нас важно различать время как изобразительный прием, признак литературного жанра ("говорящие картинки") и время как конститутивную, сущностную характеристику утопии. В первом случае можно говорить об утопиях времени (ухрониях: счастливое "когда-то" или "когда-нибудь") в отличие от утопий места (всевозможные "острова") и об утопиях вневременного порядка (счастливый мир вне сферы земного существования человека [40, с.60 — 113]). Во втором случае перед нами атемпоральный, ценностно самодостаточный, замкнутый мир. Однако вернемся к культурно-историческому статусу утопии как социального феномена.

Культурно-исторический статус утопии

Основание утопии — в критике "современного" общества, существующих общественных порядков, вообще статус-кво, критике острой, убийственно беспощадной, в которой нет полутонов, светотеней, даже намек на снисхождение к слабостям и ограниченно

стям человеческой природы, субъективного фактора истории. Существующее положение вещей утопическое сознание объявляет "неестественным", дурным, неизлечимо плохим, притом целиком и полностью, до корней, глубинных оснований. Ему противопоставляется столь же однозначная, но со знаком плюс, картина идеально устроенной жизни, справедливейшего общества, картина всеобщего благоденствия, умиротворения, счастья. Краски подбираются максимально контрастные: на одной стороне — только темные, на другой — только светлые. Работает логика или — или: или добро, или зло; или настоящее, или будущее; или сущее, или должное. Никаких середины; мосты намеренно сжигаются, чтобы не было соблазна что-то смягчить, приглушить, разбавить, чтобы не снижалось напряжение в силовом контуре утопии, контуре привлекательности, дразнящей загадочности, искусства, чтобы не утекала энергия искрометного воображения в темные подвалы человеческого бытия, в вялую и безрадостную современность.

Энергия утопического воображения индуцируется, вернее, самоиндуцируется прежде всего пафосом критики существующего положения вещей, извращенных общественных отношений. Этот источник практически неисчерпаем, ибо сущее (не его отдельные формы) никогда не сможет сравниться с должным. Сущие общественные установления всегда будет за что критиковать — это можно утверждать априори. Конечно, сущее не стоит на месте, оно развивается, продвигается вперед, захватывая что-то и из области должного. Но и должное не статично, оно уходит всякий раз за вновь открывшиеся горизонты истории. Желание совершенства не знает пределов. Человек — существо несовершенное, он приближается к совершенству, но так им и не становится.

Другой, не менее (если не более) мощный источник утопического воображения — метафизическая сфера, сфера абсолютов, таких, скажем, как Благо, Закон, Бог, Природа, Разум и т.д.

В данной связи Платон, основатель социальной утопии как самостоятельного философского жанра, пишет: "...нужно отвратить всей душой от всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо" [24, т.3, с.299]. В идее блага древнегреческий мыслитель видел образец для упорядочения и государства, и частных лиц [24, т.3, с.325].

В отличие от Платона мы не считаем мир идей (благо — одна из них) особым, онтологически самостоятельным "царством бытия". Это — последний, вершинный пласт человеческой культуры, которая есть не что иное, как создание и передача образцов в виде форм и результатов многообразной деятельности человека, прежде всего норм, ценностей, идеалов. Этот пласт потому и является вершинным, что идеализация и абсолютизация при создании идеалов, идеальных образцов достигают в нем своего пика, последнего из мыслимых исторических горизонтов. Дальше, т.е. выше, уже некуда: иссякает абстрагирующая фантазия, у которой тоже есть свой потолок, своя предельная высота полета. Последующее развитие, дальнейшая жизнь созданных таким образом идей-абсолютов определяется уже не подъемом, не набором высоты, а наоборот, снижением, приземлением: ро

стом числа сторонников или энтузиастов, усилением их (идей) повелительности или императивности в общественном сознании и т.п. И трудно сказать, что здесь важнее: то ли подъем, то ли снижение.

Роль, аналогичную идее Блага в системе Платона, у стоиков играл Закон. С их точки зрения, Закон правит миром, внося в него порядок и гармонию. Высшая добродетель человека — покорность судьбе, т.е. умение подчинить себя, свою жизнь диалектике всемирной закономерности, логике вечного и неизменного Закона. Отталкиваясь от Закона, стоики проводили различие между двумя видами права: естественным, по которому все люди являются гражданами мира, и позитивным, которое делает их одновременно представителями отдельных государств, обществ, народов.

Практически неисчерпаемым источником утопического воображения была и остается идея Бога. Сама по себе это идея спасения — воздаяния человеку за испытанные несправедливость, горести и несчастья его земного бытия. В идее Бога утопия "спасается" от шаткости и неустойчивости своих мироустроительных проектов, от жизненной легковесности совершенства, лишённого своего естественного противовеса — ограниченностей, недостатков и изъянов практического бытия людей. Бог — это любовь, праведность, справедливость. Он сотворил всех людей равными по своему образу и подобию. Нет у него ни рабов, ни господ, ни бедных, ни богатых, "ни Еллина, ни Иудея", как сказано в Библии.

Заповеди Господни — ключ к всестороннему и гармоничному общению людей, к слаженному и освященному смыслом функционированию всего общественного организма. Следование им раздвигает пределы существования человека, снимает его конечность, делая причастным "царство земное" к "царству небесному". Ясно, что все эти религиозные мысли (образы, прозрения, видения) как нельзя лучше резонируют с основными установками утопического сознания, с содержательными запросами метапаттерна светлого будущего: и там, и здесь обещание "нового неба и новой земли".

В утопическом сознании также широко представлена метафизическая абсолютизация Природы. Не одно поколение утопистов вдохновлялось ею. В частности, Морелли настаивал, что природа предназначила Землю для общего владения, заставила "людей понять равенство их состояний и прав и необходимость общего труда". Она "мудро соразмерила наши потребности с ростом наших сил", расположила "людей к единодушию и общему согласию", установила человеческие права и обязанности, создав тем самым основу для гармоничного функционирования всего общества. Если бы люди оставались послушны природе, их жизнь сложилась бы счастливо, а общество было бы совершенным [23, с.9 — 26, 89].

Но, пожалуй, самый мощный заряд энергии утопическое воображение получает от идеи Разума. Чаще всего существующие порядки, традиции и нормы человеческого общежития объявляются просто неразумными или зеркально противопоставляются царству разума, т.е. порядку, который разум высвечивает своими лучами в природе или человеке, в естественности, а потому и легитимности его основных прав и свобод. Несущие конструкции утопически-идеального общества оказываются выполненными из тех истин и принципов, которые

разум открывает в самом себе. И заметим, не обязательно в виде чего-то готового, заранее положенного, предданного. Это могут быть и определенные результаты обобщения, выводы, дедукции других умственных операций.

Объединяющее и тем самым выравнивающее качество всех "разумных" истин и принципов, качество, по которому их идентифицируют, выдвигают и, главное, "принимают в утопию", — это самоочевидность, т.е. ясность и четкость усмотрения, изнутри идущая неотразимость и убедительность, по меньшей мере для автора (авторов) утопии. Свет разума есть свет будущего, в проективных лучах которого вызревает само светлое будущее.

Итак, идеи, или образы-абсолюты, названные и вкратце описанные выше, питают энергией воображения утопическое сознание, утопии. Но откуда у них эта энергия, на чем они стоят, чем "питаются" сами? Какова вообще их природа? На эти вопросы (в сущности единый вопрос), пока нет однозначного ответа, да его, видимо, никогда и не будет. Но здесь уж ничего не поделать — философия вся такова. В то же время искать ответ все-таки нужно.

С учетом сказанного попытаемся разобраться в этом вопросе и мы. Определим исходную позицию: абсолюты, которыми вдохновляются утописты, суть символы человеческой культуры, символы базовые, основные; ими помечены основания, вершины и горизонты общественного бытия людей. Как известно, символ отличается бесконечной смысловой палитрой. Его семантическое поле не имеет четких границ, жестких интенсивностей и концентраций. К тому же оно диспозиционно: его нет вне актуального взаимодействия символа с потребителем (потребителями). До встречи с потребителем семантическое поле символа существует лишь потенциально, в виде его внутренней предрасположенности или готовности.

Важно не упрощать смысловую диспозиционность символа. Она не просто актуализируется, проявляется потребителем. Потребитель — отнюдь не ее спусковой крючок. Здесь ситуация гораздо более сложная. В действительности общаются не символы с потребителями, а потребители, люди общаются между собой в связи с символами. Для отдельного человека семантическое поле символа предстает чем-то вроде обобщенного и культурно гипостазированного опыта других. Но его личный опыт тоже значим.

Вообще зачастую трудно определить конкретный вклад потребителя и собственно символа в его вариационную смысловую бесконечность. Она — их общий результат, их совместная "работа", работа взаимодействия, соотношения. Последнее, обстоятельство для нас особенно интересно. Оно позволяет понять особенность утопического отношения к Культурным символам общества. Как мы только что установили, данное отношение далеко не пассивно или нейтрально. Оно включает в себе не только прием, но и передачу, не только адаптацию, но и преобразование, причем передача, преобразование явно доминируют. Не объемно, конечно, но динамично, тенденцией как в плане семантической перспективы, смысловой вариативности, так и других столь же существенных измерений или атрибутов символа.

Фокус утопического отношения к символу — фокус совершенства. В нем пересекаются, через него воспринимают все другие характеры

стики символа. В результате символ округляется, завершается, становится более респектабельным и солидным, чем он был до его утопического преломления. Символ претерпевает определенную внутреннюю перестройку. Он освобождается от многих не очень привлекательных своих элементов, зависимостей, свойств. Например, благо теряет свою связь со злом. Зло объявляют балластом, который тянет вниз, в прошлое, а надо ведь лететь в будущее, к Солнцу, как Икар. Природа уже не грозит людям стихийными бедствиями, не мучает их жаром и холодом, не насылает инфекции; борьба за существование с ее кровавыми жестокостями превращается вдруг в оздоровительную терапевтическую процедуру, умиляющую своей естественностью и непринужденностью.

Освобожденный от "балласта" символ резко взмывает вверх, становится еще более недосыгаемым, а потому, наверное, и манящим. На наш взгляд, этот момент подъема, возвышения, утопического совершенствования и есть процесс превращения символа в абсолют. Несмотря на очевидное упрощение (облегчение) символа при трансформации его в абсолют, смысловая вариабельность последнего от этого нисколько не страдает, она остается все такой же, а именно бесконечно мощной: от вычитания, как известно, бесконечность не становится менее бесконечной. Поэтому в плане абсолютов, абсолютного утопического сознание никогда не выдохнется, ему всегда будет чем вдохновляться.

Кроме критичности и связанной с ней ориентации на абсолюты утопическое сознание, утопия несут с собой также трансцендентность. Развернутый анализ этой черты или функции утопического дан в работе К.Г.Мангейма "Идеология и утопия", увидевшей свет в 1929г.

В качестве отправной точки своих рассуждений Мангейм использует тот факт, что "каждое реально существующее" жизненное устройство обволакивается представлениями, которые следует именовать "трансцендентными бытием", "нереальными", потому что при данном общественном порядке их содержание реализовано быть не может, а также потому, что при данном социальном порядке жить и действовать в соответствии с ними невозможно" [34, с.115]. Следовательно, трансцендентностью немецкий социолог называет недостижимость. Трансцендентно то, что нереально, неосуществимо, и не вообще, а применительно к исторически конкретному обществу, его реальному, а не воображаемому укладу жизни.

Все трансцендентные представления или ориентации общества Мангейм разделяет на идеологические и утопические. Различие между ними в основном функциональное. Идеологические трансцендентные представления (идеологии) служат сохранению или постоянному репродуцированию существующего образа жизни [34, с.113]. Напротив, утопические трансцендентные представления (утопии) требуют радикального преобразования, взрыва существующего общественного порядка. Идеологии прикрывают, маскируют действительность, они охранительны и апологетичны. В отличие от них утопии разоблачают, обнажают, демаскируют, они всегда "чужды действительности", всегда противодействуют ей. Этим "своим противодействием, — полагает Мангейм, — им удастся преобразовать существующую ис

торическую действительность, приблизив ее к своим представлениям" [34, с. 116]. А вот идеологии "de facto никогда не достигает реализации своего содержания" [34, с. 115]. Да и не в этом их предназначение; они служат для отвлечения от реализации чего-то другого, не того, естественно, что прокламируется, официально провозглашается. При этом обманываться, заблуждаться могут и те, кто искренне принимает идеологию как мотив своего поведения. Субъективная частность здесь бессильна. Она не устраняет разрыва между законами, правилами жизни и принципами, декларируемыми идеологией. В самом процессе реализации содержание идеологии неизбежно искажается, хотя можно сказать и наоборот — исправляется, ибо искажение относится к самой сущности идеологии.

Например, в средние века представление о христианской любви к ближнему не могло не быть идеологически трансцендентным. Как известно, социальным строем, жизненным устройством той эпохи, было крепостничество, а его жизненные принципы явно расходились с христианской любовью к ближнему. Жить при таком социальном строе можно было, только снизив притязания христианской любви к ближнему, умерив, а то и отринув ее благородные мотивы. Те же, кто не шел на подобную сделку, становились бунтовщиками. А это уже не идеология, но утопия.

Как видно из этого примера (принадлежащего Мангейму), границы между идеологией и утопией достаточно подвижны. Социальные слои, которые отождествляют себя с существующим жизненным устройством, чье мировоззрение не выходит за пределы установившегося общественного порядка, представляют и олицетворяют собой идеологию. Для них все представления, не реализуемые в рамках данного реального бытия, являются утопическими. Оппозиционные слои общества, ориентированные на ростки нового общественного порядка, можно считать носителями утопического сознания, коллективным историческим автором утопий. Естественно, они сами себя утопистами не называют. Для них утописты как раз власть предрержащие, которые не видят или не хотят замечать, как далеко ушла жизнь, и вместо того, чтобы отвечать на вызов времени, адекватно реагировать на новые запросы жизни, трусливо зарывают головы в песок. Однако все меняется. Оппозиционные силы, представители нарождающегося бытия, рано или поздно приходят к власти. И их утопия с неизбежностью эволюционирует в сторону идеологии и со временем становится всецело таковой. Но гордое одиночество новой идеологии продолжается недолго. Новая утопия не заставляет себя долго ждать. Через какое-то время она непременно возникает. Как говорится, жизнь продолжается.

Все дело, считает Мангейм, в ступенях "реального бытия". "Утопиями обычно называют определенные идеи представители предшествующей стадии развития. И наоборот, "разоблачение" идеологий в качестве не соответствующих данному бытию, ложных представлений всегда совершается в первую очередь приверженцами находящегося в становлении бытия" [34, с. 121].

Не подвергая сомнению эвристичность мангеймовской трактовки утопии и идеологии, тем не менее укажем на возможность и правомерность несколько иного их понимания как в содержательном, так и

функциональном планах. На наш взгляд, идеология и утопия — образования не равнозначные. Поэтому они не могут исторически сменять друг друга. Скорее всего утопия — сторона, аспект, та часть самой идеологии, в которой представлено будущее, обрисованы перспективы грядущей жизни людей. Для социального воодушевления, возбуждения энтузиазма, вербовки и сплочения своих сторонников идеология должна рисовать привлекательное, лучшее будущее. Красок действительно не жалеют: "Свобода! Равенство! Братство!", "Кто был ничем, тот станет всем" и т.д. Идеологическое будущее несомненно светлое и в этом смысле утопическое. Мрачные картины будущего (а такие в идеологическом спектре общества тоже встречаются) — это не что иное, как предупреждение об опасностях, которые подстерегают светлую перспективу истории, грозят ее потерей.

В идеологии светлое будущее тесно переплетено со столь же светлым прошлым. Под ним обычно подразумевают самое значительное и яркое событие, от которого ведет свою духовную родословную та или иная идеология. Впрочем здесь значительность и яркость особые. Они создаются самой идеологией. Выпрямления, приглаживания, округления все плотнее затягивают данное событие по мере исторического удаления от него, так что со временем его уже и не разглядеть. Идеологический макияж делает свое дело. Особенно часто на "светлое прошлое" ссылаются на переломных этапах, в смутные, кризисные времена. В нем упорно ищут чистоту, подлинность, извечную справедливость. Но поскольку содержательное наполнение этих ценностей на проверку оказывается лишь отраженной реальностью, спровоцированной самой же идеологией, то на особый успех рассчитывать не приходится.

Сказанное убедительно иллюстрирует пример Великой Октябрьской социалистической революции, бывшей чем-то вроде идеологического тотема в системе советского марксизма-ленинизма. То, что говорили и писали об этом событии еще совсем недавно, имело мало общего с действительностью, с реальным историческим материалом. Была легенда о празднике униженных и оскорбленных, о торжестве человеческого достоинства ("мы — не рабы, рабы — не мы"), свободы и справедливости.

Светлое будущее (утопия) и светлое прошлое (миф) — два лика идеологического Януса. Они смотрят в разные стороны, но видят, пожалуй, одно — исключительно светлые стороны человеческой природы, свою собственную веру в возможность совершенного человеческого общежития.

Однако вернемся к Мангейму, тем более что у него проблема утопии не исчерпывается ее отношением к идеологии. Интересны его рассуждения о связи между утопией и видением исторического времени. "То, как данная конкретная группа или социальный слой расчленяет историческое время, зависит от их утопии", — полагает Мангейм [34, с. 126]. Своими трансцендентными целями, чаяниями и надеждами утопия доводит исторические перспективы нашего бытия до их завершения или конца, пусть только воображаемого, мысленного. Возникающая благодаря этому смысловая историческая целостность позволяет расчленять и выделять отдельные события, явления, процессы из их синкретического, исходно-хаотического скопления. Утопия делает непосредственно постигаемой или зримой ту стихийную

форму членения, тот бессознательный ритм, которые *субъект* привносит в спонтанное созерцание временного потока. "...Так же как в современной психологии, наше восприятие целостного образа (Gestalt) предшествует восприятию его элементов и, лишь отправляясь от целого, мы, собственно говоря, и постигаем элементы, — происходит это и в истории. Здесь восприятие исторического времени в качестве расчленяющей события смысловой целостности также "предшествует" постижению отдельных элементов, и лишь в рамках этого целого мы по существу и понимаем весь ход исторического развития и определяем наше место в нем" [34, с.127]. Иначе говоря, утопия участвует в формировании идеи истории, в понимании исторического целого. И это еще один довод в пользу введения утопии в круг метапаттерновой реальности истории.

Как и все в мире, утопия развивается, меняется вместе со временем, которое она, трансцендируя, пытается приподнять, приблизить к идеалу совершенства. В этом плане перспективна идея Мангейма об "ослаблении утопической интенсивности" [34, с. 159], о постепенном нисхождении и приближении утопии к исторической реальности, конкретному бытию. Начиная с Нового времени, эта тенденция прослеживается особенно ясно. В его пределах наибольшим трансцендирующим зарядом обладала хилиастическая утопия, утопия тысячелетнего царства на земле. Сам по себе хилиазм — религиозно-мистическое учение о тысячелетнем царствовании Христа. Утопией оно стало тогда, когда направленные на потусторонний мир чаяния "обрели посястороннее значение, стали восприниматься как реализуемые *здесь и теперь* и наполнили социальные действия особой яростной силой" [34, с.129]. Исторически это преобразование связано с гуситами, Томасом Мюнцером и анабаптистами.

Либеральная, социалистическая, консервативная идеи, по Мангейму, являются собой последовательное нисхождение утопии, приближение ее к мирским делам и заботам человека. В идеальном случае консервативная утопия демонстрирует свое полное соответствие действительности, существующему общественному порядку. По существу это уже и не утопия, а переход к идеологии, сама идеология. Ведь последняя есть не что иное, как "погружение утопического элемента в бытие".

В современном мире утопии обнаруживают все возрастающую зависимость от своих исторических и социальных корней. Их целостные, единые и систематические видения мира трансформируются в направлении "возможных точек зрения", совместимости с "плодотворным мышлением".

Конкуренция различных утопий приобретает черты межпартийной конкуренции. Утопия, ее возвышающие человека духовные элементы, отмечает Мангейм, вырождается и по линии гипостазирования инстинкта как субстрата человеческой культуры. У Парето, Фрейда и других вся трансцендентная бытию реальность накрепко привязывается к неизменной структуре человеческих влечений и инстинктов. В общем мир становится все более прозаичным. "Для того чтобы существовать в полном согласии с действительностью такого рода, где совершенно отсутствует какая бы то ни была трансцендентность, будь то в форме утопии или идеологии, требуется, вероятно, едва ли доступная нашему поколению жестокость или предельная, ни

о чем не подозревающая наивность недавно вступившего в мир поколения", — пишет Мангейм [34, с. 165]. Исчезновение утопии с исторического горизонта человеческого бытия грозит утратой воли к историческому творчеству, ослаблением (если не атрофией) нашей способности видеть и понимать историю в ее целостности.

Какое будущее нас ожидает? Мангейм отказывается пророчествовать, но замечает, что будущее открывается перед нами как возможность, а адекватной формой принятия ее является долженствование. Это говорит об обязательности утопического долженствования. "Полное исчезновение утопии, — настаивает Мангейм, — привело бы к изменению всей природы человека и всего развития человечества" [34, с. 169].

Озабоченность Мангейма ростом утилитаризма и прозаичности истории, уходом из нее утопии, в меньшей степени — идеологии всецело подтверждается историческими тенденциями последних десятилетий, во многом переломными событиями конца XX в. Напряжение между идеалом и действительностью становится все меньшим. Казалось бы, надо радоваться: жизнь приближается к идеалу, становится все более похожей на него. Увы, это не так. И главным образом потому, что сам идеал стал открыто сближаться с действительностью, приземляя и умеряя свои претензии к ней. Крах так называемого реального социализма значительно ускорил этот процесс. Усилились консервативные настроения. Многих полностью устраивают либерально-демократические ценности, что понятно: в нынешней исторической ситуации они самые комфортные. Демократия, рынок, права человека — это все для нас (и не только для нас) еще впереди, привлекательная и достаточно высокая цель. Зачем желать большего? Глобальные проблемы современности, особенно нынешняя экологическая ситуация, также, похоже, не располагают к трансцендированию бытия. Сейчас вопрос стоит о выживаемости человеческого рода, а выживаемость ориентирована всегда на минимум, а не на максимум, как в трансценденции.

Утопия и общественно-историческая практика

Сторонников "хватать через край" (а он у нас теперь, оказывается, либерально-демократический) становится все меньше. Гарантированность синицы в руках уверенно перевешивает риск и неопределенность журавля в небе. Но, кажется, именно поэтому нам и нужна утопия: чтобы не иссякал источник социального воображения, смысложизненного конструирования, всегда трансцендентных бытию идей; чтобы держать должную дистанцию между общественным идеалом и исторической реальностью, постоянно наращивать гуманистический потенциал последней; чтобы был идеал всех идеалов, касающихся переустройства общества на лучших, более светлых и счастливых началах; чтобы никогда человек не уставал тянуться к Человеку; чтобы жила и по-хорошему злила нас человеческая мечта о всеобщем счастье, справедливости, совершенстве.

Рассмотрим теперь вопрос о практической реализуемости утопии. Казалось бы, этот вопрос решен раз и навсегда самой этимологией, происхождением слова "утопия". Если это "место, которого нет", то о какой практике может идти речь? Видимо, о практике, которой нет или не

должно быть. Но многие думают иначе, например О.Уайльд: "Прогресс есть претворение Утопий в жизнь" [33, с.59]. К прогрессу можно относиться по-разному, но трудно оспаривать, что он в той или иной форме был и есть. Значит... умозаключение выстраивается само собой. И Н.Бердяев считает, что утопии осуществимы, правда, с другим знаком: "... теперь, — читаем мы у него, — стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их (утопий — П.Г.) осуществления" [4, с.70]. А вот еще одна точка зрения: "Уничтожить утопию может только преобразование действительности, из отрицания которой она вырастает. Говоря парадоксально, преодолением утопии может быть только ее осуществление. Несостоятельные утопии продолжают существовать независимо от количества "рациональных доводов", которые против них выдвигают" [40, с.200].

Прежде чем продолжить анализ практической судьбы утопии, ее материализации, уточним, что такое сама практика, какова ее сущность. По широко распространенному мнению, можно сказать даже традиции, практику определяют как материальную предметно-чувственную деятельность, направленную на реальное преобразование мира — природного, социального и собственно человеческого. В этой своей определенности практика противостоит теории и служит критерием ее истинности. Перечисленные качества, особенно критериальная функция, делают практику чем-то в высшей степени естественным и правильным, тем, на что можно опереться, к чему обратиться в нескончаемых поисках надежности, неискаженное™, вообще "сути дела". В плане практики "человек может действовать лишь так, как действует сама природа" (Маркс), т.е. объективно, строго закономерно, с исключаяющей всякий произвол необходимостью. Практика, ее результаты эффективны и устойчивы лишь тогда, когда они законосообразны, соответствуют законам, их объективной размерности, не зависящей от субъективных желаний и мечтаний. Скажем, дом, построенный с отступлением от норм и законов сопротивления материалов, непременно разрушится, притом по все тем же объективным законам, следуя логике деформируемости материалов, конструкций и элементов сооружения. Законы как законы остаются одинаковы и в случае созидания, и в случае разрушения. Точно так же самолет не взлетит, теплоход не поплывет, автомобиль не сдвинется с места, если их двигатели построены с нарушением законов.

Словом, практика расставляет все по своим местам, с ней нельзя ловчить, хитрить, ее нельзя обмануть, заговорить, увлечь химерами. Практика служит своеобразной лакмусовой бумажкой жизненной (объективной) состоятельности всех человеческих замыслов и начинаний. Приговор ее суда окончательный и, как говорится, обжалованию не подлежит, поскольку другой, более высокой, компетентной и справедливой инстанции (критерия истины) в истории просто нет. Только пройдя через горнило практики, получив то или иное подтверждение от нее, нечто становится конститутивным элементом истории, утверждается, закрепляется в ней.

Ясно, что через барьер практики, представляемой в том виде, как она описана выше, утопии не пройти, она непременно будет отсеяна, вытеснена на периферию исторического процесса, где и забудется. Но ведь мы знаем, что она проходит и практически воплощается. В чем же тогда де

ло? В какой-то скрытой пробивной силе или живучести утопии? Нет, все дело в практике, а точнее, в трактовке, понимании практической деятельности человека, ее достоинств, возможностей, границ. Их всегда нужно рассматривать вместе — практику и ее понимание.

Изложенное выше понимание практики является во многом упрощенным, хотя и традиционным, широко и охотно принимаемым. Оно неадекватно тому, что можно было бы назвать ее современным видением, которое является более точным, полным и одновременно неоднозначным. Представим его узловыми моментами.

Практика — формирование исторически изменчивое. Она постоянно развивается, ее структуры становятся более динамичными и совершенными, функции — более тонкими и разнообразными. Реализуя свободу, а значит, все новые и новые возможности бытия, практика приобретает все большую гибкость и пластичность. Расширяются ее горизонты, растут собственные возможности. То, что еще вчера отторгалось практикой, сегодня становится органически совместимым с ней. Всякий раз, на каждом данном этапе развития практическая деятельность человека оказывается ограниченной, но в тенденции, исторической перспективе она демонстрирует свою безграничность, свою трансцендентность.

Самое спорное в практике — ее критериальная функция. Сама по себе, в своем материальном предметно-чувственном бытии практика ничего не доказывает и не показывает. Онтологически она неустранимо нема. "Говорящим бытием", бытием в качестве критерия истины она становится только через осознание, осмысление, понимание. Но что является критерием правильного понимания практики, т.е. критерием критерия? Опять практика? Тогда мы увязнем в дурной бесконечности. Как выбраться из нее, пока никто не знает. Процессуальность, системность (серийность) и кумулятивность последовательных практических шагов решают, или снимают, эту проблему лишь частично. Неопределенность и связанная с ней неудовлетворенность остаются, следствием этого являются разные, а то и прямо противоположные интерпретации одной и той же практической реальности.

Ясно также и следующее: чтобы быть критерием истины, сама практика должна быть истинной (онтологически или бытийно). Но ведь есть и неистинные формы практики, например неправильно или даже предвзято поставленный эксперимент. А разве не практической реализацией какой-то технической лжи (по отношению к человеку во всяком случае) являются современная экологическая ситуация и фетишизированные формы наших рыночных отношений? Лишь ложь можно доказать неистинными, социально превращенными формами практики, руководствуясь соответствием мысли действительности. Онтологически извращенную, ложную практику в литературе называют диспраксисом. Как видим, аналогия с дистопией налицо.

Таким образом, получается, что практически реализуема как истина, так и ложь. Но, видимо, все-таки в разной мере и по масштабам, и по времени, хотя практика любого вида характеризуется и известной устойчивостью, и определенной внутренней состоятельностью. Вспомним наш пример с домом, строительство которого плохо согласовано с законами сопротивления материалов. Он не выдержит нагрузки, упадет. Но ведь может упасть не сразу, не вдруг, может

падать, как Пизанская башня. Можно пожелать, чтобы любой современный дом так долго жил-падал. Рассмотрим другой пример, более масштабный, — стагнация. Излишне доказывать, что это неблагополучная, постоянно спотыкающаяся, внутренне измотанная практика. Но ведь для многих она уже давно является жизнью и, похоже, может продолжаться сколь угодно долго. Можно ли в таком случае считать, что практика — критерий истины, выйти с ее помощью на столбовую дорогу истории?

Дополним сказанное еще одним принципиальным соображением. Истинная практика, практика, в которой существование отвечает сущности, с необходимостью превращается в социальную норму для других, менее развитых, не столь перспективных и созидательных форм практики. А в любой социальной норме явно проступает момент долженствования. Придавая ценности статус образца, он, собственно, и конституирует социальную норму. Долженствование, императив образца есть и в практике как социальной норме. То есть налицо аналогия или параллель с утопией: там тоже долженствование, правда, доведенное до своего предела, абсолютизированное.

Выходит, у практики нет особого, устойчивого иммунитета против утопии, во всяком случае он часто не срабатывает. Чем дальше и больше практика развивается, тем более податливой к манипулированию, более предрасположенной к реализации различных, в том числе и определенно утопических проектов, она становится. Поэтому не удивительно, что многие исследователи, и не только они, озабочены этой тенденцией практики — нарастанием в ней открытости, плюрализма и, как следствие, всеядности, неразборчивости относительно смысла и целей, готовности найти место, открыть дорогу всему и вся.

Однако ситуация в целом не столь мрачна и безнадежна, как вывод, к которому мы пришли. И с реализацией утопий не все так просто и однозначно, как некоторым кажется. Вообще ни утопию как метапаттерн светлого будущего, ни утопию как проект идеального общественного устройства воплотить в жизнь никому так и не удавалось, не удается и, скорее всего, не удастся (по крайней мере в обозримом будущем). Светла, легка и проста мечта, но не действительность. От светлого будущего или будущего "светлого прошлого" (например, "золотого века") мы все так же далеки, как и создатели первых утопий. Есть определенное движение вперед, заметен прогресс, но никто еще не жил и не живет в совершенном обществе. Впрочем реально существуют "более совершенные" ("более справедливые") общества, хотя и не совсем ясно, чего же в таких обществах больше: то ли приближения к образцу, то ли удаления от худшего варианта, своего рода антиобразца, от того, как не надо жить. Например, если верить Чаадаеву, то таким историческим антиобразцом была и, видимо, остается Россия.

Нереализуемость утопии, непостижимость ее "идеала идеалов" следует и из того, что материализация утопии всякий раз оборачивается антиутопией, а точнее дистопией. Ускользаемая часть — утопия, претворяемая в жизнь — дистопия. Как не вспомнить известную мудрость: благими намерениями вымощена дорога в ад. С утопией это действительно так. Увлекая нас обещаниямирая на Земле, она в

конце концов заводит нас в дебри ада, т.е. в ситуацию, прямо противоположную той, о которой мечтали, которую ожидали, на которую рассчитывали и уповали. Таким образом, практически реализуется не утопия, а антиутопия или, говоря другими словами, утопия реализуема настолько, насколько она антиутопия.

В этом плане показательна "государственная" утопия Платона. Как известно, ее прообразом была Спарта, чьими порядками, укладом жизни, общественными добродетелями вряд ли можно восторгаться. Символично, что пострадал от своей утопии и Платон — его продали в рабство. (К счастью, из рабства тогда еще выкупали.) Недейственными оказались также утопические проекты ограниченного масштаба, такие, скажем, как коммунистические опыты Оуэна, фаланги Фурье, колонии икарийцев Кабе, другие коммунистические движения.

Утопия остается загадкой, одновременно манящей и дразнящей. Как видим, ей облечься в плоть и кровь не удается. Но и так она реальна в смысле актуальности и универсальной значимости провозглашаемых ею ценностей. Аксеологически утопия присутствует, хотя эмпирически, предметно-чувственно и отсутствует. Неуспехи и поражения в практическом плане ей нисколько не вредят, наоборот, ставки даже растут. Практическая неразрешимость притягивает, не отпускает, толкает на все новые и новые авантюры, на штурм недостижимых, но таких желаемых, таких сияющих и захватывающих дух вершин. В этом — весь человек, вся его неугомонная натура. Так что утописты не переведутся.

Теперь, опираясь на сказанное, попытаемся представить графический образ метапаттерна светлого будущего, определить его фигуру. Это, несомненно, не прямая линия. Не может быть прямой линия, образованная наложением логики, вдохновения, мечты, желания, воображения на далеко не простой рельеф человеческого бытия. Учитывая специфику данной логики, некоторую ее прямизну, можно полагать, что в искомой линии будут фиксироваться только "выпуклости" человеческого бытия, отнюдь не его "углубления" и "впадины". В результате мы получим узловую линию подъемов, взлетов, вершин человеческого духа, социального бытия в целом. Так, по нашему мнению, может выглядеть траектория метапаттерна светлого будущего в истории.



8. ЗАКЛЮЧЕНИЕ: КАК ЖЕ ВСЕ-ТАКИ РАЗВИВАЕТСЯ ОБЩЕСТВО?

Казалось бы, ответов нами предложено немало. Но вопрос "Куда и как идет человечество?" остается. Есть ответы, но нет Ответа. И это говорит прежде всего о том, что предельные основания исторического познания недоступны пока для строго научной методологии, ее критериев, норм, стандартов. Далее о том, что накопленный наукой материал, видимо, не во всем достоверен, а тем более полон — однозначных выводов получить из него нельзя. Живой опыт исторических предсказаний допускает их не иначе как в форме, а вернее, в результате своей идеализации или рационализации. Возможно, впрочем, что от них в этом опыте неосознанно все же отталкиваются, но не от всех, а от некоторых — со спонтанной предпочтительностью (что-то идет как бы само собой, естественно, привычно). Как это делают, например, дети, в разных странах, на всех континентах, стихийно рисуя мандалу: нечто круглое, колесообразное, какой-то шар. В исторической предпочтительности мы уже успели убедиться: вначале появился круг (цикл) и только потом, значительно позднее линия (прогресс).

Определенность будущего и прошлого в истории

Рассмотрим, приложимы ли описанные фигуры (схемы) к прошлому, к тому, что было, состоялось, в отличие от будущего с его разомкнутостью на различные, а то и прямо противоположные варианты развития, в прошлом всего один именно реализованный вариант, одна, уже вычерченная траектория развития. Следовательно, нечто законченное и потому в целом (как целое: есть начало и конец) обозримое, познавательно доступное, определенное. Казалось бы, не должно быть сомнений и колебаний. Но почему получаются такие несовместимые разные картины? Только ли в индивидуальных стилях и вкусах дело?

То, как, насколько мастерски историк владеет своим пером, конечно, определяет многое. Но далеко не все. Иначе бы историки не бились до сих пор над разгадкой тайны падения Римской империи.

Не в пример будущему онтологической неопределенности прошлого, видимо, нет, хотя бы на уровне хронологической последовательности, временного сцепления событий. Свершилось то, что свершилось, но только "в себе", "для себя", а не "для нас", не для нашего его познания.

Гносеологически прошлое так же неопределенно, как и будущее, неопределенно само познавательное отношение, сам процесс взаимодействия субъекта с объектом (прошлым). Прошлое открыто различным интерпретациям, тем более что сознание (его смысловая означенность для непосредственных участников событий) от него давно уже отлетело. И нам волей-неволей приходится заполнять эту пустоту, эту полость своим собственным, исследовательски ориентированным сознанием. История (прошлое) как бы оживает и начинает вновь искать себя, свой путь развития. И не исключено, что с нашей помощью, с нашей невольной подсказки она выберет новый (другой, не тот, что состоялся) путь развития и пройдет его непременно вместе с

нами. Тем самым будет снята неопределенность познавательно-исторического процесса, но не вообще, а в данном конкретном случае, для выстроенной нами познавательной ситуации.

Однако правомерен вопрос: как быть с упрямством исторических фактов, с бытийной неперерешаемостью случившегося? Все это действительно имеет место. Но если попытаться исключить из случившегося сознание, история станет мертвенно-полой, повиснет какимто ребристым, вещно-субстратным каркасом, непонятным и пугающим одновременно. Занимаясь историей, мы не можем ограничить себя ее "техническими", вещно-структурными аспектами или гранями. В конце концов нас интересует человеческий смысл происшедшего, свершившегося, а он не существует вне сознания.

Таким образом, если рассматривать прошлое целостно и полно, т.е. с неперерешаемой включенностью в него сознания, то фактичность и неперерешаемость (прошлого) становятся относительными, подвижными, текучими, как и сама жизнь, которой они когда-то были. Неперерешаем и однозначен лишь исторический пепел этой жизни, ее отпечатки, следы, даже не остатки, а останки. Несомненно, исторические факты — какие-то инварианты (неизменные, сохраняющиеся образования) , но не вообще, не относительно человеческого, сознательноцелосообразного бытия как такового, а относительно тех или иных индивидуальных его форм и процессов.

Корни, или основания, метапаттернов истории

Важным (если не решающим) условием определенности в понимании как будущего, так и прошлого, а также, впрочем, и настоящего является или должно быть целое истории, история как целое, ибо нельзя знать часть, не зная целого, если неизвестно, частью какого целого оно является. Но здесь нас ждет некоторое разочарование. Как было показано во введении, история как целое нам недоступна; в ней неизбежно присутствует запредельность, или трансцендентность, причем в тенденции, в перспективе.

Постигнуть последнюю, а вместе с ней и историческое целое можно только в форме метапаттерна истории, иначе говоря, се интуитивного смыслообраза, причем здесь надо вести речь не об одном, а о многих, вообще множестве метапаттернов истории. Конечно, не все, но, пожалуй, главные из них рассмотрены в настоящей работе.

История у человечества одна, а исторических метапаттернов, как мы убедились, много. Это расхождение нельзя объяснить авторским плюрализмом. Да и авторы здесь все анонимные: метапаттерны истории складывались и складываются стихийно, в глубинах массового сознания; индивидуально они только озвучиваются. Значит, корни, основания метапаттернового многообразия в чем-то другом, и не плоскостном, а скорее всего многоуровневом. Ко всему этому современная наука еще только подбирается; здесь непочатый край работы, предстоят исследования и исследования. Тем не менее в самом общем, принципиальном плане можно утверждать, что многообразии метапаттернов истории в конечном счете упирается в многообразное историческое единство человеческого общества. В нем взаимодействуют, пересекаясь и накладываясь друг на друга, самые различные

формы или виды развития: циклические, линейные, спиральные, ковариантные, травмообразные и другие, которые еще не идентифицированы.

Все они представлены определенными народами, культурами и цивилизациями. Определенными и, значит, разными: одни из них давно завершили свой жизненный путь и теперь целиком принадлежат прошлому, другие почему-то топчутся на месте, в застое, третьи стремительно раскручивают спираль своей исторической "продвинутой", четвертые держатся особняком, предпочитают самобытность, идут где-то параллельными путями, пятые обещают вырваться вперед и набрать высоту в будущем, шестые... и т.д.

Важно добавить, что названные формы и виды развития исторически совмещаются не только в масштабах всего человеческого общества, человечества, но и в рамках отдельных его представителей (народов, культур и т.д.). Относительно самостоятельные этапы в историческом бытии того или иного народа (общества, цивилизации) могут иметь разную динамику и соответственно конфигурацию. Условно говоря, начало может быть линейной, середина спиральной, а конец циклическим. Скажем, линия, став слишком толстой, под собственной тяжестью свернулась в спираль, в очередной круг спирали почему-то не разомкнулся в виток. В конечном счете все решает сознательный или бессознательный выбор субъекта истории. Он-то и определяет очередной отрезок предстоящего исторического пути. С его помощью все подобные отрезки — фигуры развития, как разноцветные камешки, складываются в тот или иной мозаичный узор истории.

От этой индивидуальной мозаики жизни, ее значимости для всемирной истории в конечном счете и оттачивается формирование столь разных метапаттернов истории. В объективно-логическом плане данная мозаика опирается на ту связь, которая ведет от части к целому. На уровне всемирной истории, исторического единства человечества эта связь достаточно определена. Далее работает воображение, которое выходит за пределы доступной нам реальности, социальной действительности, венчая тем самым историю, ее динамическую целостность.

Затем все эти три уровня: индивидуально-исторический, всемирный и трансцендентно-исторический — интуитивно сопрягаются в целое истории, мировоззренческо-методологическим профилем которого и выступают ее метапаттерны. Сформировавшись, целое истории в форме того или иного ее метапаттерна направляет в последующем наши конкретные познавательные усилия.

Надемся, в свете сказанного ясно, что определить, куда и как движется современный мир, каким метапаттерном это можно охватить и предусмотреть, не просто трудно, а невозможно. Сейчас на земном шаре пространственно развернута почти вся история человеческого общества: от примитивных ее форм (например, австралийские племена) до постмодернистских (и постисторических) обществ. Естественно, исторические пути у них разные; отсюда следует и многовариантность их интеграции в единую историю человечества. Эта интеграция к тому же многослойна и внутренне асимметрична: экономика, политика и культура имеют несовпадающие скорости развития и иные характеристики интеграции, причем труднее всего дается культурное сближение.

Чрезвычайно сложна и неоднозначна многовариантность рассматриваемой интеграции. Она подчинена действию не только определенных закономерностей, но и исторического выбора человечества. Правда, в отличие от отдельных обществ, стран и народов, чей выбор в принципе может быть и сознательным, исторический выбор человечества в целом бессознателен. Оно еще не поднялось на уровень сознательно совершаемого исторического выбора. Возможно, это дело будущего, но точно не ближайшего. Единый взаимозависимый мир, рожденный современной эпохой, — лишь первое приближение к такому положению вещей. В настоящее время формула "единый взаимозависимый" наполнена по сути информационно-техническим, экономическим и в какой-то мере политическим содержанием. Пока нет главного — субъект-культурного единения человечества, без чего не может быть сознательных акций глобального, планетарного масштаба.

Более того, уже всерьез говорят о том, что именно культурные различия определяют в будущем военные и другие конфликты. С.Хантингтон, в частности, пишет [138, с.33]: "Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. Линия разлома между цивилизациями — это и есть линия будущих фронтов".

Но вернемся к бессознательному выбору человечества. На поверхности истории он выступает как доминирование или лидирование какой-то одной, чаще нескольких родственных форм развития. К ним невольно тянутся, под них так или иначе подстраиваются, а в отдельных случаях с ними просто должны реально считаться все другие формы и разновидности развития.

У каждой исторической эпохи свое лицо, свои ведущие формы развития. На наш взгляд, в историческом авангарде — выборе современной эпохи находится плюралистическая демократия, характеризующаяся смешанной экономикой, социально, а в последнее время и экологически ориентированным государством, уважением основных прав и свобод человека и т.д.

Еще раз подчеркнем, что нам не дано знать, каким будет следующий выбор человечества, в какую фигуру уложится будущее развитие. Здесь возможны самые различные варианты. Вообще в данном случае вариант — это наложение цели (задачи), сознательной или бессознательной, на ту или иную конкретную возможность развития. Очевидно, что набор этих возможностей не задан изначально; он меняется, увеличиваясь, расширяясь, вместе с историческим развитием общества. Естественно, изменяются и цели или задачи, которые предстоит реализовать или решать человечеству. Не исключено, что в будущем все это обернется становлением совершенно новых вариантов развития, таких, о которых мы сейчас даже не догадываемся.

Сделаем одно небольшое отступление. Наши рассуждения о будущем человеческого общества, о том, в какую историческую фигуру его можно было бы "упаковать", ограничены рамками социума, миром социального, иначе говоря, внутренними силами и ресурсами человечества, антропогенными факторами. Но социальный мир объят гораздо более широким и мощным миром — природой, космосом. Сколь надежны и безопасны эти объятия? Не затаилась ли в них угроза развитию, самому существованию человека? С определенностью этого никто не знает, но гипотез масса. Рассмотрим одну из них.

Ученые уже давно озабочены тем, что скорость вращения Земли вокруг своей оси замедляется. Согласование земного времени с астрокосмической шкалой производится довольно часто — один-два раза в полтора года. Торможение Земли за год на одну секунду дает тепловую энергию, на порядок превышающую энерговыработку, обязанную всей промышленной деятельности человека. Это обуславливает общее потепление климата на Земле, которое примерно раз в 130 веков приводит к Всемирному потопу. Последний такой потоп был 13 тысяч лет назад. И вполне вероятно, что в ближайшие столетия человечеству снова предстоит пережить этот ужасный катаклизм. Конкретных знаков его приближения немало: температура на планете действительно возрастает, ослабевает магнитное поле Земли, повышается уровень океана, увеличивается число стихийных бедствий и т.д. Перспектива вырисовывается жуткая и вполне вероятная.

Однако подобными гипотезами мы заниматься не будем, так как они не входят в предмет философии истории. С ними имеют дело не история и не философия, а физика. В этом плане общество не более чем часть Вселенной, такая же, как и любая другая. То есть от собственно истории (человеческого бытия, мира разумных существ) здесь ничего не остается; она исчезает, будучи полностью захвачена круговоротом вещества. Философия истории изучает именно историю, ее внутреннюю эволюцию, ее собственные возможности и перспективы. Вторжению со стороны космоса в ней места нет.

Возвращаясь к истории, необходимо еще раз повторить, что нам неизвестно, каким путем и куда пойдет человечество, какую траекторию-фигуру оно при этом вычертит, через какой метапаттерн это можно осмыслить.

Справедливость как метапаттерн смысла

Но нам известно желательное направление развития человеческого общества, которое придаст смысл нашему историческому существованию. Здесь уместно сослаться на Дж.Ролса, настаивающего на том, что справедливость играет такую же роль в социальной истории или сфере, какую истина играет в познании. И это действительно так.

Справедливость — истина общественной жизни людей, смысловой стержень исторического бытия человека в мире. В этом свете общественное развитие предстает как "подъем к справедливости".

В мировоззренческо-методологических координатах настоящего исследования справедливость может быть определена как смысловой метапаттерн истории. Надо сказать, что в философии отношение к справедливости неоднозначно. Одни авторы склонны считать справедливость высшей ценностью человеческой жизни, средоточием и в этом смысле синонимом морали, нравственности. По их мнению, быть моральным существом — значит обладать чувством справедливости и руководствоваться им во всех своих делах и поступках. Другие же вслед за Юмом полагают, что никакой возвышенности, силы и благородства в справедливости нет, да и быть не может. В действительности она изобретена для компенсации недостатков (слабостей и

ограниченностей) человеческой природы, для нейтрализации дефектов общественного устройства, социальной жизни людей. Словом, с этой позиции справедливость предстает в качестве инструмента и формы исправления какой-то серьезной "недоделки" мира, способа латания дыр в человеческой природе, средства поддержания и укрепления мотивов к моральной жизни. Еще дальше в этом направлении идут те, кто, следуя Ницше, видит в справедливости сплошную деградацию, упадок жизненной силы человека, оружие и ухищрение слабых в их защите от сильных, способных, удачливых, ловких.

В данной разногласии мнений несколько особняком стоит религиозная концепция справедливости. Для человека верующего справедливость в известном смысле тождественна с Богом. Вернее так: Бог нужен именно для того, чтобы справедливость все-таки восторжествовала. В этой, земной, жизни ее по сути нет. Здесь правит бал в основном несправедливость. Но в другой, загробной, жизни все предстанет в истинном свете, свете справедливости: каждому воздается по заслугам его. Бог — гарант того, что в единстве земной и загробной жизни несправедливость будет уравновешена справедливостью, что в конечном счете добро непременно победит зло.

Различное и даже противоположное понимание справедливости ставит вопрос об ее источниках, объективных основаниях или корнях. Юм, видимо, прав: отпала бы всякая необходимость в справедливости, само понятие справедливости никогда бы не попало в каталог человеческих добродетелей, если бы в обществе было всего в изобилии, не было бы недостатка ни в материальных, ни в духовных благах; если бы отношения между людьми строились только на основе взаимопомощи, дружбы и великодушия. Иными словами, речь идет о том, что справедливость вырастает из определенной социальной и антропологической необходимости. Причем вырастает в двояком смысле: в смысле "питается соками, получает жизненную силу, опирается как на свое основание" и "перерастает", то есть становится чем-то иным, более высоким, сильным и т.п. Здесь перед нами не столько привязанность к необходимости, сколько духовное и морально-практическое возвышение над ней. Справедливость предполагает особую, перспективную работу человеческого сознания. Она становится существенным элементом исторического развития человека именно с момента своего осознания в качестве вполне реальной, а потому желаемой и должной перспективы этого развития. Без того или иного осознания возможности справедливости не было бы и ее действительности. Однако справедливость человек не находит и не открывает — он ее создает. Он открывает и находит только определенную пластичность исходного исторического материала, истории и возможность встроить в нее свои заветные желания, чаяния, надежды. Если бы история не допускала альтернатив, была безвариантна, ни о какой справедливости не могло быть и речи.

Но на поиски справедливости, а точнее, на борьбу за ее утверждение человека толкают отнюдь не эластичность или податливость истории, общественной ткани его жизни, а какая-то неустроенность, какое-то напряжение, какой-то дискомфорт его бытия, одним словом, несправедливость. То есть к справедливости люди идут от не

справедливости, поскольку вначале в мысли, а потом в действии открывается перспектива иного устройства и течения жизни, другой ценностной ориентации бытия. Перефразировав Токвиля, можно в данном случае сказать так: несправедливость, которая переносилась терпеливо как нечто неизбежное, кажется невыносимой при мысли, что от нее можно избавиться. Эта мысль жжет, не дает покоя, и человек рано или поздно начинает искать пути ее материализации, медленно, но упорно и неуклонно.

На наш взгляд, справедливость возникает как форма социализации человека, как средство формирования и развития культурного потенциала общества. Она обладает замечательным свойством выхода за пределы собственного Я в жизненный мир "Другого" ("Других"). Справедливость по меньшей мере "туистична": тут всегда Я и ТЫ. Эгоизм, нарциссизм ей противопоказаны по определению. Этим объясняется мощный социальный заряд справедливости, ее цивилизующая, "окультуривающая" роль. Справедливость незаменима в становлении подлинно человеческой коммуникации между людьми. А подлинно человеческой она оказывается лишь тогда, когда вовлеченные в нее стороны видят и признают друг в друге равноправных субъектов, субъектов-личностей. С точки зрения справедливости коммуникативное действие не может строиться по принципу субъект — объект или цель — средство. Безусловно, в человеке есть объективность, но к объекту как таковому его свести нельзя. Наряду с другими факторами, в том числе и гносеологическими, справедливость удерживает человека в его сущностной субъектной (личностной) определенности. И это вытекает из самой природы справедливости: ее "юрисдикция" не распространяется на объекты, мир вещей, она действительна только в мире субъективного, среди "человеков" — существ, наделенных сознанием, волей, нравственной ответственностью.

Справедливость — один из тех социально-нравственных абсолютов, без которых человеческая жизнь именно как человеческая была бы невозможна*. Человек остается человеком, развивается как человек лишь до тех пор, пока он тянется к тому, что выше, светлее и совершеннее его эмпирического существования. Иначе он теряет смысловую нить бытия, начинает "киснуть", деградируя к той животной рефлексологии бытия, от которой он с таким трудом когда-то оторвался. Человек тянется к абсолютам и лишь потому растет, как цветок, вытягивающийся навстречу благодатным лучам солнца.

Фрейд, конечно, прав: культура своим существованием обязана всевозможным табу, социально-нормативным запретам. Но, видимо, не только им. Скорее всего своим началом культура обязана табу. Во всяком случае можно с определенностью утверждать, что культуросозидающая сила табу наиболее ярко проявилась на заре человеческой цивилизации. С помощью табу человек вырывался из животного состояния, царства зоологического индивидуализма, биологического эгоизма. В дальнейшем табу были дополнены, а в чем-то и сущест

* Добро, истина, красота — триединый корень таких абсолютов, бытийная троица человечности. Этот корень снабжает жизненными соками все фундаментальные ценности и символы человеческого бытия.

венно скорректированы социально-нравственными абсолютами — формированиями не запрещающего, а наоборот, разрешающего, императивно "приглашающего" порядка. Впрочем разрешающая сторона есть и у табу (запрет браков между близкими родственниками есть одновременно разрешение на браки между не-родственниками), но запрет в нем все же на первом месте. Не лишены "запретительной" силы и социально-нравственные абсолюты, но тем не менее в них доминирует разрешение, требование свершения позитивного, а не воздержания от негативного. Подобно табу, социально-нравственные абсолюты являются продуктом бессознательного творчества людей, но в их действии, функционировании и развитии просматривается существенная разница. Табу навязываются индивиду общественным мнением коллектива, жесткой и однозначной силой традиции. Здесь "навязанность" не противостоит и не противоречит эффективности. Иное дело социально-нравственные абсолюты: их навязать нельзя — они требуют личностного принятия, свободного, внутренне мотивированного одобрения*. В противном случае они просто не работают или работают не должным образом. Скажем, добро может идти только изнутри, из мотива, а не из действия самого по себе, то есть внешней оболочки добра. Долженствование — самая глубокая сущностная определенность рассматриваемых абсолютов.

Открытость долгу, долженствованию — неотъемлемая характеристика человеческого существования. Все истинно сущее в истории когда-то было должным, выступало в форме долга. Переход должного в сущее составляет важнейший элемент социально-исторической динамики нашей жизни. Сфера должного — богатейший, неисчерпаемый резервуар человечности. Здесь уместно вспомнить суждение Ф.Энгельса относительно того, что нормальным существованием или состоянием для человека "является то, которое соответствует его сознанию и *должно быть создано им самим*" [22, т.20, с.510].

Справедливость помогает конкретизировать нравственно-гуманистический идеал (абсолют) общества — стратегическую установку на человека, его свободно-творческое развитие. Она затрагивает сущностный стержень данного идеала — его диалектику целей и средств. Реализация нравственно-гуманистического идеала, определенно асимптотическая по своему характеру, чаще всего страдает от деформаций названной диалектики, среди которых наиболее серьезной является разрыв необходимых связей между поставленной целью (идеал как цель) и используемыми средствами. Этот разрыв тем более огорчителен, что реализованная (реализуемая) цель есть всегда функция использованных (используемых) средств. Именно справедливость помогает выдерживать ориентир, целевое направление, не позволяет, как говорится, сбиться с пути в процессе реализации нравственно-гуманистического идеала общества. Она обеспечивает целевую профилизацию применяемых при этом средств. Фундаментальность в единстве с универсальностью делают справедливость исторически очень гибкой. Практически в любом случае мера справедливости мо

* Чувство справедливости, в форме которого справедливость чаще всего и заявляет о себе, является сугубо личностным образованием. Это чувство не дано человеку от рождения, оно, напротив, приобретается, воспитывается.

жет быть найдена и применена. И это, кстати, говорит о том, что долженствующая определенность справедливости пронизывает (может пронизывать) всю фактическую ткань нашей жизни.

У справедливости как социально-нравственного образования много сравнений и противопоставлений: равенство, благо, свобода, совесть, честь, достоинство и т.д. Однако чаще всего ее сопоставляют с равенством. Сопоставляют по-разному: вариантов и оттенков здесь очень много. Но принципиальных подходов два: отождествление и противопоставление. То есть философская концепция справедливости может разрабатываться (и оттеняться) на основе как равенства, так и неравенства.

Например, Платон и Аристотель основывали справедливость на неравенстве. Они исходили из естественной природной данности неравенства, из того, что люди так "сделаны", что человеческая жизнь так устроена от века. Аристотель прямо писал, что одни люди "являются по природе рабами, а другие — свободными", что "полезно и справедливо одному быть в рабстве, другому — господствовать, и следует, чтобы один подчинялся, а другой властвовал и осуществлял вложенную в него природой власть, так чтобы быть господином" [3, т.4, с.386].

Иными словами, Платон и Аристотель полагали, что у каждого человека есть своя жизненная мера, свой данный от рождения ("по природе") круг способностей, видов деятельности, форм активности, преступать, выходить за который нельзя, ибо это и есть корень всякой несправедливости. Несправедливо идти против своей жизненной меры, природы, судьбы. "Справедливость, — утверждал Платон, — состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое" [24, т.3, с.206].

Но Платон не мог не отдавать себе отчет в том, как непросто убедить людей, наделенных сознанием и волей, примириться и согласиться со своим неравенством, хотя бы и "по природе". Ситуация непростая, а поскольку справедливость, по Платону, была также принципом государственного устройства, — в чем-то даже трагическая. В поисках выхода из этой ситуации афинский философ обратился к мифу — шаг с философской точки зрения неправомерный. Ведь философия возникла и развивается как преодоление мифа, мифологии, а здесь миф выступает как последний аргумент в философском теоретизировании, в философской рефлексии над проблемой. Платон нашел опору в мифе о том, что общая мать всех людей — граждан государства — Земля, что по отношению к ней все они братья (апологет неравенства говорит по существу о равенстве). Но люди все же неравны, и "виновник" этого — Бог. Именно он, вылепивая людей в недрах матери-земли, примешал к одним золота, к другим — серебра, к третьим — меди и железа [24, т.3, с. 184 — 185]. Так что, если разобраться, неравенство "по природе" оказывается неравенством "по мифу". Такова, вероятно, логика слишком резкого противопоставления справедливости и равенства. Если быть строгим в суждениях, то равенство можно обнаружить и в неравенстве. Ведь когда требуют неравно относиться к неравным людям, то тем самым требуют соблюдать какую-то меру, пропорцию, соразмерность, а пропорции и соразмерности не бывает без определенного равенства, хотя бы в виде единого масштаба оценки.

Неоднозначностью (если не сказать спорностью) отличается и обратная логика — чрезмерное сближение, а то и отождествление справедливости и равенства. "Все люди по природе своей равны" — идея эта также односторонняя, как и ее антипод: "Все люди по природе своей неравны". Впрочем это не идеи, а лозунги. Идеями они становятся только после серьезной аналитической проработки, в контексте всесторонней концептуальной рефлексии, что и будет показано ниже.

Но вначале о первом из лозунгов. Надо заметить, что сейчас в нашей стране всякие разговоры о равенстве крайне непопулярны, считаются чуть ли не анахронизмом. Это объясняется прежде всего негативным отношением к недавней практике командно-административного социализма, превратившего равенство в уравнивательность "казарменного коммунизма"; Поэтому многие смотрят на равенство через призму уравнивательности — своеобразные идеологические шоры. Только если раньше они служили отождествлению (во всяком случае официально) равенства с уравнивательностью, то теперь с точностью до наоборот — уравнивательности с равенством. Этим и рождено представление, что равенство придумали чуть ли не марксисты-коммунисты.

Пользуясь терминологией рассматриваемой проблемы, можно заметить, что подобное обращение с идеей равенства по меньшей мере несправедливо. Эта идея — одна из древнейших, у нее глубокие и разветвленные корни. Приведем несколько проясняющих ситуацию примеров: "Кто был ничем, тот станет всем" — это, естественно, "Интернационал", а вот Библия: "Многие же будут первые последними, и последние первыми" (Евангелие от Матфея, 19,30); "И вот, есть последние, которые будут первыми, и есть первые, которые будут последними" (Евангелие от Луки, 13,30). Сходные, если не те же самые мысли. Но у последних огромное преимущество — они не для мира сего. Приверженцы же "Интернационала" стремились построить свой, новый мир на этой, грешной земле. И, как видим, не достигли желаемого. Может, идея равенства действительно не для нас? Но нет, она настойчиво "преследует" человечество, органически входя в важнейшие события и документы его истории. Так, слово "Равенство" было начертано на знамени Великой французской революции; о том, что "все люди сотворены равными", со всей определенностью заявлено в "Декларации независимости США" (1776 г.).

Приведенные примеры, как кажется, дают некоторое представление об общечеловеческой определенности феномена равенства, опровергают мнимо марксистский приоритет в его трактовке. Они к тому же подводят к мысли о концептуальной ассоциативности справедливости с равенством, об их реальной исторической взаимосвязи.

Логико-теоретическое тяготение и историко-генетическая привязка справедливости к равенству позволяют обращаться к нему, как к своеобразному архетипу справедливости. Мы говорим "архетипу", подразумевая под этим особую духовно-онтологическую структуру человеческого бытия, в основном бессознательно переживаемую людьми как их наиболее глубокое, базовое убеждение. Архетип равенства является одним из нравственных отложений естественно-исторического становления человеческого рода. Термин "отложение" по самой своей семантике настраивает нас на какую-то закончен

ность, жесткую фиксированность, неизменность. Но это не так. При более глубоком анализе вскрывается, что "отложение" равенства живет постоянным возобновлением и обновлением, тем, что через социализацию, социальное наследование, приобщение к культуре человеческого общежития оно постоянно "отлагается" — одним, предшествующим, поколением другому, последующему.

Когда-то А.Герцен писал, что мы "постоянно раздражаем себя мечтами". Равенство именно такая мечта — она раздражает людей, с одной стороны, своей насущностью, неприменностью, а с другой — постоянным ускользанием от реализации, недостижимостью. Архетип равенства коренится в самой человеческой природе, он один из ее нравственных знаменателей. Вопрос о природе справедливости естественным образом перерастает в вопрос о природе человека, о сущности общества, в котором он живет.

Архетип равенства исключает статику, но не постоянство. Однако его постоянство одно из самых динамичных, Это — постоянство, или устойчивость, динамизма. Другим равенство просто не может быть. Будь оно жестким, не пластичным, не динамичным, ему бы не удержаться под напором жизни, ее перипетий и социальных потрясений, исторических зигзагов и отступлений.

Архетип равенства, будучи продуктом естественно-исторического становления человека, имеет двухслойную, природно-социальную структуру, со своим внутренним, весьма специфическим противоречием. Первый, природный слой — это сущее, живущее по принципу фактического неравенства. Второй, социальный слой представляет собой должное, живущее по принципу фактического равенства; стоит, пожалуй, сказать мягче: бытийно ориентирован на фактическое равенство. Эти разнородные слои архетипа равенства объединяются нравственно-культурным воображением людей, их желанием и волей добиться справедливости, построить ее в несущие конструкции своего социального бытия. "Воля к справедливости" — отнюдь не дань модной нынче терминологии, а выражение реального положения вещей: иначе как через волю должное не превратить в практически сущее. А теоретически объединить эти два начала можно только в воображении.

Итак, природа, природное — в структуре архетипа равенства. Природное, а фактически природно-генетическое неравенство людей не нуждается в доказательстве: оно самоочевидно. Разнообразии, дифференциации исходно-генетического человеческого материала налицо. Генетики, психологи, представители других наук единодушны в том, что люди приходят в мир разными, неравными, с неодинаковым жизненным потенциалом, с разными задатками, которые затем развиваются в соответствующие способности (умение, мастерство). От общества, социальной среды зависит, разовьются ли эти задатки, то есть генетические предрасположенности, в способности или же они зачахнут, атрофируются за невостремленностью, социальной неподкрепленностью. Следовательно, общество развивает, но не создает задатки человека. Они — фактическое обстоятельство, данность, с которой остается лишь считаться. Люди бессильны здесь что-либо изменить. На этом основании некоторые исследователи вообще отказываются рассуждать о природных основаниях равенств

ва, а значит, и справедливости. Дар Божий, так устроен мир, таков уж человек — обычные в данном случае суждения. Ими искусственно прерывают философскую рефлексию над предельными основаниями человеческого неравенства.

Природно-генетические основания человеческого неравенства определяют то, что принято популярно называть потолком, пределом в развитии человека, в его культурном росте. Конечно, можно сказать, что эти основания не актуальны, не релевантны рассматриваемой проблеме, поскольку в создаваемый ими потолок люди в общем-то "не упираются", а просто не реализуют, не развивают всех заложенных в них задатков (предрасположенностей, возможностей). Любой человек может якобы неограниченно, неисчерпаемо развиваться*. В подобных рассуждениях есть резон, и даже не один.

Во-первых, ни одно из современных обществ (не говоря уже об исторически прошедших) не создало и не имеет реальных условий для действительно полного, исчерпывающе-всестороннего развития всех своих членов или по крайней мере их большинства. Что касается меньшинства, то это особый вопрос. Меньшинство имеет много преимуществ и льгот, к тому же "темный" фон большинства не стимулирует его "идти до конца", выбирать свои, судьбой данные пределы. Конечно, надо быть реалистом и понимать, что конкретно-историческое общество (уровень развития всех его институтов) может позволить себе лишь вполне определенного человека, добавим — в массовом, множественном его представлении. Определенная амплитуда, вилка здесь, безусловно, есть, но она именно определенная — определена конкретными обстоятельствами и условиями. К примеру, в недалеком прошлом всеобщая грамотность не была актуальной, насущной для общества; исторически оно не могло позволить себе такую роскошь. А сейчас в технологически развитых странах всерьез обсуждается вопрос о всеобщем высшем образовании. Значит, появилась такая потребность, ее удовлетворение — залог будущего более ускоренного продвижения вперед. Но в целом, повторяем, современные общества имеют свои ограничения на раскрытие внутреннего потенциала человека. В таких условиях люди, как правило, не видят и не оценивают свои собственные пределы, наоборот, пределы и ограничения они справедливо видят на стороне общества. Поэтому чаще всего человек вправе винить общество в том, что оно не обеспечило надлежащих условий для его самореализации, раскрытия его внутреннего потенциала-богатства. Но следует заметить, что этот потенциал ограничен в каждом конкретном случае.

Второй резон известной неактуальности природно-генетических оснований человеческого неравенства следующий: человек — существо многостороннее и какие-то затруднения в одном плане могут компенсироваться неиспользованными резервами в другом. Иными словами, исчерпал свои силы и возможности в одном деле — займись другим. Целостность внутренняя интегрированность, взаимозависимость различных сторон человеческого существа свидетельствуют

" Здесь уместно провести параллель с природой; ее тоже долгое время считали неисчерпаемой. Но нынешняя экологическая ситуация убеждает в противоположном, в том, что по многим направлениям (ресурсам, запасам) природа как раз исчерпаема, и мы уже начинаем чувствовать ее пределы.

именно о неисчерпаемости, неограниченности его возможностей. Но специфика философии в том, что она смотрит на все с точки зрения вечности, а значит, и бесконечности. И если вписать человека со всеми его задатками и способностями в контекст бесконечности, то сразу же обозначится конечная определенность, ограниченность, "потолочность" его дискретно-индивидуального развития. Кроме того, философия не может оставить без ответа и вопрос о тех направлениях или планах деятельности, которые человек почему-то исчерпывает. Как ему относиться к своему пределу-потолку? Тихо согласиться или же всю жизнь бунтовать, к чему призывал А. Камю (правда, в рамках несколько иной проблематики). Вопросы далеко не банальные, если вникнуть в их сущность. Некоторые, по своему одаренные люди их очень остро переживают.

В данной связи рассмотрим весьма интересный случай — Моцарт и Сальери. Но не будем затрагивать, так сказать, жизненной конкретности; для нас это не действительный случай, практически реальное событие, а литературный образный комплекс, созданный гением А. Пушкина и других мастеров мировой культуры, идеальнотипическая конструкция, идеальный тип в смысле М. Вебера. Так будет легче заострить и прояснить проблему.

Моцарт — гений, творящий, что называется, по Божьему вдохновению. Сальери всю жизнь пытается постичь Моцарта, подняться на вершину его гениальности. Но — не дано ему "алгеброй поверить гармонию", овладеть секретами, раскрыть тайну гениальности. Так где-то на полпути к вершине он и остается, несмотря на колоссальные, нечеловеческие усилия преодолеть свой барьер, превзойти свою ограниченность. По-человечески Сальери очень понятен — так стараться, положить все силы на то, чтобы быть выше самого себя, и напрасно. А ведь есть успехи, многое достигнуто, но в целом на фоне Моцарта результат все-таки ничтожный. Однако жаловаться некому: жребий избранничества выпал не ему, а Моцарту. Но почему, собственно? Чей это произвол? Природы? Тогда она несправедлива. Бога? Тогда к месту знаменитые слова Дж. Мильтона: "Пусть я попаду в ад, но такой Бог никогда не заставит меня уважать себя" (цит. по [6, с. 140]). Почему человек должен всю жизнь чувствовать себя неполноценным, отвечать за то, в чем он не принимал участия, чего не выбирал, к чему не имел никакого отношения? Скажем так: если человек дурак, то это его личная проблема, в этом виноват он сам; а если недалек, как принято говорить, не вышел умом — только ли его вина в этом? Впрочем личностная определенность ситуации сохраняется и в последнем случае, только теперь она уже трагедийная: нет выбора, приходится нести по жизни ношу, которую к тому же он сам взвалил себе на плечи.

Когда-нибудь наверняка люди станут задавать обозначенные выше вопросы. В принципе даже понятно, что это будет тогда, когда общество станет настолько богатым и разнообразным, что позволит каждому развить весь свой внутренний потенциал и, значит, почув

* В действительности, в самой жизни многое было иначе. То, что Сальери отравил Моцарта, — это легенда. По свидетельству современников, не был Сальери и завистником.

ствовать природно-генетические рамки социального бытия, взятого в его индивидуальной дифференцированности. Тогда наступит время, придет черед и для "претензий" к природе. Идущий из далекого-далекого будущего гул этих претензий стихийно пробивается уже в наше время. Например, мы его слышим в рассуждениях "логического самоубийцы" по Достоевскому: он не может дальше терпеть "комедию со стороны природы", разрываться между истцом и ответчиком в собственном лице и потому приговаривает "эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдания, — вместе со мною к уничтожению" ... [14, с. 148]. Крайняя, но характерная и достаточно последовательная позиция. Немало от сказанного мы находим и в рефлексии бытия "маленького человека". Маленького, потому что не дано (кем? чем?) ему стать великим. И не в людском мнении — это как раз возможно, а на самом деле, поистине, в соответствии со своими задатками, притом что личные усилия и старания с необходимостью предполагаются.

Однако в целом предъявлять претензии к нашей генетической природе пока преждевременно, неактуально и утопично. Еще не выбраны пределы социальной среды, да и самого человека.

Из сказанного выше следует один очень важный вывод: факт природного неравенства людей может и должен стать фактом социальным — за счет выработки адекватного понимания и соответствующего цивилизованного отношения к нему, как, скажем, к физическому уродству. Отменить или изменить* его нельзя, а по-человечески относиться можно и нужно.

Перейдем к социальному слою архетипа равенства, лежащего в основе справедливости. В отличие от природного слоя, дескриптивного, сущего в своей определенности, он прескриптивен, т.е. нормативен, имеет дело с должным, социально и нравственно возможным. Л.Фельдштейн удачно назвал справедливость "квинтэссенцией человеческого долженствования" [50, с.62]. Социальный слой архетипа равенства имеет сложную структуру. В ней выделяются по меньшей мере три самостоятельных элемента: равенство исходных социальных условий; равенство возможностей; равенство результатов.

Равенство исходных социальных условий — это, как и равенство в целом, лишь идеал, предполагаемая идеальная ситуация. Фактически мы постоянно сталкиваемся с социальным неравенством. Эстафета неравенства продолжается: человек приходит в мир с неравными задатками и мир в свою очередь тоже встречает его "неравно". Новорожденные, пусть и с равными дарами от природы, попадают, как правило, в разные, неравные социальные ниши, создаваемые и охраняемые существующими институтами общества. Главный среди них — институт наследства, наследования. Он очень понятен для родителей: надо же обеспечить жизнь своему ребенку, но вызывает много вопросов со стороны новорожденного. Как субъекта его еще нет, есть только смутная субъективная перспектива. А социальный статус во многом уже предопределен: социально-культурная среда, в которой рож

* Современная медицина многое может, но и ее возможности в данной области все еще крайне ограничены.

дается человек, становится "повивальной бабкой" всей его последующей жизни.

Таким образом, речь идет о своеобразных социальных задатках индивида. Как и природные, они просто данность, оказавшаяся в человеке (у человека) без всяких личных усилий с его стороны. Дальнейшая судьба этих задатков (станут ли они полнокровными социальными качествами или способностями) зависит, конечно, от индивидуально-жизненной активности человека, но это уже другой, самостоятельный вопрос. А нас пока интересует одно — стартовое неравенство социальных условий, социальной среды индивидов*. Можно ли изменить и добиться большего равенства, большей справедливости? Не только можно, но и должно. Опыт истории не подтверждает известного пророчества, что богатые будут становиться богаче, а бедные беднее. Бедность — увы! — не искоренило ни одно из ныне существующих обществ. Но у бедности, единой в своей сущностной определенности, есть значительная уровневая дифференциация. Скажем, бедность в XVIII в. и в конце XX в. — вещи далеко не одинаковые. Разной оказывается бедность и в различных странах.

Выравнивание стартовых социальных условий осуществляется с помощью особых налогов на наследство, поощрения многообразной благотворительной деятельности, разработки и реализации разного рода социальных программ и т.д.** Под выравниванием здесь понимается тенденция, асимптотическое приближение, но отнюдь не состояние "выравненности", т.е. фактически полного равенства. При нынешнем типе общественного развития, при данной человеческой природе равенство начальных социальных условий практически даже вредно, ибо таит в себе опасность убить все стимулы к созданию и особенно к преумножению самих этих условий. Будет ли смысл напряженно трудиться, создавать богатую инфраструктуру жизни, если известно, что наследникам достанется лишь куцая часть накопленного, что им по существу придется начинать все с начала. Такое равенство рвет естественную социально постоянно обогащаемую связь поколений в том или ином роду, ведет к застою и деградации всей общественной жизни.

Равенство возможностей... Казалось бы, в этом плане должно господствовать полное равенство. Формально так оно и есть. Возможности действительно могут быть равными — как предложение, открывающийся горизонт, видимая перспектива. (Разумеется, речь идет о нормальном, прогрессивно и демократически развивающемся обществе.)

Итак, допустим, возможности, открывающиеся перед людьми, предоставляемые им обществом и в целом жизненной ситуацией, —

* Например, сравните социальные условия "самого богатого ребенка мира", семилетнего принца Альберта фон Таксис-унд-Турн, и его сверстника и соотечественника, ребенка какого-нибудь хронического немецкого безработного.

** В данной связи интересно рассуждение Иштвана Бибо: "Подобно тому, как общественная функция наследственного ранга изжила себя и подлежит упразднению, — что и было совершено буржуазной революцией, — точно так изживает себя и общественная функция наследственного капитала,... для полной победы трудовой, созидательной формы жизни нужно упразднить передачу по наследству не только графств и королевств, но и фабрик и заводов, чтобы каждый мог вносить свой вклад в общее дело в соответствии с реальными результатами своего труда" [5, с.23].

равные. Но как мы уже успели убедиться, люди-то неравные. Равенство, приложенное к неравенству, в конечном счете оказывается тоже неравенством.

Для равных в принципе субъектов желательны и справедливы равные возможности роста, жизненного продвижения. А для неравных? Надо полагать, неравные, точнее, разные, разнообразные. Не равные, а разнообразные возможности, чтобы каждый мог выбрать, что называется, свою, ту, которая ему под силу, которой он в состоянии реально овладеть.

Возможность среды или ситуации, в которой находится человек, необходимо соотнести (должна быть соотнесена) с его внутренними, собственными возможностями. Наибольший эффект достигается при возникновении своего рода резонанса между этими двумя видами возможностей. То есть когда внешние, ситуационные возможности находят отклик, подтверждение в возможностях внутренних, резервно-личностных, и наоборот. Без этого возможность переходит в действительность только благодаря случаю, счастливому стечению обстоятельств.

Равенство возможностей как сущностный элемент справедливости предполагает определенное равенство (корреляцию, симметрию, взаимоиндуцирование и т.п.) возможностей личности и общества (социальной среды). Кроме того, равенство возможностей реализуемо в той мере, в какой реализуема сама возможность равенства. Реализуема же она далеко не автоматически, не без трудностей и ограничений. В числе последних фигурируют и рассмотренные выше природно-генетическое и социально-стартовое неравенства. Естественно, равенство (и разнообразие) возможностей этими препятствиями и ограничениями не перечеркивается, но растягивается в своем фактическом осуществлении на целую "предысторию" (К.Маркс) — до подлинной истории, до смены "царства необходимости" "царством свободы".

Перейдем к анализу третьего элемента архетипа равенства, лежащего в основе справедливости, — к анализу равенства результатов. Равенство результатов как бы завершает весь комплекс справедливости, обнажая его структуру. Это равенство несет главную проблемно-смысловую нагрузку. Одновременно в нем аккумулируется содержательное богатство двух других элементов: равенства исходных социальных условий и равенства возможностей.

Равенство результатов обычно выражается краткими формулами: каждому — одно и то же; каждому — по заслугам; каждому — по труду; каждому — по рангу и вытекающим из него правам; каждому — то, что положено по его закону; каждому — по потребностям. Как видим, формул много, и в них фиксируется многое: опыт истории, некоторые тенденции современного общественного развития, сложная внутренняя дифференциация социального бытия людей и т.д. Скажем, "каждому — одно и то же" — это формула человеческой размерности родоплеменного и вообще традиционного общества. Формула "каждому — по его рангу" действенна в словесно иерархизированном обществе, например средневековом. "Каждому — по потребностям" — данная установка, формула мечты адресует нас к очень отдаленному будущему. Для современных же демократических, рыночно организованных обществ наиболее подходит формула "каждому — по заслугам". Рассмотрим ее подробнее, тем более что она далеко не однозначна.

Как ни странно, самый сложный вопрос здесь, как определить заслуги. Интересно, что в английском языке слово "заслуга" обозначается как *desert* [di'zɑ:t], но стоит изменить ударение [ˈdeɪzət], как "заслуга" мгновенно превращается в "пустыню". В этом превращении видится какой-то символический смысл: не тот акцент, выделение не того элемента и... рушится вся концепция справедливости, ориентированная на воздаяние по заслугам.

Заслуги — сложносоставное формирование. Довольно трудно выделить личный момент, личный вклад (а ведь только по нему и справедливо воздавать): личные и безличные (природные задатки, попавшие в богатую, социально развитую микросреду, и т.д.) элементы сплетены в них воедино. С практической точки зрения их дифференциация представляет собой неразрешимую задачу. Но работать над этой проблемой все-таки нужно. Чтобы создать в обществе атмосферу нравственного благополучия, очень важно знать и чувствовать, что такая задача существует, что ею в обществе занимаются, что к ее решению люди непременно когда-нибудь придут.

Впрочем некоторые видят здесь выход в обращении к принципу "по количеству и качеству труда" или просто "по труду". На первый взгляд, здесь все вроде бы ясно, определено и прозрачно. Но в действительности определить ("вычислить") количественные и особенно качественные параметры индивидуальных трудовых усилий человека не так-то просто, прежде всего в сфере услуг, да и в любой другой сфере деятельности. Труд нынче становится все более и более кооперированным, универсально-интегрированным, в прямом смысле общественным. Следует учитывать и экологический фактор: он очень неоднозначно влияет на качество труда, вступая подчас в противоречие с его количественными характеристиками. Остается надежда на рынок, спрос-предложение. Рынок — действительно надежный, веками отработанный механизм эффективного и рачительного хозяйствования. Но в плане справедливости он слишком жесток, безличен и меркантильно-прагматичен. Рыночная конкуренция выделяет и поощряет сильнейшего. А справедливость требует учитывать интересы и слабейшего (в том числе инвалидов и сирот). Поэтому неслучайно социальная ориентация рыночной экономики приобретает такое большое значение в современном мире.

Уточним соотношение двух обозначенных выше формулировок: "каждому — по количеству и качеству труда" и "каждому — по труду". Их нередко отождествляют, и возражать против этого не стоит. Но следует задуматься над буквальным, первым и прямым смыслом выражения "по труду". Безусловно, труд характеризуется и количеством, и качеством. Но и в количестве, и в качестве задействованы факторы, самим индивидом как субъектом не созданные, а как бы положенные судьбою (физической и социальной "породистостью"). И если "труд" трактовать как трудовые усилия человека, расходование его физической и интеллектуальной энергии, то понятно, что "по труду" может быть одинаковым даже при разном количестве и качестве труда. У каждого человека свои, индивидуально разные силы, но напрягаться, быть задействованными они могут одинаково, в равной степени или мере. Но может быть и наоборот: один трудится, что называется, с полной отдачей, другой — с прохладцей, но количество и

качество труда у обоих может оказаться одинаковым. Как тогда быть с оценкой? Как кому воздавать? Ясно, что проблема здесь не только и не столько в напряжении всех или не всех (и в разной степени) сил человека, сколько в их наличии, в том, где их корни. Если даже все способности, силы являются благоприобретенными, что сомнительно, то и тогда они своими корнями уходят в природно-генетическую почву, неподвластную сознанию и (в меньшей степени) воле человека. Например, как абсолютный слух у музыкантов: он дается или не дается от природы (судьбы, Бога). Взяв на вооружение принцип "по труду", придется воздавать поровну в общем-то неравным людям. К примеру, академику и дворнику, разумеется, при условии, что оба в одинаковой мере стараются раскрыть, привести в действие свой внутренний потенциал. Потенциал разный, но каждым из них он создавался (такое вполне вероятно) одинаково активно и целеустремленно, что вполне вероятно. Правда, можно возразить, что каждый человек по-своему гениален. Возможно, это так. Но никто еще не встречал, скажем, гения и швейцара в одном лице. Гений в силу обстоятельств может даже подрабатывать швейцарством, но не наоборот: швейцар именно как швейцар на гения "не потянет", для гениальности его профессия просто узка.

Вознаграждение по труду — вполне реальный принцип. Но не для нашего времени. При современном уровне общественного развития он неизбежно ведет к эгалитаризму, примитивной уравнительности, убивающей всякую инициативу, стремление к высокопроизводительному и качественному труду. Но в далеком-далеком будущем, когда развитие производства и вообще всего общества приведет к тому, что сам по себе труд станет внутренней, органической потребностью человека в упражнении своих интеллектуальных и физических сил, "по труду", нам кажется, превратится из утопии, т.е. абстрактной пока возможности, в действительность. Вместе с тем заработает в полную меру, "выйдет на поверхность" и равенство как архетип справедливости. Иначе говоря, справедливость будет выступать в качестве социального (значит, детерминируемого обществом, а не природой) равенства.

Конечно, указанное будущее не придет само собой — его нужно активно и целенаправленно приближать, используя конкретные обстоятельства и реальные возможности настоящего. Какие же это обстоятельства и возможности? В общем, макроскопическом плане — те, которые создаются диалектикой минимума (минимальный прожиточный уровень) и максимума (высокие и сверхвысокие доходы) общественной жизни. Естественно, речь идет о современных развитых обществах, где минимум общественной жизни представлен удовлетворением базовых потребностей человека. Эти потребности называют иногда неотчуждаемыми естественными правами человека. Обобщенно их можно свести к праву человека — любого человека — на приличную (естественно, по минимуму), не оскорбляющую его достоинство жизнь. Справедливость требует, чтобы базовые потребности человека так или иначе удовлетворялись. Многие удовлетворяют их сами, собственными трудовыми и иными усилиями. Но некоторые, а их тоже немало, нуждаются в помощи и заботе со стороны общества. Чтобы обеспечить минимум (черта бедности), общество

берет средства у максимума, то есть у тех, кто имеет достаточно высокие доходы: действуют налоговая система и другие меры по социальной защите населения.

Может, обрисованная выше ситуация ведет к социальному иждивенчеству, уравнительности и подобным факторам застойного вырождения общества? Нет, не ведет. Дело в том, что между минимумом и максимумом общественной жизни находится зона мощного исторического динамизма в виде социальной стратификации людей. Как известно, стабильность и развитие общества обеспечивается в основном "серединной", средними слоями. Они служат также притягательной силой, силой перспективы для тех, кто на грани или черте бедности.

Такая ситуация не ведет к застою и потому, что минимум и максимум находятся в очень подвижном, истинно диалектическом равновесии: растет богатство общества, увеличивается максимум, а вместе с ним и содержательное наполнение минимума. Конечно, здесь бывают и противоречия, конфликты. Но в демократическом обществе их так или иначе разрешают. Иногда "страдает" максимум, в отдельных случаях приходится поступиться в чем-то и минимуму. Демократия создает нормальные условия для согласования и взаимной корректировки интересов этих двух крайних позиций. Во всяком случае в тенденции это действительно так. Демократическое общество поощряет индивидуальные усилия, не строит искусственных преград на пути мобильной дифференциации доходов и жизненных стандартов своих членов. Оно справедливо не только к удачливым, баловням судьбы, но и к аутсайдерам, к тем, кто по каким-то причинам оказался на самой низкой ступени социальной лестницы.

Как видим, здесь нет справедливости равенства, но есть, если можно так выразиться, равенство справедливости, т.е. право каждого на соответствующее, пропорциональное, а значит, в чем-то и справедливое отношение к себе, к своим достоинствам и недостаткам со стороны общества. Конечно, равенство справедливости не удовлетворяет всем требованиям справедливости как социально-нравственного абсолюта. Но по-другому с абсолютами и не бывает. Приближение к ним может быть только конкретно-историческим, с неизбежными ограничениями и издержками. Главное — сохраняется ориентация на этот абсолюта как на идеал.

Идеал справедливости играет ничем не заменимую роль в общественной жизни людей. Он помогает налаживать гуманное, нравственно ответственное общение между людьми. Без справедливости того или иного рода человеческие связи, человеческие отношения просто распались бы или так никогда и не вышли бы из состояния дикости, зоологического индивидуализма.

В данной связи примечательна этимология слова "справедливость". Исходно-корневое значение "справедливости" на санскрите можно трактовать как "соединять", "связывать", имея в виду безопасность и благосостояние людей. Латинское *ius*, от которого образовано слово *justice* или *justitia*, семантически расшифровывается как объединение или сплочение людей посредством соответствующего (в соответствии с законом, должного, адекватного) отношения друг к другу. В английском языке один из этимологических корней слова

just (более древняя форма joust), входящего в justice ("справедливость") тоже означает "интегрироваться" или "соединяться".

Без справедливости действительно не бывает эффективного объединения людей, то есть мира и согласия в обществе. Не пламенеет без нее человеческая солидарность, дружба, наконец, любовь. Справедливость можно рассматривать как своего рода массовое (в масштабе и контексте масс) измерение или преломление любви. Массовое и в то же время более конкретное, индивидуально более доступное, чем, скажем, довольно абстрактное "Возлюби ближнего твоего, как самого себя". "Будь справедлив к ближнему своему" — эта "заповедь" гораздо ближе и технологичнее языку жизни, практики, чем "Возлюби...".

В отличие от любви, всецело идущей как бы изнутри индивидуального субъекта, справедливость имеет более широкий, общественный горизонт, включающий признание изначальной ценности всех и каждого. Здесь нет и не должно быть любимых и нелюбимых. Справедливым надо быть даже по отношению к преступнику. И если любовь утверждает неповторимость существования другого (С.Рубинштейн), то именно справедливость ищет форму и меру совмещения индивидуально неповторимого существования людей. Это — базовое условие для раскрытия индивидуальной неповторимости человека, исторически определившееся в качестве фундаментальной ценности человеческого бытия. В форме данной ценности равенство внедряется и реализуется в условиях природного и социального неравенства людей.

Объединительные и коммуникативные функции справедливости особенно важны для нашего, метапаттернового подхода к истории. Объективно они ориентированы на целостность общественной жизни людей, а через нее — и на целое истории. Метапаттерн же, хотя он здесь только смысловой, является попыткой схватить и выразить это историческое целое с тем, чтобы через его призму понять что-то глубже и полнее в нашем, прежде всего эмпирическом, бытии. Таким образом, метапаттерн смысла помогает разобраться в смысле метапаттерна. И это еще один знак того, что есть смысл (эвристика, перспектива) в занятии метапаттернами истории.



Литература

1. Айзенштадт Ш.Н. "Осевая эпоха": возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий// Ориентация — поиск: Восток в теориях и гипотезах. М.: Наука, 1992.
2. Алтухов Н.А. Контуры неклассической общественной теории // Общественные науки и современность. 1992. № 5.
3. Аристотель. Сочинения в 4 томах. М.: Мысль, 1976 — 1984.
4. Бердяев Н.А. Новое средневековье, размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс - ХДС-пресс, 1991.
5. Бибо И. Смысл европейского общественного развития // Венгерский меридиан (Будапешт). 1991. №2.
6. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
7. Вельш В. "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. №1.
8. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л.: Гослитиздат, 1940.
9. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.3. М.: Мысль, 1972.
10. Геродот. История в девяти книгах. М.: Ладомир, 1993.
11. Гумилев Л.Н. Конец и вновь начало. М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994.
12. Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. М.: Экопрос, 1993.
13. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
14. Достоевский Ф.М. Полн. собр.соч. в 30 томах. Л.: Наука, 1981. Т.1.
15. Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. Т.2. М.: Сов. энциклопедия, 1962.
16. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировоззрение: диалог с И.Пригожиным// Вопросы философии. 1992. № 12.
17. Коллиигвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980.
18. Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Соцэкгиз, 1936.
19. Кондратьев Н.Д. Проблемы экономической динамики. М.: Экономика, 1989.
20. Конт О. Курс положительной философии. Т.1. Отд.1. СПб.: Экон.типография, 1899.
21. Ленин В.И. Полн. собр.соч. 155 томах. М.: Политиздат, 1958 — 1965. 22. Маркс К., Энгельс Ф. Собр.соч. в 50 томах. М.: Политиздат, 1955 — 1981.
23. Морелли. Кодекс природы, или истинный дух ее законов. М.: Гос.изд-во, 1921.
24. Платон. Собр. соч. в 4 томах. М.: Мысль, 1994.
25. Поппер К. Нищета историцизма. М.: Прогресс VІА, 1993.
26. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986.
27. Ракизов А.И. Историческое познание: системно-гносеологический подход. М.: Политиздат, 1982.
28. Родоначальники позитивизма. Вып.2. СПб.: Брокгауз — Ефрон, 1910.
29. Родоначальники позитивизма. Вып.4. СПб.: Брокгауз — Ефрон, 1912.
30. Родоначальники позитивизма. Вып.5. СПб.: Брокгауз — Ефрон, 1919.

31. Спенсер Г. Собр.соч. в 7 томах. Т.1: Научные, политические и философские опыты. СПб.: Н.Л.Тиблен, 1866.
32. Тойнби А.Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991.
33. Уайльд О. Критик как художник: Манифесты, эссе, лекции, рецензии, письма. М.: Худ.лит., 1990.
34. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. М.: Прогресс, 1991.
35. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи. СПб.: Изд. Д.Е.Жуковского, 1906.
36. Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6.
37. Фукуяма Фр. Конец истории?// Вопросы философии. 1990. № 3.
38. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1944. № 1.
39. Хилл Т.И. Современные теории познания. М.: Прогресс, 1965.
40. Шацкий Е. Утопия и традиция. М.: Прогресс, 1990.
41. Шпенглер О. Закат Европы. Т.1: Образ и действительность. М., П.: Изд. А.Д. Френкель, 1923.
42. Эко У. Имя розы // Иностран. лит. 1988. № 10.
43. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
44. Agnes H. A Theory of History. L., 1982.
45. Agnes H., Ferenc F. The Postmodern Political Condition. Cambridge (Man), 1988.
46. Alkinson R.P. The Philosophy of History // An Encyclopaedia of Philosophy / G.H.R.Parkinson (ed). L.: Routledge, 1988.
47. Comte A. A General View of Positivism. N.Y.: Speller, 1957.
48. Deleuze G., Parnet C. Dialogues. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1987.
49. Guattari F. Molecular Revolution: Psychiatry and Politics. Harmondsworth, 1984.
50. Feldstein L.C. Toward Integrity and Wisdom //Justice as Grounding Personal Harmony//The Value of Justice. N.Y.: Fordnam Univ. Press, 1979.
51. Liotard J.-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984.
52. Postmodernism: An International Anthology/Wook-Dong Kim(ed.). Seoul, 1991.
53. Toffler A. Future shock. L.: Pan Books, 1971.
54. Toynbee A.J.A. Study of History. Vol.XII. Reconsiderations. L.: Oxford Univ. Press, 1961.
55. Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millenium B.C.// Daedalus, Cambridge (Mass), 1988.