

Виктор Феллер

Введение в историческую антропологию



Оглавление

Предисловие

Часть первая

К новому типу «тотальной истории»

История и научная парадигма

Составные части исторического знания

Является ли история куновской «нормальной наукой»?

Историография и историческая наука

Становление социальной истории

Революция в «нормальной науке»

Историография – не наука!

Сообщество историков и ученых

от имманентности к трансцендентности

От социальной истории к исторической антропологии

Франция: становление исторической науки

«Анналы»: ментальности в истории

Плодотворный кризис

Примечания

Часть вторая

На историсофском поле: история в тисках между вещью и эго

Историизм и историцизм

Спекулятивная философия истории

Историизм

Четыре органа репрезентации

Кризис спекулятивных и метаисторических концепций
Развитие исторической мысли: от Дильтея – к Анкерсмиуту
Эпистемологическая философия истории
Англо-американские корни эпистемологической философии
Кант как Конт
Коллингвудовская герменевтика
Постмодернизм и историческая ностальгия
Постмодернизм как «радикализация историзма»
«Ужас полдня»
Ностальгия и миф
«Тоска по раю»
Сверхсознание или Логос?
Четырехмерное прошлое
Мифическое яйцо исторической ностальгии
Сакральность мифа и профанность истории
Экскурс в юнговскую типологию
Психологические функции и установки
Юнг и Аугустиновичуте: рациональность против иррациональности
Экстраверсия – интроверсия
Символ, идея, архетип
Интертипные отношения
Ассиметричные отношения
Общие выводы для нашего исследования
Возвращение бога
Неокантианство и неогегельянство
Аксиология неокантианства
Антипозитивистская установка зрелого неокантианства
Позднее неокантианство: вместо отнесения к «ценности» – проявление «формы»
Критика Трельча – гегельянец против неокантианца
Риккертанство как совершенная критическая форма
Метафизические основания истории
Прогноз об историзации метафизики
Почему Шпенглер так популярен?
Значение спекулятивной историософии
Общенаучный контекст современной историографии
Неудержимая позитивизация истории
Культурологизация Духа и социализация Культуры
Этнография – наука историческая
Гирц: выход из антропологического тупика
Рождение историзма от ... «естественного человека»
Этнография как история *longue durèe*
Историческая семиотика Лотмана
Семиология как основа монадологии
Семиотический анализ мифа как языка собственных имен
Примечания

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

В глубинах метаистории: поиск собственных оснований

Cogito и sensation

«Переживание – выражение – понимание»
Концепт Sensation
Господство «человека рационального»
История и естествознание

«Легкая» борьба и трудный диалог
Автономия исторического сознания
Антропология против естествознания
Событие и эпоха
I век до н.э.: становление событийности
«Человек рациональный» как историческая проблема
Восхождение к событию
Гносеологический и онтологический аспекты Sensation
Событие как платоновская идея
Идеализм как инфляция платоновской идеи
Событие-бытие
Свобода в событии
О «коллективных сущностях» в истории
О каузальности и телеологии
Универсальная история
Священная история как основа универсальной истории
Значение периодизации в истории
Дерелятивизация истории
«Дочерние варианты» События: опыт и эксперимент
Предыстория исторического сознания
Прогнозы историков
«Прогнозирование прошлого»: основы ретросказательной техники
Сценарное моделирование будущего
Практическая польза прогнозов
Прогнозирование «мелких» и «крупных» событий
Эмансипация исторического сознания
Демифологизация XVII-XVIII столетий
Историзация сознания как процесс мифозамещения
Историзация как материализация времени
Детские болезни исторического сознания
Кризис истории – кризисность эпохи
Ловушка каузальности
Перекосы «процессуальности» и «контекстуальности»
Эстетика и история
Иерархия интеллигенций
Миф о фениксе
Начало нового времени
Структурирование нового времени
Ритмика откровения и цикла жизни
История и темпоральность: духовное тело на скелете цифр
Все дело в «идеях-золушках»
Исторические понятия, имена и «идеальные типы» Вебера
О «духе» и «стиле» Нового времени
Примечания

Часть четвертая

Интеллектуальная история просвещения /взгляд на историю XVI-XX столетий с вершины 1750-1850 гг./

Sensation как «практикующий разум»
Рукопожатие через века – с лордом Болингброком
Контекстуальный и процессуальный аспекты Sensation
Sensation не инструмент, а «дар Божий»

Точка отсчета – 1750 год
Становление идеологии просвещения
Рождение «гражданского общества»
Метафизика суверенитета и социальности
Обмирщение жизни и секуляризация мысли
Генезис исторического сознания
Становление эпистемологии истории
Робинзонада деизма
Verum et factum convertuntur
Вико: рационализация Священной истории
Историософские проекты Просвещения
Становление «человека рационального»
Формирование основной модели
Формирование экономической и политической моделей
Что первичнее: демократическая или либеральная идея?
О «доброте» человеческой природы
Биографические размышления об эпохе
История европейской мысли в рамках эпохи
Построение нарративной интриги
Начальность лейбницевой мысли
Значение гегелевской системы
Недооцененный Шеллинг
Кризис идеализма
Становление позитивизма
Социализм
Миссия эпохи Просвещения
«Слои» и «срезы» истории Нового времени
Век науки (1780-1880 гг.)
Институционализация научного сообщества
Идеологические функции науки
Изменение общенаучной парадигмы и начало научной революции
Кризис идеологических функций науки
Размышления об интеллектуальной и ментальной истории
Первый заход в тему
Второй заход
Методологические выводы
Десакрализация власти в эпоху Просвещения
Сакральность власти или священность народа – носителя власти?
Освященная мифом или религией?
Особый случай: католическая традиция власти
Философия истории – философия власти
Гердер: от религиозной метафизики истории – к историософии
Гумбольдт и Ранке – становление истории власти
Авторитеты текучего общества
Структурирование нашего эона
Структурирование времени
Конструирование признаков времен
Примечания
Источники

Предисловие

Лучше всего историческую антропологию определить как междисциплинарную область, в которой об истории говорят как о становлении человека, а проблемы антропологии надеются решить, вглядываясь во «времена большой длительности» и пытаясь понять и обосновать, что произошло с «человеческой природой» за столетия и тысячелетия исторического развития.

Так, М. Элиаде, вглядываясь в современного человека, в его архаические глубины, видит в нем ностальгические образы утраченного рая, «внезапно пробужденные музыкой, подчас даже пошлейшим романсом», то прошлое, которое «может быть истолковано на тысячу ладов: оно отражает то, что могло бы быть, но чего не было; в нем сквозит томление всего сущего, становящегося самим собой, только переставая быть чем-то другим; навеянная романсом тоска по иным странам и временам, будь то старое доброе время, Россия с ее бакалейками, романтический Восток, Гаити с киноэкрана, американский миллионер, экзотический принц...». К.Г. Юнг, напротив, погружаясь в архаику, всматривается в будущее. Он констатирует закат зона Рыб, с надеждой вглядывается в перспективу зона Водолея, имеющего «человеческий облик» и со страхом – в символику следующего за Водолеем зона, обозначенного «символом *Sorgisognus* (чудища, соединившего в себе черты козы и рыбы, горы и моря, антиномий, созданных из элементов двух животных). Это странное порождение легко принять за прообраз Бога Творца, который противоположен «человеку» – Антропосу».

Э. Кассирер подчеркивает ограниченность дарвиновского эволюционизма и предлагает видеть «нечто новое, что достижимо только скачком. «Теорией мутаций, – как описал свое учение Хуго Де Фриз, – я называю утверждение о том, что свойства организмов складываются сразу и возникают из предыдущих без заметной подготовки, без переходов». Таким образом, переход от природы к «культуре»... всегда является переходом, который хотя и можно выявить, но нельзя дальше объяснить на основе причинно-следственных рассуждений». Э. Кассирера дополняет К. Гирц, который обращает внимание на три фундаментальных открытия, сделанных в XX столетии в эволюционной антропологии и еще не вполне осмысленных до сих пор, на то, что необходимо отказаться «от взгляда на характер отношений между физической эволюцией и культурным развитием как на последовательный процесс» и признать этот процесс «совмещением или взаимодействием»; что «основная масса биологических изменений, создавших современного человека и выдвинувших его из непосредственных предков, произошла в центральной нервной системе, особенно в головном мозге»; наконец, что «человек, с точки зрения физиологии, является неполным, незавершенным животным».

Ж. Ле Гофф, один из инициаторов дискуссии об исторической антропологии, говоря об этнологизации истории в XX веке, подчеркивает, что «этнология побуждает обратиться к дифференции исторических эпох и обратить особое внимание на область *longue durée*, на то почти неподвижное время, которое определил Фернан Бродель в знаменитой статье» и обращает внимание на «нарастающее в гуманитарных науках, включая этнологию, критическое отношение к неподвижному». Он вопрошает: «В то время как этнология вновь берет на себя груз историчности, когда Жорж Балансье показывает, что нет обществ без истории и что понятие о неподвижных обществах – иллюзия, разумно ли историку предаваться вневременной этнологии?»

Остановимся на этом вопросе и сделаем его отправной точкой наших размышлений об истории человечества, как, во-первых, истории человеческого и над-человеческого сознания и его форм; во-вторых, истории, увязанной с биологической эволюцией или эволюционной антропологией как наукой; в-третьих, этнографизированной истории в

longue durée; в-четвертых, истории культуры, включая сюда историю религии, мифа, гнозиса, метафизики.

Сам охват тем и задача синтеза парадигмы (ибо междисциплинарность исторической антропологии и ее допарадигмальное состояние должны быть преодолены) заставляют нас оставаться преимущественно на историософском дискуссионном поле и спускаться на землю историографии лишь для того, чтобы сразу же погрузиться в глубины метаистории. И все же, мы не хотим упускать из виду земли и ее обитателей, и событийности как таковой, напротив, поставив «историческое событие» в центр нашей рефлексии.

В этой книге предпринята основательная попытка очертить предмет исторической антропологии и даже существенно прояснить ее формы, могущие стать основанием (метафизическим, логическим, феноменологическим) ее парадигмы, включая «наиболее тонкую структуру знания», включающую, по Т. Куну, решенные «задачи-головоломки».

В тени этой цели находится еще более важная цель – проследить пути развития исторического сознания и найти его когнитивные источники, выяснить, наконец, существует ли оно за пределами метафор и ставшего привычным словоупотребления. Одним словом, имеет ли оно собственный орган репрезентации, аналогично религиозной благодати или философскому Cogito. В книге эти две интенции сливаются в одну, основную: рассуждения об исторической антропологии приводят к убеждению, что историческое сознание, да, вот оно, существует; размышления об историческом сознании наполняют структуры и формы исторической антропологии материей, смыслом и жизнью.

Основной способ «доказательства» определен здесь не как логический, дедуктивный и индуктивный, или же аналитический-синтетический, а как историологический, то есть путем постепенного проявления в «герменевтических кругах» некоей заранее неизвестной историку «формы», «прафеномена», причем формы не синхронической, а диахронной, четырехмерной, соответствующей самому объекту исследования – истории как таковой, событию как таковому, являющемуся пространственно-временным «телом», индивидуальным телом четырехмерья.

Основной способ «аргументации» определен здесь в сочетании историологического и историографического или же – просто исторического, то есть одновременно в проявлении «форм», неких инвариантов макрокосмического в микрокосмическом (и наоборот) и в эмпирическом прослеживании последовательности в историческом развитии (в смысле, достаточно четко приданном этому понятию Э. Трельчем) будь то идей, институтов, структур или личностей. Причем, в последнем случае первостепенное значение имеет не каузальное сцепление фактов, а созерцание или видение события одновременно в его цельности и становлении, то есть не в структуре «часть-целое», а в развитии «целое-целое».

Метафизические основания исторической антропологии как научной дисциплины конкретизированы в следующих ключевых позициях. Вместо рассмотрения истории как «науки о времени», она рассматривается как наука о четырехмерном пространственно-временном континууме, и тем самым переходит с режима имманентности в режим «натурализированной» трансцендентности. Исходя из этого человечество в целом его истории рассматривается как биологический вид, находящийся в процессе перехода и осознающий свою целостность. Еще одно основание, требующее метафизической «смены гештальта» – это признание за семиотически интерпретированной (например, Лотманом) лейбницево-монадологией способности к объяснению пространственно-временного континуума, более адекватному, чем современное каузальное. Отсюда обосновывается предположение не только о механической и органической структурах наиболее крупных субъектов интеллектуальной истории – интеллектуальных общностей, называемых в книге интеллигенциями, но и о личностной их природе, платоновской, причем совершенно реальной, а не гипостазированной.

Миф, не доступный «современному человеку» в «классическую эпоху» XVII-XVIII столетий, теперь вновь открывается, но не изнутри, как раньше, а извне. Он открывается

научному пониманию в некоем совокупном знании, развитом, в частности, в учениях Дж. Вико и Ф. Шеллинга, русских философов-метафизиков, в логике Э. Кассирера, феноменологии А. Лосева и М. Элиаде. В книге подробно рассматриваются основы родственных между собой исторической и мифической репрезентаций. В центре исторической репрезентации находится, в согласии с идеями Ф. Анкерсмита, «историческая ностальгия», а ее зеркалом является *Sensation*, которое я считаю рефлексивным аналогом философского *Cogito*.

Однако метафизические основы исторического сознания и вопросы исторической репрезентации еще не определяют самого предмета исторической антропологии. Они не помогают вывести и ее «формулу». Формулу исторической антропологии следует определить из схваченного интуитивно, но при этом эмпирического структурирования ритмов и циклов истории и психологического реконструирования ее основных субъектов.

В исторической антропологии, конституированной нашей парадигмой, интеллектуальная история рассматривается в двух плоскостях: как история становления человеческого сознания в моделях «человека этического» и «человека рационального», и как история взаимодействия двенадцати интеллигенций в процессе их проявления в эмпирических феноменах интеллектуальной истории. Интеллигенции распределены по уровням. Верхний, сакральный, включает миф, веру, гнозис и метафизику. Нижний, ментальный, включает эстетику, нравственность, этику и логику. Средний развивается исторически. Он растет под лучами верхнего, но на почве нижнего. Это уровень интеллектуальный, он включает историю, религию, философию и естествознание.

Каждая из интеллигенций имеет свой психотип, который инвариантен одному из типов, открытых К.Г. Юнгом и его последователями. Здесь четыре дихотомии «рациональности-иррациональности», «экстраверсии-интроверсии», «мышления-чувства» и «интуиции-ощущения» образуют матрицу из шестнадцати личностных типов и, соответственно, установленных А. Аугустинавичуте, шестнадцати интертипных отношений.

Наконец, развитие человеческого сознания, трансцендентных интеллигенций и взаимодействие интеллигенций будет структурировано (я бы уточнил – нарративно структурировано) в единой темпоральной и «эпохальной» матрице так, как будто история сама нам рассказывает о сокрытой своей структуре, точнее пра-форме. Если при чтении нарратива таковая не проявится в событийности исторической эмпирии, то, следовательно, читатель просто имеет иной угол зрения, чем автор, который увидел в истории быть может всего лишь обманчивые фигуры облаков. В любом случае, ценность нарратива и философско-исторических обобщений и наблюдений от этого если и пострадает, то не исчезнет совсем. Исчезнет лишь авторская претензия создать парадигму новой фундирующей исторической науки или же, в лучшем случае, эта претензия окажется проблематизированной.

В четвертой части книги выстраивается исторический нарратив эпохи Просвещения, в котором реализована система чисто историографических «репрезентации» и «объяснения», но «интерпретация» и «доказательство» здесь исходят прежде всего из парадигмы исторической антропологии. Повествовательные и аргументационные линии ведутся в развитии исторической и философской мысли, естествознания, науки как таковой, политической мысли и практики, реализации модели английского «образцового развития», личностных моделей «человека этического» и «человека рационального», генезиса Французской революции. Широко привлекаются работы В. Виндельбанда, Э. Кассирера, Э. Трельча, Т. Куна, К. Шмитта, Дж. М. Тревельяна, М. Вебера, М. Фуко, Х. Уайта, Р. Шартье, анализируются учения мыслителей XVIII в. Дж. Вико, лорда Болингброка, И.Г. Гердера.

Конечно, для приобретения этим нарративом высшего историографического качества требуется его дополнительное насыщение еще несколькими десятками произведений и имен, особенно тех, что непосредственно принадлежат к идейному кругу

Просвещения, то есть к XVIII и началу XIX веков. С другой стороны, имеющиеся лакуны в фактологии дают возможность лучше использовать фактор «необразованного историка» и, несколько сместив центр тяжести с фактологии на «прогнозирование прошлого», повысить концептуальную емкость нарратива. Хотя до оптимума между историографической фактологией и концептуальной логией, видимо, еще далеко. Но достижения идеала здесь и не нужно. Сейчас важнее «высказаться», дать жизнь идее, чем потратить еще год на ее «выражение», оптимальное не только в историософском, но и в историографическом ключе.

Другой вопрос, что в историографическом плане эта работа не может не содержать фактических неточностей, так как мысли большинства ученых, философов и историков XVIII и XIX столетий здесь в силу вышеуказанного «не-оптимума» приходилось реконструировать по пересказам и описаниям пересказов. Но и здесь «нет худа без добра» – читателю предлагается оценить качество авторских реконструкций, сделанных на основе качественной вторичной и третичной информации и тем дополнительно удостовериться в качестве самой авторской мысли.

В центре мысли и повествования неизменно остаются эмпирические аспекты формопроявления архетипических инвариантов сознания, формирования эпистемологической структуры общества, функционирования власти и реализации стратегий власти в условиях секуляризации и десакрализации XVIII-XIX веков.

Основная задача книги отражена в названии книги. Она в том, чтобы привлечь внимание к возможностям исторической антропологии, конституированной выращиваемой здесь парадигмой, в качестве потенциально наиболее общей из исторических наук. По мнению автора именно историческая антропология способна взять на себя значительную часть историософских вопросов и одновременно заменить находящуюся в кризисе социальную историю в ее роли эпистемологического фундамента исторического знания.

В дополнение и развитие общей задачи обоснования основ новой «нормальной науки» и прояснения пра-форм исторического сознания здесь ставятся также три «частные» задачи.

Первая – это дать введение в герменевтику, отличительной характеристикой которой будет проникновение в сокровенные смыслы мифов о творении и Едеме, а, в дальнейшем, возможно, и других мифов историологического круга, как на самом деле основополагающих символов, частично раскрывающихся в нашей антропологической парадигме. Здесь наше объяснение должно быть расширено до «понимающего объяснения», причем понимающего самые основы человеческой сущности и предназначения человека в истории. Но задача этой книги – лишь пропедевтика к новой герменевтической практике.

Второй задачей является переход от критического анализа дискуссионного поля философии истории к анализу ее наиболее живого и близкого к историографической практике сегмента – метаистории, чтобы затем согласовать историческую антропологию с обычной историографией и ее методологией, для того, чтобы выявить возможные зоны как разногласий и несовместимостей, так и взаимной поддержки и односторонней помощи.

Тем более, что историческая репрезентация через историческую ностальгию, или, более строго, как репрезентация посредством рефлексивного акта *Sensation* – это самая что ни на есть историографическая, а не научная, в том числе и не научно-антропологическая операция. Поэтому одной из важных задач этой книги будет и попытка внести вклад в разработку собственно историографической методологии исторической репрезентации, не имеющей выводимого отношения к парадигмам исторической антропологии и исторической этнологии. За основу здесь взяты идеи «новых философов истории», в частности, одного из лидеров этой ныне приобретающей авторитет школы, голландского метаисторика Франклина Анкерсмита, работающего в русле одной из

постмодернистских традиций, проложенном в семидесятые годы XX столетия американцем Хайденом Уайтом.

Третьей частной задачей книги, в каком-то смысле наиболее важной из всех, является превращение собственного нарратива этой книги, причем не краткими местами, особенно ее четвертой части, в хороший, качественный, достаточно насыщенный для создания общего видения основных интеллектуальных процессов исторический нарратив – в повествование о переходе от эпохи Барокко к эпохе Просвещения в первой половине XVIII столетия, в повествование о второй половине XVIII и о XIX столетии как о периоде, реализовавшем антропологическую, социальную и культурную программу Нового времени.

Москва – Уральск, июль 2004 года.

Виктор Феллер

Часть первая

К новому типу «тотальной истории»

История и научная парадигма

Составные части исторического знания

Является ли история наукой?

Казалось бы, после становления историографии и развития исторического знания в XIX-XX столетиях этот вопрос неуместен и ответ тривиален: безусловно, является. Но А. Про, читая рассуждения о профессии известных историков, с удивлением опытного педагога отмечает «повторяемость ремесленных терминов». Л. Февр, М. Блок, Ф. Фюре, В. Конце, Б. Бейлин описывают дело историка как ремесло, «причем свое ремесло они описывают не как нечто такое, что может передаваться педагогическим путем, а как вид деятельности, зависящий исключительно от практики».

Правда, М. Блок видел в истории в то же время и науку, но еще «переживающую детство». Историк в начале XXI века, как и в начале XIX, и в начале XX занимается прежде всего эмпирической деятельностью, «вроде работы мастерового, который каждый раз по-разному мастерит свои изделия из подручного материала, заботясь о том, чтобы их конструкция была достаточно прочной и чтобы соблюдались часто противоречивые требования» (1).

Итак, историк – это прежде всего ремесленник, а его дело по преимуществу является ремеслом. Это не исключает и того, что историческая наука существует и развивается, причем еще со времен предшественников Геродота, логографов, а с XVIII столетия особенно быстро и, по сути, кумулятивно. Но, говоря об исторической науке, следует сделать важную оговорку: вместо слова «наука» следует, как представляется, говорить слово «науки», то есть, отвергнуть претензию истории быть некоей цельной наукой, основанной на единых правилах и иерархии, подобно физике, химии и астрономии.

Принять же следует ее претензию быть, во-первых, дискурсивной и ценностной практикой историописания, а также «историей историописания» или – историографией; во-вторых, не очень стройной системой исторических научных дисциплин, претендующих на метаисторический статус – таковы социальная, социально-экономическая, экономическая, социокультурная, политическая история, историческая демография, историческая география; в-третьих, системой частных исторических наук, таких как археология, палеография, дипломатика, способствующих прежде всего накоплению научных фактов, менее адекватных в объяснениях и интерпретациях и совсем беспомощных в репрезентациях; в-четвертых, «дискуссионными полями», такими, как философия истории, история культуры и цивилизации, религиозная метафизика истории.

Конечно нет непроницаемых перегородок между этими конкретизациями истории, и, особенно, между историческими научными дисциплинами и частными историческими науками, ведь любая из научных дисциплин может рассматриваться и как частная наука. Претензии этих дисциплин на метаисторический статус связаны прежде всего с особой ролью естествознания в общественном сознании XVIII-XX столетий и появлением его философии – позитивизма, позитивистки ориентированного картезианства и кантианства, а также примыкающих к нему философских учений. Впрочем, можно принять и более нейтральный термин для позитивизма – эпистемология, которая рассматривает рациональное, «разложенное по полочкам» знание как онтологическую сущность, и является философией современного знания и методологии познания.

Для определения того, что есть наука, войдем в куновское понимание «нормальной науки», которая способна время от времени, проходя через необходимый и неизбежный кризис, становясь «экстраординарной наукой», переживать этот кризис как научную революцию и выходить из него будучи преобразованной новой парадигмой, с новой дисциплинарной матрицей.

Является ли история куновской «нормальной наукой»?

Рассмотрим ситуацию через призму предложенной Томасом Куном теории, на основе его «Структуры научных революций», опубликованной в начале шестидесятых годов XX века и, как представляется, с течением времени усиливающей свое влияние в широкой области от социологии и истории науки до эпистемологии как таковой.

По Куну парадигмы – это «признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решение» (2). Двумя основными социальными характеристиками парадигмы являются способность «привлечь на длительное время группу сторонников из конкурирующих направлений научных исследований», а также достаточная открытость, «чтобы новые поколения ученых могли в их рамках найти для себя нерешенные проблемы любого вида» (3). Парадигмы «дают ученым не только план деятельности, но также указывают и некоторые направления, существенные для реализации плана. Осваивая парадигму, ученый овладевает сразу теорией, методами и стандартами, которые обычно самым решительным образом переплетаются между собой. Поэтому, когда парадигма изменяется, обычно происходят изменения в критериях, определяющих правильность как выбора проблем, так и предлагаемых решений» (4).

Впрочем, одними социальными и бихевиористскими аргументами парадигму определить невозможно, так как ее смысл ускользает от «внешних» определений или, точнее, не проявляется ими. Поэтому Кун дает еще и структурно-когнитивистское определение, вводя понятие «дисциплинарной матрицы», которая логически является структурным «базисом» понятия «парадигма», понимаемого в наиболее широком смысле.

Дисциплинарная матрица состоит из четырех компонентов. Первый – это «символическое обобщение», имеющее в естественных науках обычно вид формул. Второй – это метафизические парадигмы или метафизические части парадигмы, то есть общепринятые предписания, часто имеющие форму допустимых аналогий и метафор. Третий – это ценности, причем, по Куну, «наиболее глубоко укоренившиеся ценности касаются предсказаний». Четвертый – это парадигма в узком смысле или, чтобы избежать путаницы, Кун вводит новый термин – «образцы», то есть прежде всего это конкретные решения проблем, примеры из практики, причем эти «образцы» определяют «наиболее тонкую структуру научного знания» (5).

Этот, последний, самый важный момент, пространно обосновываемый Т. Куном и отделяющий его от позиции, например, К. Поппера. Преимущественно имплицитные и интуитивные «парадигмы», по Куну, имеют приоритет по сравнению с эксплицитными «правилами». Этот приоритет в реальной, практикующей науке, будь то прикладной или теоретической, основывается на том, что исследовательские проблемы объединяются почти всегда не эксплицитными и, тем более, полностью проявленными рядами правил и допущений, но их можно отнести к той или иной части научного знания на основе сходства или путем моделирования. То есть «парадигмы должны предшествовать любому набору правил исследования, который может быть из них однозначно выведен, и быть более обязательными или полными, чем этот набор» (6).

Наверно каждый встречался с тем, что даже несложная техническая работа в полном соответствии с самой подробной инструкцией была не только на порядок медленнее, чем работа на основе опыта, по аналогии, но и, как правило, оказывалась просто-напросто невыполнимой. Парадигма имеет приоритет перед правилом, во-первых, в силу самой природы проблем, то есть чрезвычайной трудности обнаружения правил в реальной ситуации, требующей решения проблемы, включая и естественнонаучную; во-вторых, в силу естественно сложившейся системы или иначе природы научного образования, в которой «процесс ознакомления с теорией зависит от изучения приложений», то есть тех самых куновских «образцов», представляющих «наиболее тонкую структуру научного знания».

Между прочим, подобная проблема как противоречие между ясными «правилами», сплетающими видимую сеть, с одной стороны, и интуитивно, а также чаще всего и эмоционально насыщенными, но логическими не связанными между собой «образцами», с другой, существует и в исторической науке, и в культурантропологии. Так, историческая репрезентация посредством познавательных актов «исторической ностальгии» или *Sensation*, описанная Й. Хейзингой и разрабатываемая Ф. Анкерсмитом, позволяет «говорить о положительной возможности «исторического опыта как такового». Но «эти «одномоментные» процедуры, как правило, поглощаются в научной историографии привычной исследовательской практикой, когда историк поддается соблазну «приблизить» прошлое, сделать его понятным, узнаваемым читателю. В результате «присвоения» исторического прошлого оно отделяется в историческом нарративе от самого себя».

«В этом смысле гораздо более плодотворным выглядел, по его мнению, подход культурных антропологов школы К. Гирца, которые пытаются «не присваивать» то, что они видят в «другой» культуре, но искать «на что это похоже», иначе говоря, – находить такой язык описания, который позволил бы сохранить это «другое» в положении «извне»... Этически и эстетически представление знания о прошлом (историк увлечен, захвачен тем, что видит) отнюдь не есть, по мысли автора, наивно-эмпирический слепок объективной реальности» (7).

Таким образом, в современной исторической науке также существует проблема вытеснения «образцов» «правилами» и, как видим, проблема острая, вплоть до подрыва репрезентационной основы историографии, включенной в жесткую систему правил исторической науки. Это очень хорошо известно российским, бывшим советским, историкам.

И, что важно, замена парадигм на правила приобретает принципиальное значение только «когда утрачивается уверенность в парадигмах или моделях». Отсюда, по-моему, чрезвычайный рост «схоластических», «бесплодных», методологических, философских, бесконечно уточняющих понятия спорах, предшествующих и сопутствующих кризису в той или иной науке – во всем этом есть смысл, который в том, чтобы найти универсальные и эксплицитные правила для того, чтобы выйти с их помощью из разворачивающегося кризиса парадигмы. Такая ситуация характерна для современной исторической науки, хотя бесплодные методологические споры преобладают здесь еще с двадцатых годов XX века. Лишь школа «Анналов» на короткое время внесла оживление в историческую науку, но уже второе поколение «Анналов» в основном лишь перепевало старые позитивистские «хиты». Конечно, речь здесь идет только об исторической науке, о «тотальной истории», но не об историографии, которой для развития не нужна «формула», а нужна лишь свобода, включая и свободу от правил.

«Замена парадигмы на правила должна облегчить понимание разделения между научными областями и специальностями. Эксплицитные правила, когда они существуют, оказываются обычно общими для весьма большой научной группы, но для парадигм это совсем не обязательно» (8). Таким образом «правила», которые приобретают особое значение в период кризиса нормальной науки и ее парадигм, обеспечивают выход из самоизоляции переживающего кризис научного сообщества. Этот выход, по-моему, имеет как социологический («горизонтальный»), так и интеллектуальный («вертикальный») срезы. Во втором срезе можно наблюдать обращение к более общим, метафизическим и ценностным компонентам дисциплинарной матрицы.

«Нормальной наукой» Кун называет науку, основанную на парадигме. Но не слишком ли просто это определение? Попробуем определить «нормальную науку» через ее сравнение с наукой «аномальной». «Аномалия проявляется только на фоне парадигмы. Чем более точна и развита парадигма, тем более чувствительным индикатором она выступает для обнаружения аномалии, что, тем самым, приводит к изменению в парадигме. В нормальной модели открытия даже сопротивление изменению приносит

пользу... Гарантируя, что парадигма не может быть отброшена слишком легко, сопротивление в то же время гарантирует, что внимание ученых не может быть легко отвлечено и что к изменению парадигмы приведут только аномалии, пронизывающие научное знание до самой сердцевины. Тот факт, что важные научные новшества так часто предлагались в одно и то же время несколькими лабораториями, указывает на в значительной мере традиционную природу нормальной науки и на пользу, с которой эта традиционность последовательно подготавливает путь к собственному изменению» (9).

Обратим внимание на формулу «пронизывает научное знание до самой сердцевины» и понятие «традиции», «традиционности». Они, по-моему, указывают на некий онтологический уровень парадигмы, как правило не осознаваемый учеными – ее носителями. И Кун несколькими примерами подтверждает это. Он, более того, показывает онтологическую и метафизическую обусловленность парадигм, хотя и будучи обвинен в «иррационализме» и «релятивизме», он легче соглашается быть релятивистом, чем иррационалистом. Так, определяя «нормальную работу» в «нормальной науке» он аргументирует, что работа здесь ведется одновременно и с фактами, и с теориями, и дает не только новую информацию, но и уточнение парадигмы. Эту работу в общем можно свести к решению трех классов проблем, – к установлению значительных фактов, к сопоставлению фактов и теории, к разработке теории. Кун замечает: «Они, разумеется, не исчерпывают всю научную проблематику без остатка. Существуют также экстраординарные проблемы, и, вероятно, именно их правильное разрешение делает научное исследование в целом особенно ценным» (10).

Как раз в решении этих экстраординарных проблем, как мне представляется, особую роль приобретают онтологические и метафизические вопросы, о чем не без некоторого насилия над собой пишет и Т. Кун, называя в этом месте метафизические парадигмы и метафизические части парадигм «квазиметафизическими предписаниями»: «Менее локальными и преходящими, хотя все же не абсолютными, характеристиками науки являются предписания более высокого уровня; я имею в виду квазиметафизические предписания, которые историческое исследование постоянно обнаруживает в науке. Например, приблизительно после 1630 года и в особенности после появления научных работ Декарта, имевших необычайно большое влияние, большинство ученых-физиков допускало, что универсум состоит из микроскопических частиц, корпускул, и что все явления природы могут быть объяснены в терминах корпускулярных форм, корпускулярных размеров, движения и взаимодействия. Этот набор *предписаний* оказался и метафизическим и метаисторическим» (11).

Очень важный момент – методологическое значение метафизического уровня рассмотрения проблем. Приведем другой пример, тем более важный, что он прямо указывает на особое значение фундаментальных, по сути дела метафизических проблем, и характерного для метафизики и философии умозрительного (мысленного) эксперимента, из той же области физики XVII столетия: «Далеко не случайно, что появлению физики Ньютона в XVII веке, а теории относительности и квантовой механики в XX веке предшествовали и сопутствовали фундаментальные философские исследования современной им научной традиции. Не случайно и то, что в обоих этих периодах так называемый мысленный эксперимент играл решающую роль в процессе исследования... чтобы соотнести старую парадигму с существующим знанием способами, позволяющими обнажить самый корень кризиса с наглядностью, недостижимой в лаборатории».

«Нормальная наука» выявляется как таковая лучше всего в период кризиса, в котором она мобилизует все свои резервы, чтобы остаться верной своей парадигме и своей традиции. «Столкнувшись с аномалией или кризисом, ученые занимают различные позиции по отношению к существующим парадигмам, а соответственно этому изменяется и природа их исследования. Увеличение конкурирующих вариантов, готовность опробовать что-либо еще, выражение явного недовольства, обращение за помощью к философии и обсуждение фундаментальных положений – все это симптомы перехода от

нормального исследования к экстраординарному. Именно на существование этих симптомов в большей мере, чем на революции, опирается понятие нормальной науки» (12).

В ситуации кризиса в голове одного или нескольких ученых может произойти «неожиданное и неструктурное событие, подобное переключению гештальта». «После этого события ученые часто говорят о «пелене, спавшей с глаз» или об «озарении», которое освещает ранее запутанную головоломку... Бывает и так, что соответствующее озарение приходит во время сна. Ни в одном обычном смысле термин «интерпретация» не пригоден для того, чтобы выразить такие проблески интуиции, благодаря которым рисуется новая парадигма» (13).

В другом месте о возникновении новой парадигмы сказано еще образнее. Новая парадигма «возникает всегда сразу, иногда среди ночи, в голове человека, глубоко втянутого в водоворот кризиса. Какова природа этой конечной стадии – как индивидуум открывает (или приходит к выводу, что он открыл) новый способ упорядочения данных, которые теперь все оказываются объединенными, – этот вопрос приходится оставить здесь не рассмотренным, и, быть может, навсегда. Отметим здесь только один момент, касающийся этого вопроса. Почти всегда люди, которые успешно осуществляют фундаментальную разработку новой парадигмы, были либо очень молодыми, либо новичками в той области, парадигму которой они преобразовали» (14).

Но что же происходит после того, как новая парадигма появилась? Ни самой парадигмы, ни «самого по себе кризиса недостаточно. Должна быть основа (хотя она может не быть ни рациональной, ни до конца правильной) для веры в ту теорию, которая избрана в качестве кандидата на статус парадигмы. Что-то должно заставить по крайней мере нескольких ученых почувствовать, что новый путь избран правильно, и иногда это могут сделать только личные и нечеткие эстетические соображения. С их помощью ученые должны вернуться к тем временам, когда большинство из четких методологических аргументов указывали другой путь. Ни астрономическая теория Коперника, ни теория материи де Бройля не имели других сколько-нибудь значительных факторов привлекательности, когда впервые появились. Даже сегодня общая теория относительности Эйнштейна действует притягательно главным образом благодаря эстетическим данным. Привлекательность подобного рода способны чувствовать лишь немногие из тех, кто не имеет отношения к математике» (15).

Новая парадигма должна быть лучше старой, но это не очевидно подавляющему большинству ученого сообщества, тем более, что новая парадигма не логична, а интуитивна. Напротив, старая парадигма вырастила из себя и вокруг себя щупальца «правил», интегрирующих ее в более широкие области научной эпистемологии. Она, кроме того, «переписала историю» и в новых учебниках, которые, «будучи педагогическим средством для увековечивания нормальной науки, должны переписываться целиком или частично всякий раз, когда язык, структура проблем и стандарты нормальной науки изменяются после каждой научной революции. И как только эта процедура перекаивания учебников завершается, она неизбежно маскирует не только роль, но даже существование революций, благодаря которым они увидели свет. Если человек сам не испытал в своей жизни революционные изменения научного знания, то его историческое понимание, будь он ученым или непрофессиональным читателем учебной литературы, распространяется только на итог самой последней революции, разродившейся в данной научной дисциплине» (16).

Следует подчеркнуть, что сопротивление старой парадигмы оказывается эффективным даже несмотря на «очевидные» преимущества новой, поскольку у любой развитой парадигмы, имеющей вид укорененной в научной практике теории, остается немало возможностей для проблематизации наблюдений и, как следствие, якобы опровергающих ее фактов, а также для подгонки теорий. «Все теории могут быть изменены с помощью ухищрений *ad hoc* [гипотез, специально созданных для конкретного

случая], не переставая при этом быть теми же самыми теориями. Важно, что это так и должно быть, поскольку научное знание часто растет путем проблематизации наблюдений и подгонки теорий. Проблематизация и подгонка – обычная составная часть нормального исследования в эмпирической науке, и подгонки, во всяком случае, играют доминирующую роль также и в неформальной математике. Блестящий анализ допустимых реакций на опровержения в математике, проведенный И. Лакатосом, дает самые убедительные аргументы против наивно-фальсификационной позиции» (17).

Думаю, что «символические обобщения» и «образцы», то есть первый и четвертый компоненты дисциплинарной матрицы по мере окоснения нормальной науки становятся наиболее консервативными, конкретными, «привязанными», в то время как ценностная и метафизическая подсистемы, напротив, превращаются в поле борьбы ранее «дремавших» фундаментальных этико- и эстетико-практических и фундаментальных теоретических контекстов.

Уже говорилось о значении эстетических аргументов в утверждении новой парадигмы. Это аргументы, которые апеллируют к таким оценкам при сравнении старой и новой теории, как, например, «более ясная», «более удобная», «более простая». И, хотя, по мысли Куна, «первые варианты большинства новых парадигм являются незрелыми», значение таких оценок может иногда оказаться решающим», так как эстетическую красоту новой парадигмы и перспективы ее превращения в теорию способны быстро оценить прежде всего наиболее компетентные и потому, как правило, самые авторитетные члены научного сообщества, тем более, что они обычно лучше других своих коллег ощущают аномалии и кризис старой парадигмы, особенно, если сами не участвовали в ее создании и первоначальном утверждении.

Особое значение, по Куну, в победе новой парадигмы на ценностном проблемном поле, имеет то, что он назвал «способностью к решению головоломок», определив решение головоломок не только как основную задачу, но и ценность нормальной науки. Тем более, что эта способность является творческой, «неопределенной при применении» (18). Способность к решению головоломок не совпадает у Куна со способностью к решению проблем. «Если бы новая теория, претендующая на роль парадигмы, выносилась бы в самом начале на суд практического человека, который оценивал бы ее только по способности решать проблемы, то науки переживали бы очень мало крупных революций... но споры вокруг парадигм в действительности не касаются способности к решению проблем, хотя есть достаточные основания для того, чтобы они обычно облекались в такую терминологию. Вместо этого вопрос состоит в том, какая парадигма должна в дальнейшем направлять исследование по проблемам, на полное решение которых ни один из конкурирующих вариантов не может претендовать» (19). В этой ситуации прежде всего необходимо сделать выбор между альтернативами, и этот выбор должен быть сделан на основе веры. Выбор будет за той альтернативой, которая убедит не в том, что у нее большие достижения в прошлом, в этом случае старую парадигму было бы почти невозможно отвергнуть, а большие перспективы в будущем.

Историография и историческая наука

Становление социальной истории

Вспомним о двух составляющих исторического понятия, одно из которых отражает «горизонт ожиданий», а другое – «поле опыта», причем, по Р. Козеллеку, в период кризисов господствующие позиции занимает «горизонт ожиданий». Но «поле опыта» состоит преимущественно из «образцов», а «горизонт ожиданий» вырастает из «взидения». «Взидение», в свою очередь, является прежде всего неким пространственным образом. «Первым когнитивным носителем идеи общества выступает не слово, но образ подлежащего эмпирическому упорядочению множества, и если слово привело к консолидации понятия, родилось это понятие не в слове. Общество рождается из логики

пространства, но для того, чтобы стать носителем идеи общества, само пространство должно было быть определенным образом помыслено» (20).

В дальнейшем мы обоснуем мысль о том, что сама «логика пространства» является метафизической парадигмой, уже в течение трех веков сдерживающей развитие историографии и исторического сознания. Эта метафизическая проблема разрешится, когда логика трехмерного ньютоновского пространства будет заменена логикой четырехмерного времени-пространства.

Но сейчас продолжим мысль, ведущую Н. Копосова к прояснению вопроса о становлении социальной истории в широком смысле, как основной исторической науки, фундирующей историографию, и, тем самым, осмыслить куновскую методологию анализа научной парадигмы и научной революции в применении к основному объекту нашего интереса – развитию исторического сознания в контексте истории сознания как такового.

Н. Копосов приходит к такому обобщению: «Итак, интеллектуальный аппарат, необходимый для конституирования синтетической социальной иерархии, сформировался к концу XVII в., и можно сказать, что важнейший элемент понятия социального был тем самым выработан с помощью невербальных ресурсов... Решающим этапом этого процесса обычно считают вторую половину XVIII – первую половину XIX в., «переломное время» (*Sattelzeit*), в терминологии Райнхарда Козеллека. Именно тогда окончательно сформировались и современные понятия общества и государства». Козеллеку вторит М. Фуко, который подчеркивает, что в переломные эпохи понятия, создавая «новые формы языкового воплощения, получают большую, чем раньше, независимость от слов» (21).

История как наука конституировалась в эпоху Просвещения и это конституирование произошло в ньютоновской пространственной парадигме, на основании «эмпирически упорядоченного множества» социального как такового. «Именно в эпоху Просвещения появляется, по выражению Козеллека, собирательное имя истории (*kollektiv-singular Geschichte*), иначе говоря, слово «история» начинает пониматься как имя собирательное, выражающее идею некоторой абстрактной сущности... Ментальная визуализация позволяет помыслить историю как абстрактное целое, как собирательное понятие для входящих в нее эпизодов» (22).

Конституировавшись в социальном пространстве как физическом пространстве индивидуумов – акторов истории, всеобщая история сразу же «расслоилась» на экономическую, социальную и политическую, хотя процесс сепарации на «слои» оказался весьма продолжительным и, что интересно, первой «частной научной дисциплиной» стала экономическая история (в середине XIX века), а последней – социальная (в начале XX века). «Распад истории на параллельные потоки, у каждого из которых могли быть свои ритмы движения... делал, таким образом, необходимой мобилизацию пространственных ресурсов мышления, в частности, фиксацию постоянной точки наблюдения, которая становится с тех пор условием *sine qua non* истории... Подчеркнем, что эта идея всеобщей истории отсылала к трехмерному пространству, доминировавшему в живописи XVIII в., но при этом непосредственно опираясь на его сокращенные формулы, и прежде всего – на его линейный и плоскостный парафразы».

Копосов подчеркивает, что «роль катализатора в процессе «расслоения» истории сыграло оформление оппозиции государства и общества, отчетливо зафиксировавшее представление о разных уровнях общественного бытия... важный толчок в этом направлении дало становление в середине [XIX] столетия экономической истории. Именно она, по-видимому, и может считаться первой выделившейся из всеобщей истории «частной историей», со своими собственными теориями... Социальная история возникла, наверное, последней из частных историй. Характерно, что когда мы сегодня говорим о социальной истории применительно к XIX и даже к началу XX в., мы имеем в виду прежде всего Мишле, Лампрехта и Робинсона, т.е. социальных историков в весьма широком смысле слова» (23).

Но что есть куновская «головоломка» и способность науки к ее решению?

«Никто не затрачивает годы, скажем, на создание усовершенствованного спектрометра или на более точное решение проблемы колебаний струны в силу одной лишь важности информации, которая при этом приобретает. Данные, получаемые при подсчете эфемерид или при дополнительных измерениях с помощью имеющихся инструментов, часто столь же значительны, но подобная деятельность постоянно отвергается учеными с презрением, потому что представляет собой в основном просто повторение процедуры, разработанной уже ранее. Этот отказ дает разгадку всей привлекательности проблем нормальной науки. Хотя результаты могут быть предсказаны – причем настолько детально, что все оставшееся неизвестным само по себе уже теряет интерес, – сам способ получения результата остается в значительной мере сомнительным. Завершение проблемы нормального исследования – разработка нового способа предсказания, а она требует решения всевозможных сложных инструментальных, концептуальных и математических задач-головоломок» (24).

Не решение проблем как приобретение новой информации, которая может быть точно предсказана на основе формул, а решение задачи-головоломки по разработке нового способа решения проблем – вот что движет, по Куну, ученых в его работе. Здесь подчеркивается творческий и индивидуальный момент, превращающий ученого, между прочим, в ремесленника в высоком значении этого слова.

Но ведь и историка мы сравнили с ремесленником. Из этого что-то следует или нет? Из этого следует только то, что ученый отстаивает свое право быть ремесленником в борьбе против «формулы», «правила», вернее, против деятельности, в которой «правила» преобладают, а также в своем выборе парадигмы, дающей ему право чувствовать себя членом сообщества, занимающимся общезначимым делом, в которой он способен увидеть свой собственный круг головоломок. Историк, если он работает в «режиме» истории как позитивистской науки или эпистемологии, ничем не отличается от ученого в его отношении к задаче-головоломке как основному мотиватору его творчества. Если же он работает в «историографическом режиме», то он в своей основной работе по репрезентации, интерпретации и объяснению исторических событий и «картин» связан лишь в самой малой степени правилами и формулами и скорее чувствует себе богом и царем, чем членом сообщества ремесленников.

Его ремесленничество имеет абсолютный, идеальный характер, у которого, как это и должно быть, есть оборотная сторона – полная неопределенность ценности результата его творения и абсолютное рабство у «некомпетентной» публики, мнение которой, опять же ничем не связанное с историком и его работой, тоже абсолютно свободное, определяет его творческую судьбу. Одним словом, ремесленничество ученого имеет «цеховую прописку», ремесленничество историка в историографии «прописано» на рынке, свободном рынке очень мелких производителей товаров и услуг. Он, в лучшем случае, имеет возможность вступить в «дискуссионный клуб» или «профсоюз», но не в «цех», поскольку цех с его жесткой организационной структурой и его «тоталитаризмом», подчиняющим поведение индивида общему, в профессии историка-нарративиста просто не необходим. Поэтому он и не формируется со всеми положительными и отрицательными следствиями из этого факта.

Революция в «нормальной науке»

Завершим общее рассмотрение структуры научных революций по Томасу Куну.

Мы уже увидели, как функционирует нормальная наука, как она входит в кризис, как появляется новая парадигма, какие проблемы возникают в процессе ее постепенного утверждения. Наконец, наступает момент, когда новая парадигма становится признанной большей частью ученого сообщества в пережившей революцию научной дисциплине. Как это происходит?

Кун увидел, что «когда говорят об убеждении, а не о доказательстве, то вопрос о природе научной аргументации не имеет никакого единого и унифицированного ответа. Отдельные ученые принимают новую парадигму по самым разным соображениям и обычно сразу по нескольким различным мотивам. Некоторые из этих мотивов – например, культ солнца, который помог Кеплеру стать коперниканцем, – лежат полностью вне сферы науки» (25). Смена парадигмы в сознании каждого отдельного ученого происходит путем переключения гештальта, то есть смены видения, внезапной, подобной озарению ее первооткрывателя. Человек должен увидеть словно бы другой мир или мир другими глазами, в котором сместилась основная координата его внимания.

Переключение гештальта является сердцевинной революционного процесса в науке, в то время как ни объяснение, ни интерпретация, то есть «ни достаточные основания, ни перевод с одного языка на другой не обеспечивает переубеждения» (26). Не новая интерпретация и новое объяснение, а новая репрезентация, способность разом схватить новую сущность, новую связь, является точкой прорыва и непосредственно революционным событием, происходящим в голове ученого при смене парадигмы. Это и названо им «сменой гештальта» и «изменением видения».

Затем, когда процесс смены парадигмы в значительном количестве ученых голов в основном совершился и эти головы способны уже создать новое сообщество, процесс можно отслеживать с помощью социологических и логических характеристик. «Новая парадигма предполагает и новое, более четкое определение области исследования. И те, кто не расположен или не может приспособить свою работу к новой парадигме, должны перейти в другую группу, в противном случае они обречены на изоляцию. Исторически они так и оставались в лабиринтах философии, которая в свое время дала жизнь стольким специальным наукам. Эти соображения наводят на мысль, что именно благодаря принятию парадигмы группа, интересовавшаяся ранее изучением природы из простого любопытства, становится профессиональной, а предмет ее интереса превращается в научную дисциплину» (27).

Философия же, как и метафизика, неопровержима, по крайней мере на основе объясняемой ею науки, даже если «освящаемая» ею парадигма потерпела полное поражение. Философия, как и метафизика, должна опровергаться только на своем собственном уровне, только внутри своей собственной «чистой формы». Т. Кун утверждает, что фактуальные причины для сомнений в парадигме в чистом виде «не могут опровергнуть эту философскую теорию, ибо ее защитники будут... изобретать бесчисленные интерпретации и модификации их теорий *ad hoc*, для того, чтобы элиминировать явное противоречие». Поэтому роль эпистемологических и философских примеров и контрпримеров в том, что если они «должны стать чем-то большим, нежели слабым добавочным стимулом, то это может произойти потому, что они помогают и благоприятствуют возникновению нового и совершенно иного анализа науки, в рамках которой они не вызывают больше повода для беспокойства... С точки зрения новой теории научного познания они, наоборот, могут казаться очень похожими на тавтологии, на утверждение о ситуациях, которые невозможно мыслить иначе» (28).

Таким образом, научная теория, созданная на основе некоей эпистемологической или философской, или метафизической теории, становится, с одной стороны, теорией, объясняющей эмпирические факты и определяющей по-новому (или новые) направления исследования, а с другой, как бы иллюстрацией, приложением к «более высокой» и общей философской или метафизической теории. В данном случае, чем «тавтологичнее», редуktивнее она к философской теории, тем более значимой будет роль философии в смене парадигмы. Но из этого не следует, что «старая» философская теория тем самым опровергнута. Кун приводит немало примеров этому.

Так, долгое время тяготение, интерпретированное Ньютоном «как внутренне стремление к взаимодействию между каждой парой частиц материи, было скрытым качеством в том же самом смысле, как и схоластическое понятие «побуждение к

падению» и эта интерпретация противоречила корпускулярной парадигме. Только «к середине XVIII века такое истолкование было распространено почти повсеместно, а результатом явилось подлинное возрождение схоластической концепции (что не равносильно регрессу)» (29).

Или другой пример. Кун отвергает онтологический уровень науки, хотя из общего контекста его мысли понятно, что он, тем самым, скорее защищает открытый, разомкнутый характер науки. Он пишет: «Я не сомневаюсь, например, что ньютоновская механика улучшает механику Аристотеля и что теория Эйнштейна улучшает теорию Ньютона в том смысле, что дает лучшие инструменты для решения головоломок. Но в их последовательной смене я не вижу связанного и направленного онтологического развития. Наоборот, в некоторых существенных аспектах, хотя никоим образом не целиком, общая теория относительности Эйнштейна ближе к учению Аристотеля, чем взгляды того и другого к теории Ньютона. Хотя вполне понятно искушение охарактеризовать такую позицию как релятивистскую, это мнение кажется мне ошибочным. И наоборот, если эта позиция означает релятивизм, то я не могу понять, чего не хватает релятивисту для объяснения природы и развития науки» (30).

Здесь мы находим очень важную идею, гораздо более важную, чем спор о ярлыках, который чаще всего есть просто наукообразная ругань. Это идея о существовании неких сущностных сфер, таких, как метафизика, философия, естествознание, этика, религия, которые являются «вечными», сопутствующими человеку в его истории. Поэтому опровержение тех или иных научных систем может происходить только внутри этих сфер, как форм, и, например, естествознание не может опровергнуть метафизику, как и философия религию. Эта мысль, хотя и совсем не оригинальна сама по себе, но в практике ученых споров постоянно игнорируемая, найдет развитие и структуризацию в нашей книге.

Историография – не наука!

Сейчас мы уже можем системно применить куновскую теорию к поставленному нами вопросу об истории. Является ли история наукой, находится ли она в донаучной фазе развития или историография – это принципиально «не наука» и наукой быть не может? Если история все же является наукой, то каково было ее положение в XIX-XX столетиях? Когда, в какое время она пребывала в состоянии нормальной науки, экстраординарной науки и когда кризис порождал революцию? Причем, существенны вопросы не только «когда», но и «что» и «каким образом».

Научная парадигма в узком смысле, то есть без метафизической и ценностной составляющих, должна рассматриваться как, во-первых, символическое выражение (формула); во-вторых, как применение формулы – образцы, примеры, ситуации, алгоритмы решения конкретных задач, которые можно назвать эпистемой, эпистемологическим базисом; в-третьих, как образ (гештальт, видение), являющийся скорее способностью установить мгновенную связь между новой жизненной, эмпирической ситуацией и собственным эпистемологическим базисом, да так, что в этом базисе будет найден подходящий для решения практический или теоретический вариант. Создан или найден.

Признание парадигмы означает знание и использование формулы. Принятие и освоение парадигмы – это способность к решению задач, освоение теории, алгоритмов, но не как правил, которые будут созданы много позже лишь на этапе заката или окоснения парадигмы, а как гештальта, то есть интуитивной способности к выбору, оценке, способности к автоматическому, произвольному использованию формулы.

Наконец, наступает период бытования парадигмы в нормальной науке и учеными в это время, во-первых, наращивается эпистемологический базис, прежде всего, состоящий из практических примеров в решении задач-головоломок и все более утончающийся в своей алгоритмической сети; во-вторых, вырабатываются правила и также сплетаются в

сеть, но не имплицитно, как в эпистемологическом базисе, а эксплицитно, более грубо и зримо. Они выводят ученого за пределы парадигмы.

Создатель новой парадигмы предлагает ученому сообществу прежде всего «формулу» и ее обоснование. Кроме того, подспудно он передает ученому сообществу свой опыт открытия, свою веру в идею, в перспективу теоретической разработки парадигмы, в эпистемологический потенциал парадигмы.

Но как передать или, быть может, воспроизвести это чувство эпистемологической перспективы новой парадигмы?

В дисциплинарной матрице нормальной науки ученые объединены парадигмой, то есть прежде всего «формулой» (символическим выражением или, можно сказать, «иероглифом»); «образцами», которые представляют собой те самые решенные задачи-головоломки, решение которых является основным мотиватором ученых в нормальной науке; а также общим видением, гештальтом, образом, который позволяет интуитивно и автоматически ориентироваться в дисциплинарной матрице «как в самом себе». Из «образцов» постепенно вырастают «правила» как общие эксплицированные алгоритмы решения задач-головоломок, но большая часть алгоритмов остается скрытой, интуитивной, неким личным достоянием ученого, произведением его опыта и таланта.

Если говорить о метаструктуре дисциплинарной матрицы, то есть о ценностях и метафизических основаниях, то в нормальной науке они остаются обычно неким стабильным общим фоном. Они активизируются и превращаются в динамичную, революционизирующую силу только в период кризиса и перехода нормальной науки в экстраординарное состояние.

Можно ли эти характеристики отнести к историографии как таковой? Видимо нет, поскольку историк-историограф не решает задач-головоломок, потому что в историографии отсутствует возможность объективной экспериментальной проверки решения задачи, а, вернее, потому, что задача историка состоит не в том, чтобы уловить одну из регулярностей природы и попытаться воспроизвести ее в реальном или мысленном эксперименте, либо же включиться в естественный эксперимент как, например, в предсказании астрономических явлений. Его задача в воспроизведении индивидуальности и неповторимости события, события «как это было на самом деле». Потому у него отсутствует масштаб, возможность сравнения, формула в строгом смысле. Его формулы не предписывают, а описывают, как, например, «формулы» «эпоха Возрождения», «Вторая мировая война».

Ученый в нормальной науке как правило мотивирован тем, что он вносит вклад в общее дело, создавая один из «образцов», решая одну из задач-головоломок на основе своих особенных талантов и своего уникального опыта. Он мотивирован значимым вкладом в парадигму, в ее «тонкие структуры». А историк-историограф в своей «нормальной историографии»? Ее основной мотив в том, чтобы как можно полнее описать эти тонкие структуры опыта в парадигме, не создать один из «образцов», а описать совокупность этих «образцов» в применении к индивидуальному разовому событию; в том также, чтобы его нарратив содержал не только как можно более насыщенную, но и одновременно цельную структуру, будь то всемирная история или биография «обычного человека», представляющая, например, дух и обычаи какой-нибудь средневековой деревни.

В этом насыщенном «образцами» или «высказываниями» нарративе историк постарается поместить как можно больше собственных высказываний-оценок, наблюдений, замечаний, интерпретаций, но в целом структура «высказываний» историка все же нацелена на аудиторию и ее восприятие, кроме того она основывается на известных или становящихся известными фактах, а не на формульной точности исследования того, что и составляет основное содержание исторического нарратива, а именно, объяснений, интерпретаций и репрезентаций.

Уникальность события проявляется в особой роли гештальта, образа, видения как основного репрезентанта события. Если в нормальной науке роль гештальта является скорее служебной и акцент ученого смещен на конкретную ситуацию, воспринимаемую им как задача-головоломка, которую следует решить в рамках формул и, тем самым, обогатить «тонкую структуру приложений» к ней, то в историографии историк всегда решает задачу цельного, непротиворечивого и насыщено деталями «как сама жизнь» видения, очерченного им во времени-пространстве уникального события. Поэтому его парадигма, в отличие от парадигмы ученого, не включает в себя решение задачи-головоломки, в своей уникальности частной, отражающей личность ученого, а в своей универсальности отражающей выявленные и зафиксированные в формуле регулярности природы.

Его цель – это решение задачи создания видения события в его объективной уникальности, однако с помощью общих или становящимися общими для всех фактов, которые, оставшись в прошлом и будучи твердо установленными, не поддаются превращению в задачу-головоломку иначе как либо с помощью обнаружения новых документов, и тогда историк-нарративист становится эпистемологом, либо с помощью намеренного или ненамеренного манипулирования фактами, что выводит историка из общего поля исторического дискурса.

Поэтому, если для ученого работа по установлению фактов является неизменно творческой деятельностью, то для историка-историографа она таковой по преимуществу является только в определенный критический период. Таким периодом стало время становления экономической и социальной истории в XIX столетии. Поэтому историки XIX столетия, основное дело которых было в установлении фактов, считали, и в этом смысле не без основания, что их работа будет завершающей (31). Это, правда, не означает, что подобные критические периоды не могут повториться на самом широком поле исторической науки. Они, между прочим, постоянно возникают то тут, то там в каких-то «узких» областях, как, например, в модных сейчас гендерных исследованиях или в исследовании многочисленных привычек и «странностей», составляющих основу истории повседневности.

Историки XX столетия, вынужденные (или имеющие счастье – как посмотреть) постепенно перенести основной акцент в своей работе с «научного установления фактов» на научность «интерпретаций», вынуждены отказаться и от рассмотрения своей профессии как науки. Они должны теперь все чаще подчеркивать отличие историографии от исторических и, тем более, любых других наук, сближая историю с литературой. Они теперь должны более четко проводить «различие между теми вопросами, которые ведут к конструированию фактов, и теми, которые вводят в повествование некую интригу» (32).

Они должны четко отделять и отличать исторические доказательства от исторической аргументации и видеть объясняющую силу фактов как таковых. «Если объяснение неразрывно связано с рассказом, то это происходит потому, что оно заключается в самих фактах. Они являются вместе со своим объяснением. Об этом очень хорошо сказал П. Вейн: факты обладают объективным сцеплением... Историческое объяснение включает в себя доказательства. Но последние, каковы бы они ни были, не совпадают с аргументами... Различие это немаловажно: оно означает, что природа доказательства не предопределяет логическую природу исторического объяснения. Так, например, количественные методы и статистика представляют собой весьма мощный механизм доказательства, который, однако, не в состоянии изменить природу – историческую – аргументации» (33).

Парадигма даже в своей самой общей структуре не есть нечто навсегда и прочно принадлежащее той или иной деятельности, и парадигмы естественных наук в XVI веке и, тем более, в Средневековье, видимо, имели иную структуру, чем та, что описал Т. Кун для наук XVII-XX столетий. Мы сейчас выявили два типа парадигмальных структур познавательной деятельности, причем, видимо, из этих структур можно составить одну,

общую, включив видение, образ, гештальт в куновскую дисциплинарную матрицу – парадигму, состоящую, как мы видели, из символического выражения («формулы» или, быть может, «иероглифа»); «тонкой структуры приложений» или образцов решенных задач-головоломок; метафизических и философских оснований и оснований ценностных (эстетических и этических). Только в парадигме «нормального ученого» ядро парадигмы находится в «тонкой структуре приложений», а в парадигме «нормального историка» (историка-интерпретатора и репрезентатора, но не историка-фактолога) ядро парадигмы находится в гештальте.

Наличие двух историй, эпистемологической (объяснительно-фактологической) и объяснительно-интерпретационно-репрезентационной не означает, однако, что поднятый нами вопрос об истории как науке является бессмысленным, и ответ якобы звучит так: «и наука – и не наука», то есть по сути никак. Во-первых, потому, что здесь можно более-менее четко отделить историю факта от истории репрезентации, интерпретации и объяснения, во-вторых, что значительно важнее, в истории как исследовательской практике существует объективная иерархия, заданная самим предметом и его объектом. Именно эпистемологическая история существует для объяснительно-интерпретационно-репрезентационной истории, нацеленной на индивидуальность события «как это было на самом деле, но не наоборот.

Следовательно, наш предварительный ответ, что история – не наука, нашел еще одно подтверждение в том, что структура дисциплинарной матрицы (парадигмы в широком смысле) в истории событийной, повествовательной, собственно в истории как таковой, как историографии, имеет принципиальное отличие от структуры нормальной науки. Ее парадигма отцентрирована по-другому, ее ядром является не «тонкая структура приложений» или решенных задач-головоломок, а неструктурированное поле видения.

В этом выводе мы можем найти поддержку, например, у Э. Трельча, который так определяет «подлинную сущность истории»: «В историческом понятии, как и в предмете истории, речь идет о созерцательной абстракции, об абстрагированном вычленении, которое бы соответствовало конкретному предмету, а не стирало бы полностью созерцаемость. Поэтому «историческое видение» и есть подлинная сущность истории и одновременно мышление» (34).

Впрочем, было бы неверным сводить научную историю к науке о фактах и объяснении фактов, а иерархический порядок между историографией и исторической наукой рассматривать исключительно как нечто установленное в твердых рамках. Различие и размежевание между историографией и исторической наукой проходит, скорее, не через границу, разделяющую аргументацию и доказательство, а через границу, разделяющую объяснение и аргументацию.

По А. Про различные уровни объяснения определяются двумя основными причинами. Во-первых, тем, что, что объяснение «находится в самой структуре текста, написанного историком» и поэтому «рассказать и значит объяснить, а хорошо рассказать – тем более», но здесь имеет особое значение то, что «это нарративное объяснение очень часто включает в себя объяснение через причины и намерения... Внутреннее сцепление текста выражает реальное наложение причин, условий, мотивов и закономерностей». Во-вторых, «интрига как общая конфигурация текста историка сама доставляет возможность объяснения... Х. Уайт называет это «линией», нитью истории». Аргументация же, по А. Про, не является объяснением, она есть «аналитическое развитие, пункт за пунктом, тех доводов, которыми обосновывается объяснение» (35).

Историограф прежде всего «объясняет», а эпистемолог по преимуществу «аргументирует». Ясно, что в реальной практике будь то исторической науки, будь то историографии, объяснение и аргументация тесно сплетены между собой и вопрос не в их разъятии, а в выяснении того, на что делается ставка, что преобладает, какую иерархию устанавливает сам историк. Но и это еще не все.

«Аналитическое развитие доводов» может производиться как каузальное развитие причин и следствий или же как проявление неких форм, структур, «картин», ориентированных на видение, образ, гештальт. Во втором случае «аргументация» сама по себе развивается как «объяснение», нисколько не противореча ему и не насильно репрезентационную основу историографии.

Строить, конструировать структуру и проявлять структуру как форму – это не одно и то же. Но, похоже, что в современной историографии, несмотря на освоение структуральных методов, а, возможно, как раз благодаря им, в силу их слишком упрощающего жизнь формообразования (у Леви-Строса это просто дихотомические пары, фрагменты реальных архетипических форм, но совсем не то, что Тэрнер описывал как «простые символы»), здесь преобладает путаница. А. Про пишет: «Понять как на практике соединяется структура и событие, анализ взаимосвязей и поиск причин, позволяет пример социальной истории. Эта история находится в «гуще» всех тех подходов и практических действий, которые рассматривались нами до сих пор. Я имею в виду социальную историю в широком смысле – как долговременную традицию, тянущуюся от Вольтера и Гизо до Лабрусса и Броделя и включающую таких историков, как Мишле, Фюстель, Тэн, Сеньобос, Блок, Лефевр и многие другие» (36).

Из этого как будто следует, что А. Про сводит структуры к «анализу взаимосвязей», а события – к «поиску причин», то есть пребывает исключительно в области каузального понимания задач социальной истории. Правда, в другом месте он обращает внимание на неоднозначность «структуры» или «картины», указывая на глубокие различия между «структурой» историка и «структурой» социолога: «Историк тоже должен конструировать картины, но не такие, как социолог, ибо для него невозможно мыслить структуру, какой бы прочной она ни была, не задумываясь над тем, что приведет к ее изменению... Уже сама устойчивость структуры вызывает вопросы» (37). И, действительно, структура историка по сути дела является пространственно-временной, четырехмерной, а структура социолога трехмерна, как и само понятие, конституирующее социальную историю и социологию.

Сообщество историков и ученых

Кун выделяет пять основных социально-психологических характеристик, объединяющих научное сообщество: ученый должен интересоваться тем, как решаются проблемы познания природных процессов; но при возможно наиболее глобальном, общем интересе к природе, «проблемы, над которыми ученый работает, должны быть более или менее частными проблемами»; его решения не могут быть индивидуальными, а «должны быть приемлемы в качестве решения для многих»; он ориентируется не на оценку общества или какой-то выделенной произвольно из него группы, а на мнение и оценку четко определенного сообщества профессиональных ученых-коллег; негласно ученому запрещено «обращаться к главам государств или к широким массам народа по вопросам науки» (38).

Можно ли отнести эти характеристики и к сообществу историков, занимающихся преимущественно историографией?

Историк, по-видимому, должен, как и ученый, интересоваться тем, как решаются проблемы познания исторических процессов. Правда, если ученый исследует регулярности, то историк исследует индивидуальности, а, вернее, он пытается эти индивидуальности воспроизвести в видении исторического нарратива. Поэтому, возможно, что совпадение этой характеристики является только формальным.

Историк также должен выделить частную проблему. Он должен очертить круг, то есть предварительно хронологизировать, периодизировать, темпорализировать, географически определить и при необходимости ограничить свой объект – событие, и сделать еще множество действий, конкретизирующих и уточняющих его задачу. Но

значит ли это, что историк, как и ученый, тем самым определяет необходимые предварительные условия для решения своей собственной задачи-головоломки, как то делает ученый, сосредотачивающийся на решении своей «частной проблемы»? Нет, не значит. Основное отличие здесь в том, что ученый, решающий свою задачу-головоломку, точно знает, чего он хочет достичь, знает конечный расчетный результат, и его усилия направлены на то, чтобы этот результат экспериментально подтвердить. Историк же, создавая индивидуальный образ события, этого результата не знает и не стремится, если он настоящий историк, его знать заранее.

В этом он подобен самой истории, которая и индивидуальность которой, имеет своим неотъемлемым качеством создание нового, то есть, по Трельчу, подлинное историческое произведение может показать развитие, но не прогресс. Видение, как и сама история, не конструируется в пространстве, а рождается во времени.

В этом и состоит основной пафос и сущность идеи свободы в истории, пронизывающей всю историческую мысль от Канта, Гердера, Шиллера, Фихте, Гегеля – и до наших дней. Поэтому интерес историка к частностям имеет, в отличие от ученого, не целевой, рабочий характер, а характер предварительной организации, подготовки своей работы. То, что получится в результате, на уровне конечного произведения, может оказаться чем угодно, – от демонстрации собственных переживаний до глобальных обобщений о цели и смысле истории. Поле, которое историк предварительно сконструировал, не сдерживает историка в его основной задаче – вынашивания и рождения видения, в котором он выражает себя свободно и непринужденно, но, конечно же, в референциальном объеме исторических фактов как таковых.

Речь идет о модном сейчас понятии «интриги». «Для историка определить интригу значит прежде всего очертить контуры своей темы... Создание интриги начинается с вычленения объекта, с определения его начала и конца. Выбор хронологических границ – это не отмежевание возделываемого поля, а определение тех изменений, которые мы намерены объяснять и, следовательно, того вопроса, на который собираемся отвечать... Интрига и есть выбор актеров и эпизодов. В любой истории имплицитно заключены список персонажей и перемена декораций... Построение интриги позволяет также судить о том уровне, на котором располагается историк: он может видеть свою интригу с более или менее близкого расстояния» (39).

И все-таки концепт «интриги», по-моему, является ущербным в самой своей основе, ибо предполагает образ некоего ученого, чей мозг работает как мощный компьютер, конструирующий историю и полностью отдающий себе в этом отчет. На самом деле историк просто выходит за пределы своего ограниченного эго и отдается во власть стихий, «интригуя» лишь затем, чтобы сохранить хоть какую-то цельность возделываемого им поля и хоть какую-то рациональность его разметки.

Решения историка, в отличие от решений ученого, могут быть индивидуальными, то есть не обязательно полностью «приемлемыми в качестве решения для многих». Эти «многие» позволяют историку создавать произведения, лишь частично убеждающие других и принимаемые ими как «приемлемые». То есть, каждый из этих «многих» также «приемлет» для себя свободу усмотреть в истории историка своей собственный круг приемлемых решений и сделать самостоятельную конфигурацию этого круга, вносить в процессе чтения свое собственное видение истории, на основе фактов и интерпретаций как тех, что прямо описываются в нарративе, так и тех, что являются там только неким фоном или контекстом.

Историк, в отличие от ученого, в своей работе ориентируется прежде всего на мнение общества или им самим выделенных его групп, а затем, лишь во вторую очередь, на мнение своих коллег. В «деле историка» оценка неспециалиста чаще всего не менее важна, чем оценка специалиста, а, учитывая то, что конкретных специалистов всегда лишь ничтожное меньшинство по сравнению с неспециалистами в этой области, то это и определяет приоритет для историка мысли и оценки неспециалистов. А. Про, ссылаясь на

американского историка Карла Беккера, утверждает, что отличие историка от господина Обывателя не является фундаментальным, поскольку «история – не наука; факты не говорят сами за себя, как считали очарованные наукой историки XIX в., такие как Фюстель де Куланж... Наша функция, заключает он, не в том, чтобы повторять прошлое, а в том, чтобы его корректировать и рационализировать для повседневного пользования господина Обывателя» (40).

Дело в том, что историк, создающий видение события в контексте более общего видения, обращается к повседневному интеллектуальному опыту человека, так или иначе самоопределяющему себя в современности и в истории посредством накопления в памяти фактов, комментариев, интерпретаций, которые он впитывает в процессе обучения, общения, из средств массовой информации, из популярной и научно-популярной литературы. Общение историка и читателя его произведений свободно. Сообщаемые им факты убеждают сами по себе и сами собой, без отсылок и обоснований какими-то умозрительными конструкциями, а даваемые им объяснения и интерпретации могут, как правило, быть восприняты выборочно, «в меру понимания» читателя, то есть здесь логическая цепочка последовательных обоснований не является столь жесткой, как в научном дискурсе.

Если в научной работе «понять частично» означает обычно «не понять ничего», то в исторической частично понимание обогащает видение хотя и в меньшей мере, чем полное, но на основе «свободы, любви и взаимности». Новые факты являются здесь не безликими и холодными «научными аргументами», а обладающими самостоятельной ценностью и живым теплым бытием историческими индивидуальностями – индивидуальностями фактов событийной конкретики, например – «пришел, увидел, победил».

Мы говорили, что история фактов или эпистемология истории подчиняется в общем законам позитивной науки. Следовательно, на историю фактов следует распространить куновские характеристики научного сообщества. Действительно, если читатель исторических произведений интересуется вопросом достоверности фактов, не достаточно очевидных или сомнительных или если историк посвящает свою историю эпистемологическим вопросам как таковым, то методы естествознания в истории будут весьма эффективны, а историка, занимающегося установлением фактов, можно считать «нормальным ученым», решающим задачи-головоломки. Ясно, что историческое произведение обычно состоит как из эпистемологических, так и интерпретационно-репрезентационных вопросов, но необходимо помнить о том, что вопросы второго типа являются целевыми, основными, а вопросы первого типа – подчиненными, по крайней мере в наиболее значимых произведениях исторической мысли и в произведениях «великих», собственно и наиболее интересных как узкой, так и широкой общественности, к которой необходимо отнести и специалистов не только смежных с историографией дисциплин, но и историков иных специализаций.

Именно дискурс – мысль, смысл, ментальность придает истории ценность, а не факт некоего телесного взаимодействия и действия сам по себе. В науке же факт как таковой, наблюдаемый или воспроизводимый в эксперименте, открывает сокрытые тайны природных регулярностей и потому факт здесь – король, репрезентант смысловой и общей связи – «формулы природы».

Наконец, историку, как уже понятно из предыдущего размышления, предписано обращаться к широким и узким массам народа, включая и глав государств, – по вопросам оценки своей науки. А. Про приводит высказывания президента Ф. Миттерана о роли историографии в осознании национальной идентичности французов как пример положительный, несмотря на, по его оценке, неадекватность самого высказывания французского президента.

Теперь мы видим, что все характеристики, может быть кроме первой, у сообщества историков и ученых прямо противоположны, да и совпадение первой, как говорилось,

условно и при дальнейшем анализе скорее всего обернется полной противоположностью. В этом еще одна причина считать, что «дело историка» и «дело ученого» принадлежат к совершенно различным сферам общественной и интеллектуальной деятельности, при том, однако, что парадигмы их деятельности отличаются лишь разной центровкой на одном из пяти выделенных Куном компонентов. Думаю, что мы не исказили его мысль включением в дисциплинарную матрицу еще и гештальта, названного, кстати, Куном, ядром научной революции, но, естественно, не включенного им в дисциплинарную матрицу нормальной науки.

И, действительно, интересно, что гештальт, который Кун назвал ядром научной революции, но не включил в парадигму нормальной науки, является, по нашему определению, ядром историографической парадигмы как таковой. Не указывает ли это на то, что видение как динамический элемент нормальной науки, и есть диахрония перехода науки из одного парадигмального состояния в другой, то есть ее событийность и историчность, в историографии, событийной по определению, диахроничной, динамичной, логично становится в центр самой историографии как научной дисциплины? Но, может быть, в связи с этим историографию следует рассматривать как экстраординарную науку, переживающую перманентный революционный процесс? Иначе говоря, сама куновская структура научной революции есть в то же время и структура истории как «нормальной науки», а революция является сутью и содержанием события как такового, в его собственной и изучаемой историографией сущности.

Не менее интересным и значимым будет и такой вывод: подобие структуры революций и нормальной историографии, а, следовательно, и истории как таковой (по Трельчу «материальной истории») дает в наши руки хороший инструмент для изучения и построения истории методами изучения куновских научных революций, а научные сообщества сделать репрезентативными общностями умов и идей для создания интеллектуальной истории человечества и отдельных культур в самом широком смысле понятия «интеллектуальной истории».

от имманентности к трансцендентности

Теперь мы можем развить и гипотезу «дискуссионных полей», к которым в движении исторической мысли мы отнесли «философию истории», «историю культуры и цивилизации», «религиозную метафизику истории». На этих «полях» первостепенное значение приобретают те самые вопросы, метафизические и ценностные, которые обычно дремлют в период развития и экспансии нормальной науки и просыпаются в период кризиса и перехода в состояние экстраординарной науки.

Но ведь история может рассматриваться как «хронически» экстраординарная наука и потому метафизические (а также философские) и ценностные (религиозные, этические, эстетические) вопросы, видимо, здесь никогда не теряют своего первостепенного значения. Правда, роль, которую Кун отводил метафизической и ценностной частям дисциплинарного поля науки, не совсем ясна.

Попробуем прояснить ее на примере одного из самых значительных интеллектуальных переворотов Нового времени, совершенного дарвинизмом в пятидесятых-семидесятых годах XIX века. Кун, по-моему, очень тонко и точно определяет метафизический и религиозный аспекты как того сопротивления, что вызвало открытие Дарвина, так и тех поистине эпохальных последствий, в том числе и в исторической науке и историографии, которые чувствуются в интеллектуальной конституции всего последующего времени, включая и наше время.

Кун пишет: «Когда Дарвин впервые опубликовал в 1859 году свою книгу с изложением теории эволюции, объясняемой естественным отбором, большинство профессионалов скорее всего беспокоило не понятие изменения видов и не возможное происхождение человека от обезьяны. Доказательства, указывающие на эволюцию,

включая эволюцию человека, собирались десятилетиями, а идея эволюции уже была выдвинута и широко распространена прежде. Хотя идея эволюции как таковая встретила сопротивление, особенно со стороны некоторых религиозных групп, величайшие трудности, с которыми столкнулись дарвинисты, были связаны не с этим. Эти трудности проистекали из идеи, которая была ближе к собственным взглядам Дарвина. Все хорошо известные додарвиновские эволюционные теории Ламарка, Чамберса, Спенсера и немецких натурфилософов представляли эволюцию как целенаправленный процесс. «Идея» о человеке и о современной флоре и фауне должна была присутствовать с первого творения жизни, возможно, в мыслях Бога. Эта идея (или план) обеспечивала направление и руководящую силу всему эволюционному процессу. Каждая новая стадия эволюционного развития была более совершенной реализацией плана, который существовал с самого начала».

Дарвин же показал, что «естественный отбор, имеющий дело с взаимодействием данной среды и реальных организмов, населяющих ее, был ответственен за постепенное, но неуклонное становление более организованных, более развитых и немного более специализированных организмов... Убеждение, что естественный отбор, проистекающий от простой конкурентной борьбы между организмами за выживание, смог создать человека вместе с высокоразвитыми животными и растениями, было наиболее трудным и беспокойным аспектом теории Дарвина. Что могли означать понятие «эволюция», «развитие» и «прогресс» при отсутствии определенной цели? Для многих такие термины казались самопротиворечивыми» (41).

На самом деле все было еще серьезнее и глубже. Теория Дарвина сменила гештальт Творца-Мастера, воспринимавшийся большинством европейцев как основное доказательство бытия Божия. Кроме того, обесценились тысячи «образцов» в «тонкой структуре приложений», организованные образом человека-мастера, производящего, творящего вещи. Зато налились плотью и значением образы парадигмы рынка, который, будучи сам по себе основан на простых отношениях, «творил» по законам рыночного отбора более высокие формы экономических, как минимум, институтов, а также «богатство народов» как основу их разума. Для многих исчезновение одного из основополагающих метафизических доказательств бытия Бога и переключение с метафизической метафоры Мастера на метафизическую модель Рынка, в условиях торжественного шествия капитализма и действительного вытеснения рыночными отношениями древних корпоративных, мастеровых отношений, стало причиной полного изменения мировоззрения, полной утраты и веры в Бога. Здесь случилось то же, что и в «обычной» научной революции – массовое переключение гештальта, причем мировоззренческого.

Из этого следует, что мировоззренческие, миросозерцательные парадигмы также могут быть описаны, как и парадигмы научные, а, точнее, можно научные, «частные» парадигмы рассматривать в иерархической структуре мировоззренческих парадигм. Ведь подобие парадигмальных структур истории и науки нами выявлено при том, что выявлено и коренное отличие этих сфер интеллектуальной деятельности одна от другой.

Многочисленные жизненные примеры, в которых новая формула Рынка побеждала старую формулу Мастера, действовали на мыслящих людей как те самые куновские «тонкие примеры приложений». Жизненные задачи-головоломки, накапливаясь, связываясь в клубок жизнечувствующей, жизнеощущающей парадигмальной основы, рано или поздно должны были привести и к мировоззренческому перевороту (принятию новой «формулы») и к перевороту миросозерцательному (изменению гештальта). Так и произошло в пятидесятые-семидесятые годы XIX века. Учение Дарвина здесь стало чем-то вроде последней весомой капли.

Здесь следует обратить внимание на то, что Кун выделял в научной парадигме два компонента, собственно выходящих за ее пределы. Это компонент метафизический, который в конкретике анализа той или иной ситуации он часто называет философским. И

компонент ценностный, который Кун мимоходом раскрывает как эстетическое чувство, а иногда, как в случае с открытием Дарвина, вплотную подходит и к тому, чтобы определить области влияния и религиозного чувства. По-видимому, метафизический и философский в его понимании компонент содержит прежде всего что-то, что хотя бы в принципе может быть четко сформулировано как отношение, как догмат или воспринято как вещь. Это нечто конкретное и локализованное во времени-пространстве. Ценностный же компонент, думаю, в отличие от метафизического, характеризует некоторое эмоциональное состояние, чувство, настроение или интуитивное ощущение смысла, осмысленности и значения, придающее онтологическое содержание чему-то, что может быть везде и нигде – в сердце, в душе, в Космосе, в Боге. Ценность нельзя потрогать, трудно и непродуктивно мыслить как структуру, в которой целое состоит из частей.

По-моему, это разделение очень важно и оно указывает на фундаментальное разделение мировоззренческого континуума на метафизическую и религиозную сферы. Метафизическая сфера – это сфера мысли и сфера вещей, религиозная сфера – это сфера чувства и сфера интеллектуальной интуиции. Двойное определение этих сфер может указывать на то, что и эти сферы могут, при более внимательном рассмотрении, быть представлены как две пары сфер.

Посмотрим на метафизику, например, Аристотеля, как на парадигму, состоящую, подобно научной и историографической, из пяти компонентов. Символическое выражение, формула здесь очевидно имеется, Аристотель мыслит мир и вещи в нем и претендует на их объяснение, понятийно четкое и логическое. Есть ли здесь иерархия, подводящая к неким метафизическим перво-основаниям? Есть. Существует ли ценностная система? Но мы, как будто, отделили ценности от метафизики? И в то же время необходимо признать, что метафизика Аристотеля имеет и ценностный аспект. Где здесь противоречие? Противоречие в том, что, разделяя, мы незаметно для самих себя, перешли от конкретных форм сознания к чистым его формам, к интеллигенциям, а, взяв в пример метафизику Аристотеля, мы вновь вернулись в эмпирию жизни и ее конкретных произведений.

Думаю, что чистые формы пока следует оставить в покое, а с метафизикой Аристотеля как куновской парадигмой разобраться до конца. Есть ли здесь «тонкая структура приложений» или решенных задач-головоломок? Есть. Или это индивидуальности фактов, составляющие аналогичный компонент в истории? Нет, нет.

Наконец, необходимо решить, каково общее видение аристотелевой метафизики? Это видение того самого мастеровитого или работного бога, который является одновременно прототипической, движущей и целевой причиной мира. Это не Бог Живой религии, это бог мастеровой. Этот аристотелев бог, логически принятый исламом и породнившийся с западным, прежде всего, христианством в XII-XIII столетиях, произвел переворот в католической идеологии в XIII-XIV веках, когда был разделен (условно, но значимо) Бог-в-истории, скорее Бог Платона, чем Аристотеля и Бог-в-природе, «отданный» Аристотелю.

Затем он получил ряд очень существенных метафизических ударов, самым тяжелым из которых был коперниканский переворот. Последним крупным ударом «по Аристотелю» был дарвинизм, который подорвал его натурфилософский авторитет во второй половине XIX столетия столь радикально, что аристотелизм на время полностью сошел с натурфилософской сцены, уступив место «гераклитовой» каузальности, сразу же появившись, правда, на сцене исторической, как некие трансцендентные формы. Эти формы определили лицо самых разных учений с семидесятых годов XIX века, так что, например, неокантианство можно рассматривать и как «аристотелевский демарш» против «гераклитовой каузальности».

А открытие Большого взрыва Вселенной, как представляется, вновь поставило вопрос об аристотелевом боге-работнике и боге-мастере уже не как метафизический, умозрительный, а как научный, эмпирический вопрос. Правда, Большой Взрыв до сих пор

игнорируется в мировоззренческом смысле. Как и теория относительности Эйнштейна. Для мировоззренческого переворота одной научной истины мало. Вспомним, что гелиоцентрическая система получила жизнь задолго до Коперника, но пользовалась симпатией только у любителей парадоксов из-за *очевидной* несерьезности модели, противоречащей повседневному опыту, здравому смыслу и метафизической картине мира, в которой солнце извечно движется по небесному своду.

Итак, парадигма в метафизике Аристотеля имеется. Какова ее центровка? Видимо центрируется она метафизическими перво-принципами, но одновременно и видением этих перво-принципов. Это значит, что здесь два компонента парадигмы сворачиваются в один и для метафизики можно принять не пятикомпонентную, а четырехкомпонентную парадигму, в отличие от науки и истории.

Видимо, подобный результат даст и анализ религиозной парадигмы. Но остановимся пока на этом. Собственно, в решении поставленного здесь основного вопроса мы продвинулись еще на один шаг и заглянули в смутные глубины (или высоты) метафизических пред-оснований, во-первых, фундирующих парадигматику нормальной науки; во-вторых, активно преобразующих парадигму в кризисные времена; в-третьих, являющихся постоянно действующим, активным фактором в нормальной историографии, поскольку та является, как мы выяснили, по сути куновской «экстраординарной наукой».

Важен еще один момент, который сам по себе всплыл в процессе нашего анализа. Это совпадение метафизических перво-основ, имплицитных по определению и лишь частично эксплицируемых символическим выражением, с метафизическим видением, образом. Но перво-основа есть вещь объективная, принадлежащая к «чистой форме», то есть к метафизике как таковой, как некоей реальной формальной связи мира и его вещей, лишь частично познанной человеком или к метафизике как интеллигенции, то есть онтологически адекватному сознанию, которое адекватно своему предмету – миру. Видение же есть «дело человеческое», оно есть способность человека схватывать онтологическую сущность в акте репрезентации.

Совпадение же перво-основ и видения в метафизике может означать то, что метафизическое сознание не отделяет акт постижения, акт репрезентации от самой постигаемой сущности или вещи. Это же означает, что отдельность метафизической перво-основы от видения, от акта репрезентации в науке и истории позволяет мыслить миф и историю (вещи и события) рефлексивно, то есть как в зеркале, со стороны. Это разделение позволяет воспринимать вещи в качестве объектов и, тем самым, конструировать их в индивидуальном сознании, а не просто переживать их как таковые, подчиняясь сигналам свыше, – от Бога ли или от «коллективного сознательного» или «коллективного бессознательного», – здесь мы этот вопрос не ставим, чтобы совсем не уйти в дебри.

Как видим, наш первоначальный вопрос усложнился и мы имеем теперь не только разделение «по горизонтали», между историей и наукой, историческим и естественнонаучным сознанием, но и «по вертикали», между историей и наукой, с одной стороны, метафизикой и религией, с другой. Но вертикальный срез – это срез, показывающий дихотомию сакрального и обмирщенного сознания. Нам вряд ли следует сейчас углублять этот анализ с прояснением вопросов о чистых и эмпирических формах, о структуре сакральных и обмирщенных форм, об их координации и субординации.

От социальной истории к исторической антропологии

Франция: становление исторической науки

Рассмотрим кратко основные моменты в развитии французской исторической школы после того, как на рубеже 1880-х годов во Франции появилась профессия «историк», «когда на филологических факультетах начали по-настоящему преподавать историю». А. Про утверждает, что «до того времени были лишь любители, часто весьма талантливые,

иногда даже гениальные, но не было такой профессии, т.е. не было организованного сообщества со своими правилами, своей процедурой профессионального признания, своими этапами профессиональной карьеры» (42).

Почему Франция? Потому, что с двадцатых годов XX столетия французское лидерство здесь неоспоримо, хотя в восьмидесятые-девяностые годы общий кризис исторической науки затронул французскую историографию и историческую науку может быть больше всего. «Мемориальный уклон» грозит разрушить самые основания профессии, вульгаризировать ее, растащить по локальным, профессиональным, корпоративным, категориальным идентичностям» (43).

Другой причиной «французского выбора» следует считать роль и место историографии и историков в жизни французского общества и во французской системе образования. Так, в США и Великобритании преподавание истории в начальной и средней школе «занимает третьестепенное место или даже вовсе отсутствует. В Соединенных Штатах, например, в начальной и средней школе место истории, как правило, ограничивается одним-единственным курсом, изучаемым в течение одного года» (44).

Наконец, и как следствие, переведенные на русский язык произведения известных французских историков действительно составили основу моего самообразования в последние годы. На многих из них лежит печать выдающегося таланта, на всех них – печать замечательно глубокой и мощной традиции французской исторической школы. Подобное же впечатление оставляет, например, немецкая традиция философии истории XIX-XX веков.

Следует обратить внимание на существенное отличие в организации профессии историка во Франции, в сравнении с Англией и Германией. Во Франции университетские преподаватели-историки не теряют связи со средней школой (так организована профессия и, в частности, карьера в ней), поэтому здесь очень востребованы ораторские способности и «стиль» стал важнейшей частью научной традиции. В Англии и Германии такой связи нет, но зато «они постоянно находятся в орбите научных семинаров, в которых проходили подготовку, и таким образом составляют исследовательскую среду, эквивалента которой во Франции нет» (45). Здесь важно отметить, что становление профессии в Англии происходило в XIX веке под влиянием актуальной для английского общества экономической проблематики, а в это же время в центре внимания французского общества и французских историков стояли вопросы о политическом режиме и об осмыслении опыта Революции. До сих пор место, занимаемое историей во французской системе среднего образования, «отчетливо свидетельствует о выполнении ею определенной социально-политической функции: это – пропедевтика современного общества, каким оно сформировалось в катаклизмах Революции, Консульства и Империи».

Еще в 1870-1880 гг. французские профессора-республиканцы весьма переживали «по поводу отставания Франции на фоне «немецкой эрудиции», упрекая «своих предшественников в том, что они были не столько учеными, сколько художниками» (46). Французская «эрудиция» в последние десятилетия XIX и в начале XX века развивалась преимущественно под влиянием социологии. В начале XX века спор историков и социологов зашел уже так далеко, что одни с отвращением старались отмежеваться от позитивизма социологии и ее метода, а вторые не только отрицали за историей ее собственную сущность, но и предрекали ее скорое поглощение социологией.

В первые десятилетия XX века «внутренняя организация профессии историка стала меняться под влиянием трех факторов... Ими были: паралич, в котором пребывали филологические факультеты, основание журнала «Анналы» и создание Национального центра научных исследований (CNRS). Контекст 1930-х гг. был для университета не слишком благоприятным. Университетский рынок сократился; новые кафедры открывались все реже, да и то в основном в провинции».

А. Про утверждает, что новизна «Анналов», история которых сейчас составляет славу и гордость французской историографии и французских историков, несмотря на

довольно-таки серое настоящее, «заклучалась не в методе исследования, а в новых объектах и в новых вопросах». Основатели журнала Люсьен Февр и Марк Блок «неукоснительно следуют нормам профессии; они работают с документами и аккуратно цитируют источники. Ведь они обучались ремеслу историков в школе Ланглуа и Сеньобоса. Но вместе с тем они критикуют узость проблематики и замкнутость исследований. Они отказываются от событийной политической истории, которая господствовала в то время в Сорбонне, становясь все более консервативной и закрытой» (47).

Н.Е. Копосов поможет нам раскрыть, в чем заключались эти «новые объекты и новые вопросы». Скорее, это было новым пониманием и новым синтезом, с помощью которого историография как таковая смогла адаптировать и вобрать в себя опасное для нее понятие «социального», претендующее на поглощение историографии социальной историей, а затем и социологией как таковой с ее сравнительным методом и не знающей ограничений каузальностью. «Концепция социального у основателей «Анналов» была размытой и двойственной. Февр подчеркивал, что именно неопределенность привлекала их в этом понятии. С одной стороны, социальная история рассматривалась как тотальная история... с другой – она могла пониматься и в более узком смысле, как «история организации общества, классов и так далее». При этом два смысла могли легко переходить один в другой. Иными словами, соблазн объяснить историю, поведение человека из его принадлежности к группе делал социальную историю в узком смысле слова ключом к глобальной истории, т.е к социальной истории в широком смысле слова, и более или менее искусное лавирование между двумя смыслами этого слова придавало социальному глубину внезаходимости и вместе с тем – конкретность и суггестивность, реализм и свободу от вульгарного социологизма. Такое лавирование, постоянное соскальзывание на другой уровень анализа определяет поэтику социальной истории – поэтику континуума, *Zusammenhang*'а, неуловимой идентичности дел человеческих» (48).

А. Про определяет основные цели «Анналов». Во-первых, это отказ от событийной, политической истории. Во-вторых, это борьба за социально-экономическую историю, открытую для социологии, экономики, географии. В-третьих, это синтез, синтетический подход в анализе той или иной проблемы, следование принципу «история – проблема». В-четвертых, приоритет в изучении современной истории, то есть истории XIX и XX столетий. В-пятых, борьба за власть против господствовавшей в то время концепции истории и против других наук, в частности социологии. Причем, борьба за власть велась именно за господство истории в системе гуманитарно-общественных наук.

А. Про неободрительно относится именно к этому, последнему аспекту борьбы за власть, которую вело первое поколение «Анналов». И здесь, видимо, говорится то, что его место на баррикадах определено. Но в другом месте он признает не только неустрашимость, но и позитивную функцию такой борьбы. Он пишет: «Множественность полюсов, вокруг которых организована историческая профессия, а также ее контакт с зарубежными историками не позволяет этим завуалированным конфликтам вылиться в борьбу за установление настоящего господства. Вместе с тем конфликты содействуют изменению конфигурации правомерных с исторической точки зрения вопросов. Они порождают историографическую «моду» и целые поколения работ, вдохновляемые одной и той же проблематикой. Короче говоря, они являются немаловажным фактором историчности самих исторических вопросов» (49).

Эта позиция французского историка, принадлежащего к «центру» социальной истории, законна и понятна. Но наша позиция здесь иная – история (историография) и социология не могут не бороться за власть в условиях господства ньютоновской пространственной парадигмы, искажающей собственно историографическое и историческое пространство четырехмерного пространственно-временного континуума и дающей привилегию «синхроничным наукам», социологии в том числе. Марк Блок и Люсьен Февр интуитивно чувствовали перекося, и ...боролись.

Но «уже в следующем поколении школы «Анналов» мы видим существенную смену акцентов в интерпретации социального. Свойственное Блоку и Февру, равно как и всему поколению основателей социальных наук, «напряженное единство» позитивизма и субъективизма в 1930-1940-е гг. сменяется размежеванием субъективистского и неопозитивистского подходов. Для второго поколения школы в значительной мере характерны неопозитивистские настроения, иногда сочетающиеся с влиянием марксизма... На смену идее представлений пришла «игра в кубики». Иными словами, к середине XX в. происходит определенная реанимация стиля мысли, отвергнутого Блоком и Февром, и она захватывает, среди прочих, их наследников».

Происходит неуловимый, но чрезвычайно важный ментальный сдвиг в самом стиле мышления, в «тактильной интуиции», в отношении «метафоры» и «модели». «Наблюдая за эволюцией социального, мы видим вмешательство в рассуждения историков некоторой тактильной интуиции, своего рода чувства плотности мира. Эта интуиция была, в частности, важнейшим аспектом изменения социального, его колебаний между «эфиром социального» у Блока и Февра и «тяжелой материей» социального у историков 1960-х гг.» (50).

Развивая эту мысль, Копосов высказывает очень важное замечание: «Конечно, метафоры Броделя, человека с живым поэтическим воображением, гораздо богаче метафор Лабрусса... Но по своей логической природе, а не по художественному воплощению, метафоры Броделя гораздо ближе к механистическому воображению позитивистов» (51).

Можно ли говорить о «Новой исторической науке» (La Nouvelle Histoire), ставшей самоназванием научного направления журнала «Анналы», как о нормальной науке в куновском смысле? Здесь имеется в виду не ее историографическая составляющая, очень значимая сама по себе, но, как мы выяснили, не уместяющаяся в куновскую структуру парадигмы нормальной науки, а ее научная составляющая, социальная история прежде всего, как основа для «тотальной истории».

Прислушаемся к мнению А.Я. Гуревича: «Обосновав новые принципы исторического исследования, создатели «Анналов» выдвинули на первый план творческую активность историка. Произведенный ими пересмотр методов исторической науки по праву был впоследствии расценен как «коперниканский переворот», как «революция в историческом сознании». В основе этого переворота лежит смена идеи, подспудно определявшей исследовательскую практику первых десятилетий XX века «будто люди всегда, на всем протяжении истории, мыслили и чувствовали одинаково, так же как чувствуем и мыслим мы сами», на новую, эксплицированную в гипотезе «о том, что в историческом источнике запечатлено *иное* сознание, что перед нами – *«Другой»*».

В самой этой перемене, как мне представляется, роль создателей «Анналов» не может быть оценена как роль первооткрывателей, ведь уже Дильтей и Мишле совершенно однозначно исходили из этого принципа, а еще раньше Вико смог, причем вполне отдавая себе в том отчет, то есть методологически грамотно, проникнуть во внутреннее восприятие мифа, поэзии и языка прошлых эпох, совершенно чуждое восприятию его времени.

Представляется, что основной сдвиг основатели «Анналов» произвели прежде всего в конституировании понятия «ментальности». Именно они могут считаться первооткрывателями ментальностей-вещей как «не сформулированных четко и не вполне осознаваемых, (или вовсе не осознаваемых) манер мыслить, подчас лишенных логики умственных образов, которые присущи данной эпохе или определенной группе». Ментальности – это «способы ориентации в социальном и природном мире», которые «представляют собой своего рода автоматизмы мысли; люди пользуются ими, не вдумываясь в них и не замечая их, наподобие мольеровского господина Журдена, который говорил прозой, не догадываясь об ее существовании. Системы ценностей далеко не

всегда и не полностью формулируются моралистами или проповедниками – они могут быть имплицированы в человеческом поведении, не будучи сведены в стройный и продуманный нравственный кодекс. Но эти внеличные установки сознания имеют тем более принудительный характер, что не осознаются. История ментальностей – это история «замедлений в истории».

Введение в оборот новых объектов – ментальностей привело к трем основным последствиям.

Во-первых, история идей оказалась лишь видимой частью айсберга истории ментальностей. «Идеи представляют собой лишь видимую часть «айсберга» духовной жизни общества. Образ мира, заданный языком, традицией, воспитанием, религиозными представлениями, всей общественной практикой людей, – устойчивое образование, меняющееся медленно и исподволь, незаметно для тех, кто им обладает. Можно представить себе человека, лишенного определенного мировоззрения, но не индивида, который не обладал бы образом мира, пусть непродуманным и неосознанным, но властно определяющим... поступки индивида, все его поведение».

Во-вторых, была преодолена «социологическая абстрактность социально-исторического анализа, и его предмет – общественные группы – наполняется человеческим содержанием... ведь люди поступают вовсе не только в соответствии с теми импульсами, которые получают из внешнего мира; эти импульсы перерабатываются в их сознании (в широком смысле, включая и их подсознание), и деяния человеческие – итог этой сложнейшей переработки, о которой историк может судить лишь по результатам».

В-третьих, постепенно изменилось понятие культуры, хотя это изменение, как и разработка концепции ментальностей, оказалось реализовано лишь в третьем поколении «Анналов» с начала шестидесятых годов XX века, причем на место культуры «как совокупности духовных достижений индивидуального творчества в области литературы, искусства, музыки, религии, философии» пришла культура как «способ человеческого существования, системы мировосприятия, совокупность картин мира, явно или латентно присутствующих в сознании членов общества и определяющих их социальное поведение. «Культура» в этом понимании прежде всего предполагает модели поведения людей».

В результате этих сдвигов, как считает А.Я. Гуревич, и была произведена «коперниканская революция», которую он, вслед за Блоком и Февром, видит в том, что история приблизилась к человеку, стала «наукой о человеке», о человеке в обществе и во времени». «Современные представители Школы говорят об антропологическом подходе к изучению истории. То направление исторического исследования, которое развивает Ле Гофф, он именует «исторической антропологией» или «антропологически ориентированной историей». Может быть, точнее было бы именовать его «социально-исторической антропологией» (52).

По нашему мнению, здесь следует говорить не столько об антропологизации и этнографизации истории, хотя этот процесс имел место, и, например, идеи К. Гирца о поведенческих моделях обогатили историографию теоретически и практически, сблизив ее с этнографией. Следует все же на первое место поставить (подчеркну, преимущественно в научно-историческом, а не в историографическом плане) более тонкую разработку позитивистской каузальности, в дальнейшем повлекшую за собой явления «лингвинизации» и «фрейдизации» исторической науки и историографии, в том числе и «Новой исторической науки».

Ведь что есть ментальность как понятие? Это прежде всего «вещь», некое психологическое содержание, имеющее общее значение как один из специфических атомов массовой психологии. Такие атомы могут быть помыслены и исследованы в пространственной логике как множество и из них могут быть сконструированы каузальные матрицы. То, что здесь подчеркивается их преимущественно и значимо подсознательный характер, прямо востребует фрейдистский психоанализ. А то, что подчеркивается вторичный характер идей, низводит «плановскую идею», собственно и

составляющую основное понятие интеллектуальной истории, до всего лишь «идеи-мысли», не имеющей онтологического статуса и выражающей лишь «отношение». В современной науке, как правило, это отношение перевернуто, хотя это и не осознается вполне. В ней онтологически конституированной реальностью обладают каузальные структуры, которые «относятся» к идеальному, почти отождествляемому с «фантазийным», по сути своей мнимым, «отраженным», как сущностное, феноменальное к эпифеноменальному.

Пока идея ментальностей была преимущественно имплицитной, фактически заключенной в том понимании «социального», которое несли в своем творчестве основатели «Анналов», то есть основывалась на тактильной интуиции «социального эфира», духовного, легкого, она уравнивала жесткую структурную каузальность социологических и иных абстракций. Но во втором поколении «Анналов» этот эфир уже вполне испарился, а в третьем сама ментальность приобрела вполне позитивистские формы после того, как фрейдизм стал хоть и размытой, но все же теоретической основой ее психологической конституции.

Из этого можно сделать следующий вывод: «Новая историческая наука» вполне может рассматриваться как нормальная наука в куновском смысле, так как основана на прочном фундаменте естественнонаучной метафизической парадигмы, конкретизированной лингвистическими, социологическим и фрейдистскими моделями. Парадигма здесь есть, но парадигма эта неадекватна историографии, которая каждый раз отторгает ее, если за дело берется по-настоящему крупный историк, будь то Блок, Февр, Бродель или Дюби.

Плодотворный кризис

Развитие исторической науки во второй половине XX столетия – это постепенное скатывание к общему кризису, имеющему, по нашему мнению, даже не общенаучный, а «эпохальный» и мировоззренческий характер. «С точки зрения концепций сознания XX в. кажется разрезанным надвое когнитивной революцией 1950-х гг., которая отвергла бихевиоризм и возродила ментализм – вплоть до гипотезы врожденного характера разума, противостоящей тезису о его социальном происхождении... К 1950-м гг. интеллектуальный пафос бихевиоризма, вынужденного отрицать сознание, чтобы сделать его познаваемым, отчасти устаревает: уподобление мышления языку уже настолько общепринято, что постулировать даже врожденный разум не означает более постулировать субъекта. Неоментализм оказывается особой формой дуализма, преодолевающей дихотомию субъекта и объекта, с которой не сумела совладать позитивистская наука, для которой по-настоящему неприемлемым тезисом является субъективность сознания» (53). Замечу, что говорить следует все-таки не о «преодолении» дуализма, а о его «удалении», как удаляют зуб. Можно сказать и о «самовнушении», в котором языку была нигилистически, в духе Ницше, приписана особая рода «последняя онтологическая сущность».

В шестидесятые годы история приняла вызов лингвистики, социологии и этнологии, ENESS выдвинула «на первый план историю ментальностей, а затем историю культуры, заимствуя тем самым у других общественных наук проблематику и концепты для того, чтобы изучать их объекты с помощью методов, перенесенных из социально-экономической истории... В результате истории удалось сохранить привилегированное положение и к тому же представить новые доказательства своей научной легитимности». Но, как оказалось, ненадолго. С семидесятых годов XX века история находится в глубоком кризисе. Теперь «монография представляется интереснее, чем попытка охватить целое; событие становится «способом обнаружения реальности, недоступной другим способам», а от исследования материальных структур переходят к изучению ментальностей в условиях, когда несвязанность временем и пространственными рамками начинает преобладать над соотнесенностью с настоящим» (54).

Кризис французской историографии развивается под влиянием трех факторов: стремление к обобщениям теперь «кажется иллюзорным», наступило время микроисторий; научные претензии Сеньобоса и Симиана «колеблются под ударами субъективизма», история сближается с литературой; история переживает «кризис идентичности» и доверия, так как тотальная история (Бродель и другие) не смогла, как ни старалась, переварить и усвоить достижения других социальных и гуманитарных наук. «Короче говоря, прав Ф. Досс, сделав из этой интуиции название своей книги: сегодня история «раскрошилась» (55).

Осознание кризиса современной исторической науки как проявившейся к настоящему времени глубинной неадекватности положенной в ее основу естественнонаучной метафизики, приводит к необходимости сформулировать новую научную парадигму на основаниях, гармонизированных с историей как таковой и ее интеллигенцией – историографией как таковой.

Этими основаниями могут быть одновременно метафизическое конституирование истории как четырехмерного пространственно-временного континуума, антропологическое конституирование человечества как биологического вида, переживающего в истории видовое преобразование и логико-методологическое конституирование основных субъектов истории, событий – как лейбницева монады.

Это потребует, во-первых, рассмотрения истории не как «науки о времени», а как науки о пространственно-временном континууме, то есть науки в определенном смысле не имманентной, а трансцендентной, науке о четырехмерье времени-пространства. Это, во-вторых, и как следствие, рассмотрение человечества, как людей, живущих во времени-пространстве истории, имеющей многотысячелетнюю длительность, а не только в пространстве-времени современности, сжатой в *contemporary* или растянутой до «эпохи», например, модерна или модерности. Это, если уточнить, рассмотрение человечества-в-истории, но человечества в целом, как биологического вида, *homo sapiens sapiens*, находящегося в «экстраординарном» состоянии и готовящегося к революционному переходу в другой биологический вид, а в этом переходе подвластном не столько законам дарвиновского естественного отбора, сколько некоей антропологической программе, «форме», являющейся с точки зрения истории, носителем ее, истории, цели и смысла. Это, в-третьих, рассмотрение пространственно-временного континуума не только каузально, как континуума, но и монадически, как мы рассматриваем свою собственную личность, в логике которой часть равна целому и целое предшествует ее частям. А логика монады – это и логика проявления «формы». Отсюда следует необходимость рассматривать программу преобразования вида и как живую личность, а событие как живую тотальность, имеющую монадическую логику и структуру.

Возвращаясь к дискуссии в биологии, ведущейся со времен дарвиновского переворота, можно сделать вывод, что дарвинизм не только обогатил и революционизировал биологию и антропологию, а также весь комплекс гуманитарно-общественных наук, но и сменил мировоззренческий гештальт значительной части интеллектуальных элит и, тем самым и посредством того, помог в XX столетии осознать совершенную недостаточность старых метафизических постулатов, в том числе о цели и телеологии в эволюции и истории.

Развитие биологии и эволюционной антропологии в XX столетии проясняет гетерогенный характер эволюции, состоящей как минимум из двух принципиально различных систем. Первая – это дарвиновский путь естественного отбора посредством медленных и корректировочных приспособлений в «ламинарных» периодах и саморазрушительных процессов в периоды, когда превышены пределы устойчивости систем механической и органической саморегуляции вида. Но саморазрушение популяции в ее механике и органике, как правило, выводит популяцию на второй путь – исторический, путь революционного преобразования вида через историю, программируемую личностными, монадическими, волевыми данностями,

представляющими популяцию и сам вид как целое. Речь здесь идет о транстелесных личностях или о том, что менее точно можно определить как юнгово «коллективное бессознательное» или, что несколько ближе к истине, «коллективное сознательное».

В следующей части нашей книги будут рассмотрены дискуссионное и «экстраординарное» поле философии истории. В основные проводники здесь, как и в путешествии по всей книге, был выбран немецкий теолог и философ Эрнст Трельч, создавший основательный компендиум историко-философских систем и идей XIX и начала XX столетий. В этом выборе проявилось прежде всего признание более фундаментального характера религиозной метафизики истории по сравнению с объектом нашего рассмотрения – философией истории.

Дискуссионному полю вокруг понятий «культура» и «цивилизация» мы также уделим внимание, но, как представляется, достаточно рассмотрения этих проблем в историософском дискурсе, так как, по нашему мнению, само дискуссионное поле культуры и цивилизации вращается вокруг по преимуществу искусственно созданной проблематики, а также традиционных историософских проблем, просто переформулированных в более удобные для естественнонаучного, позитивистского метода формы. В отличие от чуждого для естествознания дискуссионного поля философии истории, организованного историческим и философским сознанием, здесь естествознание «у себя дома». «Культура» и ее представители, как, например, «язык», принципиально статичны, синхронны, в отличие от «истории» или, например, «речи».

Дискуссионное поле философии истории состоит из четырех основных компонентов. Первый – это спекулятивная философия истории, которую для краткости будем чаще называть историцизмом, не придавая этому слову отрицательных коннотаций. Второй – это критическая философия истории, представленная прежде всего неокантианством и неогегельянством, а в англо-саксонской историософии – почти неотличимой от позитивистской эпистемологической философией истории. Третий – это метаистория как органичная для историографии «философия», к которой я отношу историзм как таковой и то течение постмодернизма, которое, по утверждению Ф. Анкерсмита, представляет собой «радикализованный историзм», а также «естественную философию» великих историков-нарративщиков, таких, например, как Ж. Мишле или Т. Карлейль, которые, повествуя и аргументируя по ходу повествования, совсем не думают, что они философствуют. Четвертый – это эпистемология истории в ее попытках вобрать в себя вопросы цели и смысла истории и в попытке осмыслить всемирную историю или истории наций и крупных исторических периодов на основаниях естественнонаучной каузальности, но оставаясь в то же время в рамках решения собственно научных задач. Иначе сказать – это позитивистская история или то, что я определил как историческая наука *par excellence* в отличие от историографии.

Поскольку позитивизм стал в эпоху Модернизма все-таки преобладающей философской точкой зрения на историю и фактически вобрал в себя как поздний марксизм, начинавший в качестве материалистического варианта гегелевской философии истории, так и неокантианство, пытавшееся конституировать себя как антипозитивистское учение, и поскольку сила позитивизма была отнюдь не только и не столько в величии учений Огюста Конта и Герберта Спенсера, а в мощи естествознания и в кумуляции его успехов в XIX-XX веках, то мое рассмотрение позитивизма или эпистемологии истории во второй части книги ограничено кругом наиболее значимых наук, претендующих на обще-эпистемологический статус в истории. «Философии» как таковой здесь уделено лишь попутное внимание, недостаток которого, впрочем, может быть восполнен в дальнейшем, ведь многосторонний гений Конта несет в себе не только «позитивное», но и глубокое религиозное начало. Да и кроме Конта здесь есть к кому обратиться. Мне, например, очень импонирует вундтовская мысль.

Кроме Э. Трельча, с которым я шел рука об руку по историософским дебрям, здесь мы будем общаться с Ф. Анкерсмитом, полностью разделяя его желание от критики

кантианских основ философствования перейти к радикально-истористским, основанным на «ностальгической репрезентации»; с М. Элиаде и его феноменологией мифа; с К.Г. Юнгом и А. Аугустинавичуте, типология личности которых будет адаптирована в нашей теории личностной типологии платоновских идей-интеллигенций и личностей наций-общин; с Г. Риккертом и его замечательно ясным изложением критическо-философской точки зрения на проблемы истории; с Э. Кассирером, близким мне в желании разглядеть в истории перво-формы, прафеномены трансцендентной реальности и очень тонким позитивизмом и натурализмом его мысли; с К. Гирцем и К. Леви-Стросом, которые авторитетно представляют здесь достижения и достоинства современной культурной антропологии; с Ж. Ле Гоффом, который стал одним из инициаторов дискуссии об исторической антропологии как фундирующей историю науке; с Ю. Лотманом, представляющем здесь «двуполушарную» семиотику; с Н. Копосовым, который дал, как представляется, интересный обзор развития ключевых для исторической науки XIX-XX веков понятий «общество» и «социальное», и, в связи с этим, социальной истории, которая как предмет до сих пор является одной из основных претенденток на историю тотальную, стремящуюся вобрать в себя понятие «исторического» и историографию как таковую.

Третья часть книги будет посвящена метаистории и историографии, как прежде всего практике и методологии историописания. Здесь особое значение имеет анализ учения В. Дильтея. На этой основе будет предпринята попытка создать некое смысловое поле вокруг *Sensation* – ключевого, с нашей точки зрения, инструмента исторической репрезентации. Необходимо обратить внимание на то, что рассуждения о *Sensation*, разбросанные по всей книге, намеренно содержат разноречия, поскольку эта глубокая идея не может быть исчерпана какой-то одной, даже сложной схемой или «самой удачной» метафорой.

Одновременно мы кратко обсудим идеи «актуальных» Р. Дж. Коллингвуда, Б. Кроче и обоснуем наши подходы к исторической периодизации и темпорализации. Основным нашим собеседником здесь будет А. Про – основательный французский историк и хороший преподаватель университетского курса.

Четвертая часть книги будет посвящена прежде всего структурному «темпорально-эпохальному» анализу эпохи Просвещения (1749-1877 гг.) и переходного к ней периода четвертой четверти эпохи Барокко (1717-1749 гг.). Здесь будут описаны процессы «эпохальной динамики» исторической и философской мысли, естествознания, политической мысли, модели английского «образцового» развития, моделей «человека этического» и «человека рационального», генезиса Французской революции.

Нашими собеседниками здесь будут В. Виндельбанд, Э. Кассирер, Э. Трельч, Т. Кун, К. Шмитт, Дж.М. Тревельян, М. Вебер, М. Фуко, Х. Уайт, Р. Шартье, мыслители XVIII столетия Дж. Вико, лорд Болингброк, И.Г. Гердер, Д. Дидро. Впрочем, не только они. Всего в книге дано слово трем десяткам авторов, не считая тех, кто выступит перед вами лишь мельком или вскользь и тех отсутствующих гениев, идеи которых будут представлять здесь другие, преимущественно – наши современники, то есть мыслители нашей, модернистской эпохи.

Примечания

- (1) Про А. «Двенадцать уроков по истории» – М., 2000. – с. 148-150.
- (2) Кун Т. «Структура научных революций» - М., 2003. – с. 11-12.
- (3) Там же. – с. 30-31.
- (4) Там же. – с. 168.
- (5) Там же. – с. 274-278.
- (6) Там же. – с. 80.

- (7) Зверева Г.И. «Понятие «исторический опыт» в «новой философии истории»
<http://www.hist.msu.ru/Departments/HisTheory/Ed/nuitr6.htm>
- (8) Там же. – с. 83-85.
- (9) Кун Т. «Структура научных революций» - М., 2003. – с. 106-107.
- (10) Там же. – с. 62-63.
- (11) Там же. – с. 73.
- (12) Там же. – с. 140-143.
- (13) Там же. – с. 186.
- (14) Там же. – с. 142.
- (15) Там же. – с. 235-236.
- (16) Там же. – с. 206.
- (17) Там же. – с. 346.
- (18) Там же. – с. 304.
- (19) Там же. – с. 235.
- (20) Копосов Н.Е. «Как думают историки» – М., 2001. – с. 142.
- (21) Там же. – с. 156-157.
- (22) Там же. – с. 169-171.
- (23) Там же. – с. 175-178.
- (24) Кун Т. «Структура научных революций» - М., 2003. – с. 65-66.
- (25) Там же. – с. 227-228.
- (26) Там же. – с. 303.
- (27) Там же. – с. 42-43.
- (28) Там же. – с. 125-126.
- (29) Там же. – с. 162-163.
- (30) Там же. – с. 306-307.
- (31) Про А. «Двенадцать уроков по истории» – М., 2000. – с. 87.
- (32) Там же. – с. 254.
- (33) Там же. – с. 258-261.
- (34) Трельч Э. «Историзм и его проблемы (логическая проблема философии истории)» - М., 1994. – с. 51.
- (35) Про А. «Двенадцать уроков по истории» – М., 2000. – с. 265-266.
- (36) Там же. – с. 221.
- (37) Там же. – с. 265.
- (38) Кун Т. «Структура научных революций» - М., 2003. – с. 250.
- (39) Про А. «Двенадцать уроков по истории» – М., 2000. – с. 254-255.
- (40) Там же. – с. 317-318.
- (41) Кун Т. «Структура научных революций» - М., 2003. – с. 254-256.
- (42) Про А. «Двенадцать уроков по истории» – М., 2000. – с. 36.
- (43) Там же. – с. 315-319.
- (44) Там же. – с. 15.
- (45) Там же. – с. 38.
- (46) Там же. – с. 23-25.
- (47) Там же. – с. 40-43.
- (48) Копосов Н.Е. «Как думают историки» – М., 2001. – с. 203-204.
- (49) Про А. «Двенадцать уроков по истории» – М., 2000. – с. 89.
- (50) Копосов Н.Е. «Как думают историки» – М., 2001. – с. 206-208.
- (51) Там же. – с. 211.
- (52) В книге Ле Гоффа Ж. «Цивилизация Средневекового Запада» – Сретенск, 2000. – с. 350-363: послесловие А.Я. Гуревича «Жак Ле Гофф и «новая историческая наука» во Франции».
- (53) Копосов Н.Е. «Как думают историки» – М., 2001. – с. 307.
- (54) Про А. «Двенадцать уроков по истории» – М., 2000. – с. 45-46.
- (55) Там же. – с. 8-9.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

НА ИСТОРИОСОФСКОМ ПОЛЕ:

ИСТОРИЯ В ТИСКАХ МЕЖДУ ВЕЩЬЮ И ЭГО

ИСТОРИЗМ И ИСТОРИЦИЗМ¹

Спекулятивная философия истории

В философии истории в XIX-XX веках выделились четыре основные области философской рефлексии, а, именно, спекулятивная философия истории, метаистория, критическая философия истории и позитивистски ориентированная «историческая наука» или эпистемология со своими собственными смысловыми и идеологическими центрами и методологией, развитой из этих центров, а также со своими границами, охватывающими предмет изучения и пересекающимися между собой, образуя здесь обширные «серые зоны».

Вне этих областей можно увидеть, например, замечательную метафизическую систему Шеллинга, которая, скорее, принадлежит к дискуссионному полю религиозной метафизики истории.

Спекулятивная философия истории, включающая в себя учения Гердера, Фихте, Гегеля, Маркса и их поздние вариации, коренится в августиновской теологической метафизике истории, преобразованной Просвещением таким образом, что вера в Спасение была заменена верой или неверием в Прогресс и «превратилась в торжественное шествие человеческого Разума по истории». Царство Божие в существенно секуляризованном варианте метафизики истории, то есть в спекулятивной философии истории, стало неким конечным состоянием идеального существования человечества на Земле и человека в его жизни.

Само преобразование религиозной метафизики истории в «историцизм», как называли спекулятивную историософию позитивистские оппоненты философов, оказалось сужением исторического пространства с фактической заменой человека как биологического вида, выведенного из состояния равновесия и пошедшего по истории цепью поколений, прошлых, настоящих и будущих, «наличным человечеством» поколений, живущих «здесь» и «теперь»; с заменой жизни вечной души живой «разовой» экзистенциальной жизнью человека от рождения до смерти.

Можно говорить и о «метафизической деградации» религиозно-метафизической тотальности исторического бытия в умозрительные схемы парадигматического для них всех, в том числе «отрицателей» этой парадигматики, гегельянства. Гегельянство стало вершиной историософской спекуляции XIX столетия между прочим еще и потому, что впервые осознало основную установку картезианского мышления – его эго-центризм, – как историческую проблему, как проблему эпохи, как проблему Нового времени.

Э. Трельч описывает генезис гегельянства, ведя его от «начального» Лейбница и раскрывает его поистине историческое значение как «первой великой теории исторической диалектики» и как «сосредоточия одной из важнейших исторических проблем, и в первую очередь вопросов, как можно уразуметь настоящее и будущее из тенденций развития прошлого». Он пишет о «соединении великих импульсов нового мышления, а именно: учения Лейбница о постоянном возвышении следующих собственному внутреннему закону монад; теории Канта об основании науки на

¹ Примечание: размещаемый текст второй части отличается от текста, готовящегося к печати, произведенными в том тексте сокращениями (~10% текста). Сокращения произведены с учетом требования не нарушать связность основной мысли.

самопознании разума; взгляда Гердера на живой рост индивидуальных образований; уверенности Фихте в сущностном единстве противоположностей, разделяющих и снова восстанавливающих мир и жизнь в их единстве; наконец, мудрой идеи Спинозизма о полноприсутствии универсума в каждой точке его единичной действительности. Именно из этого соединения выросла логическая теория динамики исторического бытия. Именно в этом заключается основная идея *диалектики* Гегеля, первая великая теория исторической динамики. И она сейчас же устремляется к построению универсального процесса. Но она хочет лишь расширить подслушанный ею в развитии единичного пульс жизни в ритм «целого» и этим снова включить частное развитие в это целое. Она является абстракцией исторического движения как такового и вместе с тем попыткой превращения его в некое прочное логическое понятие. Все прочие теории развития выросли либо как отклонение от нее, либо как противоположение ей, но при этом они никогда не смогли устранить ее полностью. Ее форма развития разрушена, но ее элементы продолжают жить» (1).

В спекулятивных философиях истории метафизическая установка на объяснение мира в его развитии, и Бога в его творении, была вытеснена эго-центристской этической и философской установками на постижение личностного становления человека в истории через феноменологическое исследование структур трансцендентального эго и его примирения с миром в истории. Здесь как бы забыта та, впрочем, ограниченная истина позднего католицизма и раннего протестантизма, что «не конечная стадия пребывания человечества на Земле, а смерть индивидов есть граница всякой философии истории» (2).

Историзм

И совсем не случайно в конце XVIII столетия параллельно спекулятивной философии истории развился историзм, как еще одно великое детище религиозной метафизики истории, которое также отвергло «полномерную» метафизику. Но историзм не заменил метафизическую установку на эго-центристскую (по крайней мере не был здесь так систематичен), как то сделала спекулятивная философия, а затем и критическая философия истории. Он дополнил естественную установку исторического сознания позитивистской, научной. Кроме того, историзм лучше, чем спекулятивный философский историцизм, акцентировал внимание на религиозном аспекте исторического мирозерцания. Его бог также уже не был богом трансцендентным, богом вечности, Он стал богом-в-истории, то есть в подвластном ему пространстве, но пространстве, движущемся в неподвластном ему времени. Зато он не был здесь богом-в-понятии, Абсолютом Гегеля и Фихте, оставшись в иррациональном поле живой веры.

Имманентизация и феноменологизация бога в XVIII-XIX веках стали прямыми и необходимыми следствиями замены метафизической модели мира на естественнонаучную, то есть прямым следствием имманентизации метафизического мировоззрения человека. Несколько упрощая, можно сказать, что эти следствия стали результатом обесценивания четырехмерного пространства вечности и сворачивания его в трехмерье ньютоновского пространства, лишь чисто внешне привязанного ко времени, ставшего объективным, квантованным, линейным. Феноменология же смогла «реабилитировать» свободную личность, познающего субъекта, но не Бога и даже не идею бога, ибо четырехмерность бытия была утверждена ею только для Cogito, для трансцендентального эго, но не для бога и мира, и не для жизни как таковой.

Несмотря на различия, по оценке Э. Соловьева, классические историзм и историцизм (Вико, Вольтер, Руссо, Гердер, Гегель) имеют четыре общие характерные черты. Это «финалистский детерминизм»; «идея провиденциальности»; «примирение со злом и насилием» в истории через понимание их необходимого «технического значения» как орудий прогресса; «понимание кумулятивного характера истории, накапливающего в каждом наличном историку настоящем «полную истину прошлого» (3).

Историзм, позиционировавший себя оппозиционно по отношению к спекулятивной философии истории (историцизму) и претендовавший на статус объективной науки,

построенной, однако, на четком осознании своей особенности, коренного отличия предмета и метода наук о духе от наук о природе, каковое, осознание, коренилось в его начальной религиозной ориентированности, сам был вынужден занять определенную «философскую», мы бы сказали, метаисторическую, позицию. И то, что выше было названо второй областью философии истории, а именно метаисторией – это и было «философией» историзма.

Но почему слово «философия» здесь взято в кавычки? Это сделано для того, чтобы в последующем четко отделить понятие философии как эмпирическое и историческое понятие, объемлющее любую рефлексию, любую интеллектуальную деятельность «второго порядка», любое размышление о способности размышления в той или иной области духа, от философии как чистой интеллигенции, являющейся манифестацией и опытом того, что необходимо назвать «философским сознанием», по определению имеющим свой интенциональный центр в картезианском *Cogito*. В нашем повествовании и рассуждении под понятиями «философии», а также «этики», «естествознания», «логики», «истории», «эстетики», «религии», «нравственности», «гнозиса», «веры», «мифа» и «метафизики» будут пониматься по мере возможности чистые формы сознания и их интеллигенции, а не эмпирические сущности. Правда, в необходимых случаях, будет оговариваться различие между чистым сознанием и эмпирическими феноменами, имеющими то же название. Для чего это необходимо? Это необходимо для построения некоей опорной структуры, матрицы чистых форм, в которой, по нашему мнению, можно удачно позиционировать исторические феномены интеллектуальной эмпирии в ее историческом развитии, то есть создать новый связный вариант метафизики истории как интеллектуальной истории. Далее будет дано развернутое обоснование этой матрицы «чистых форм» и после этого эта матрица действительно станет основой (одной из основ) для нашей объяснительной и конструирующей стратегии.

Четыре органа репрезентации

А здесь и сейчас, видимо следует определить пока еще во многом интуитивные и самые общие основания нашего анализа интеллектуальной эмпирии на основе чистых форм сознания. Предполагается, что сущее, все что существует и имеет значение, воспринимается человеческим сознанием исходя из четырех основополагающих репрезентативных способностей, аналогичных четырем юнговским психическим функциям: ощущению, чувству, интуиции, мышлению и это сущее репрезентируется сознанию как четыре великих множества и единства: жизни или бытия, Бога или Другого, самосознания или разума, мира или космоса.

Жизненный процесс прежде всего ощущается, но как единство бытия он чувствуется, объединяется неким настроением; Бог в акте веры является прежде всего чувству, как соприсутствие Другого, но как единство он воспринимается интуитивно, как смысл сущего, всего что есть; самосознание интуитивно, как интуицирование значимости и непрерывности собственного существования, но в качестве единства оно мыслится с декартовым *Cogito ergo sum*; мир же сразу мыслится и ощущается как в его частном, в телах, так и в его общем, в космосе, но это на уровне репрезентации его реальности, а вот на уровне уразумения его сущности (тоже репрезентация) он прежде всего мыслится, а затем реконструирует ощущение – ведь только так можно репрезентировать начальные метафизические сущности, такие как субстанция, форма, материя, атом, метафизические модели трансцендентной реальности или вечности.

Из этого следует, что бытие репрезентируется (3') ощущением-чувством; Бог – чувством-интуицией; самосознание – интуицией-мышлением; мир – мышлением-ощущением. Но для этих репрезентационных способностей существуют и свои названия: для бытия – миф, для Бога – вера, для самосознания – гнозис, для мира – метафизика или метафизическое сознание. Видимо, есть и более удачные названия, но остановимся на этих. Однако это только сакральные интеллигенции, сопровождающие человечество от

самого его рождения. Это – «дарованные» интеллигенции. Но есть и «зарабатываемые», создаваемые трудом «в поте лица своего».

Здесь следует различить ментальный уровень, образованный нисхождением и профанизацией сакральных интеллигенций и уровень интеллектуальный, несущий в себе эпистемологию и в силу своего эпистемологического характера, имеющих во многом кумулятивный, накопительный характер. Для бытия ментальный уровень представлен эстетическим сознанием или даже двумя видами эстетического сознания: музыкального и художественного. Для Бога ментальный уровень представлен нравственным сознанием. Для самосознания ментальный уровень представлен этикой. Для мира ментальный уровень представлен логикой. Соответственно, на интеллектуальном уровне бытие представлено историей (историографией), Бог представлен религией, самосознание представлено философией, мир представлен естествознанием.

Можно сказать и так: сознание, ориентированное на бытие, является событие-центрированным; сознание, ориентированное на Бога, а в более общем случае, на Другого – псюхе-центрированным, ибо Бог, как и Другой в контакте глаза в глаза, познается как душевная сущность через собственную душевную сущность; сознание, ориентированное на сознание – эго-центрированным; наконец, сознание, ориентированное на мир – тело-центрированным.

Итак, мы определили, что существует двенадцать чистых форм сознания, но этим знанием будем пользоваться осторожно. Мы определили и приблизительное соответствие наших психологических функций и этих форм. Пока этого достаточно. Необходимы ли здесь доказательства? Конечно. Доказательство – эта книга в ее целом и идущая за ней следующая книга – «Историческая антропология». Чистые формы не были предзаданы моим размышлениям об истории, а проявились постепенно, словно стены сокрытого Ура. Одним из самых важных археологических инструментов стали в моих руках типология К.Г. Юнга и теория социона и интертипных отношений А. Аугустинавичуте. Далее будет предпринята попытка обосновать эти чистые формы, исходя из предположения об изоморфности высоких и низких, малых и больших сознаний, как психо-семиотических структур.

Кризис спекулятивных и метаисторических концепций

Кризис «историцизма» явно обозначился уже в сороковых годах XIX века вместе с критическим преодолением его наиболее продуманного гегелевского варианта. В последующем историцистские спекуляции, хоть и занимали важное место в идеологическом контексте XIX и XX столетий, вплоть до сороковых годов XX, но, во-первых, вынуждены были войти в симбиоз с историзмом и позитивизмом (марксизм стал наиболее известным таким симбиозом), а, во-вторых, занимали скорее оборонительное и далее все более маргинализирующееся положение в идейном континууме своего времени. Собственно, как идеология, марксизм был отвергнут интеллектуальными элитами Запада уже в конце XIX – начале XX веков, но в дальнейшем его значение коренилось не в связи его идей с реальностью и не в его цельности, систематичности марксистского учения как такового, а в его особой мифогенности, отражающей интеллектуальный климат кризисной эпохи, а также в его «практических приложениях», позволяющих создать не идеологии, а «идеало-логии», востребующие не истину, а практический результат (вспомним Энгельса: «не объяснить, но изменить мир»)

С сороковых годов XX века спекулятивная философия истории влачит довольно жалкое существование, хотя с семидесятых годов начинается медленное пробуждение интереса к спекулятивным концепциям, однако не столько к спекулятивному наследию XIX-XX столетий, сколько к самим основам историцистской спекуляции, к религиозной метафизике истории как таковой и к метафизическому мировидению и религиозному мирозерцанию истории как вновь актуальным и интересным. Собственно, одна из основных интенций этой книги состоит в том же.

Правда, августиновская концепция или даже вся патристическая традиция, видимо, все же подорваны секуляризацией, в том числе и историософской, за три последних столетия и потому не могут стать достаточно убедительной основой для построения нового варианта метафизики истории. Но такой основой могут стать начальные мифы Книги Бытия о творении и об Едеме, и некоторые другие мифы или мифологические системы (например, миф о Фениксе или мифология «народной судьбы» у этрусков). Обстоятельный разговор об этом пойдет в «Исторической антропологии», которую планирую издать вслед за этой книгой, а предварительный – начат сейчас. На основе основоположений религиозной метафизики предполагается построить метафизически ориентированную историю как интеллектуальную историю человечества, историю его сознания в эмпирических и чистых формах в общем процессе становления нового вида, а проще и точнее – историческую антропологию.

Современное метаисторическое видение определено максимами Ранке о том, что божественное в истории проявляется «как рассмотрение всего исторического человечества во всей его тотальности» и обнаруживается «везде одинаково ценным»; что «каждая эпоха находится в непосредственном отношении к Богу»; что задача историка восстановить прошлое «как это было на самом деле»; что историк должен «вычеркнуть себя» из «восстановления прошлого».

Историзм стал великим интеллектуальным течением и смог занять уже в двадцатые годы XIX века одно из ведущих мест в мировоззренческом и миросозерцательном континууме мыслящего человечества, потому что его корневые идеи оставались религиозными, основанными на вере в Бога как реального, личностно реального, хотя и не метафизического субъекта истории. Кризис же историзма во второй половине XIX – начале XX веков, несмотря на Дильтея и истористски ориентированную «философию жизни», разворачивался именно по линии вытеснения из него прежде всего живой веры, а затем уже и идеи бога и практически значимых экспликаций этой идеи в тех самых максимах Ранке. Историзм все более смещался «к ранкеанской истории отдельных наций, далее к экономической и социальной истории Маркса и, в конце концов, сегодня находится... в зоне истории ментальностей» (4).

На самом деле кризис историзма не был следствием самих по себе дробления всемирной истории на «национальные истории» или расщепления ее на социальную, экономическую, политическую, а стал результатом изменения основных мировоззренческих установок историков, – полного замещения религиозной интенции интенцией естественнонаучной, замены установки рассматривать события и явления истории с позиции Провидения и как вклада в познание воли и мысли Божией в явленном и проявленном, на установку рассматривать события исключительно и только в каузальных (причинных) матрицах «объективных факторов» социального, экономического, политического и в «понимании» действий «человеческих факторов» истории, преследующих те или иные цели по сути дела в той же самой каузальной парадигматике. Так, историзм в своем мэйн-стриме в конце XIX – начале XX столетий стал вполне позитивистским в основе своей метаучением, также, как и принципиально прагматичный, а потому эклектичный марксизм, особенно в его ультрареволюционном догматическом варианте.

Развитие исторической мысли: от Дильтея – к Анкерсмиту

В шестидесятых-семидесятых годах XIX века от кластера истористских концепций и «точек зрения» отделились несколько учений, одним из самых значимых и позитивных из которых стало учение Дильтея, поставившего задачу создать нечто подобное кантовой «Критике» философского и естественнонаучного чистого разума, но в отношении к разуму историческому. До конца это сделать ему не удалось, возможно, в силу большой разбросанности его гения, – о Дильтее шутили, что он войдет в историю как великий автор первых томов, – но он помог не только спасти честь историзма как такового, но и

проложить путь к его дальнейшему развитию в XX столетии как учения, сохраняющего в себе живое ядро исторического сознания, «оживляющего прошлое», окруженного живой периферией метафизических, естественнонаучных и религиозно-нравственных содержаний.

Иначе говоря, дильтеев историзм – это не «научный метод», и не эпистемология, это прежде всего некий психологический консенсус и базовый методологический набор для практикующего историка с очень большой вариативностью. Это, во-первых, способ удержать «координату внимания» историка и, конечно, читателя произведений исторической мысли, в зоне исторического сознания как такового (чувственно-сенсорного по своей психологической природе) и, во-вторых, сохранение способности максимальной подвижности этой «координаты внимания» в ментальной структуре сознания, и тем самым, способности к интенсивному «переживанию» этого прошлого, его наиболее полному «выражению» и, как результат – «пониманию». Это дильтеева схема «переживания-выражения-понимания» в действии.

Если брать немецкую метаисторическую традицию, то от Дильтея можно проследить путь через Хайдеггера к Гадамеру и его герменевтике, и далее к усилиям последних десяти-пятнадцати лет с целью сблизить постмодернизм с историзмом, превратить постмодернизм в «радикальный историзм». Иначе говоря, ранкеанская ориентация «исторического метода» с опорой на описание прошлого таким образом, чтобы восстановить контекст события «как это было на самом деле», но с опорой на религиозное чувство и имманентизированную религиозную метафизику, сменилась дильтеевой герменевтикой, все также опирающейся на религиозное чувство, но избегающей метафизических моделей и, более того, отрицающей метафизику в пользу современной естественнонаучной картины мира, а вместо метафизики нашедшей возможность развития в самой эпистемологии историографии, созданной во второй половине XVIII – первой половине XIX веков и в новой способности историографии найти причинные объяснения огромному количеству событий и исторических явлений, в том числе и средствами дильтеевой «описательной психологии».

От Дильтея движение шло как по восходящей, в направлении усиления интерпретационных возможностей герменевтики, так и по нисходящей, к вытеснению религиозной позиции в историописании и замене ее на исключительно позитивистскую. Французская историография XX столетия во многом унаследовала идеи немецкой метаисторической традиции XIX – начала XX столетий, хотя и принципиально стремилась отмежевываться от «философии истории», тем более немецкой.

Дильтей перенес акцент с описательной и объяснительной методологии истористской историографии на герменевтико-описательную, интерпретационную, «понимающую», смещая акцент исторической мысли с метафизически позиционированного «процесса» всемирной истории на религиозно-позиционированный контекст и дух эпохи согласно ранкеанской максиме об эпохе, «находящейся в непосредственном отношении к Богу». Дильтей впервые освободил историографию от искажающего воздействия на нее как метафизики, так и, во многом, естествознания, оперевшись на непосредственное религиозное чувство в своих усилиях понять прошлое в его ментальности и его идеях. Но это его достижение скорее было заслугой его личного гения, а не его метода. Поэтому в этом деле у него не было достойных продолжателей, и его наследством воспользовались как творцы экзальтированных спекуляций (Шпенглер, например), так и создатели засушенных на корню учений «совсем уже» критической философии истории (как Арон, например).

Насколько можно реконструировать концепцию Гадамера по ряду высказываний Анкерсмита, Гадамер продолжил «дело Дильтея», перенеся акцент с интерпретации текстов в целях «понимания» на интерпретацию текстов с целью репрезентации, то есть сменил религиозную установку Дильтея на эстетическую установку, более адекватную историческому сознанию как таковому, но довершившую фактически начатое Дильтеем

разрушение оболочки, ментальной ауры вокруг исторического ядра. Дильтей отверг метафизическую оболочку, но усилил религиозную. Гадамер отверг и религиозную, оставив только историческое сознание в его чистоте и определенности его ядра. Его путь идет от описания к интерпретации, и далее, – к репрезентации, то есть к последовательному приближению историка к постижению той самой репрезентируемой действительности прошлого, как реального, живого прошлого в его собственных сути и смысле, в его онтологии.

То, что у Дильтея было следствием его герменевтического гения и его религиозности, у Гадамера приобретает характер методологии с четко осознанной целью проникнуть в реальность прошлого через принципиально непрозрачные и многослойные текстовые структуры и со специфическими приемами работы с такими текстовыми структурами. Иначе говоря, Гадамер, в контексте интеллектуального развития XX века, осознал всю сложность проблематики работы с текстами и языковыми структурами, ставшую в центр постмодернистской парадигмы и историософских исканий еще с шестидесятых годов.

Его проблема, как и проблема постмодернизма семидесятых-девяностых годов XX столетия – в чрезмерном сужении исторического сознания на себе самом, а, вернее, на родственном ему эстетическом сознании и его способности «представления» при неспособности и нежелании интегрировать в своих учениях религиозные и метафизические компоненты «чистого сознания», что, впрочем, является, прежде всего, болезнью роста. Уже в конце восьмидесятых годов явно наметилась тенденция к возвращению постмодернистской метаистории к основоположениям историзма, но не как «блудного сына», а возвращения диалектического, в качестве нового, «радикализованного» историзма.

В этой связи разработка сложной экзистенции ностальгии как основы для исторической репрезентации и особенно концепция Sensation, представляются мне наиболее перспективным для континентальной метаистории продолжением линии «Гердер – Гумбольдт – Ранке – Дильтей – Хайдеггер – Гадамер – «Новые философы истории» с обретением не нового историзма как такового, а реальной зрелости исторического сознания, подобно тому, как в XVII веке подобной зрелости достигло сознание естественнонаучное, математизированное и «экспериментизированное».

Развитие историзма в XIX-XX веках – это путь метаистории в своей собственной предыстории. А история ее начинается в начале XXI века. Таким образом, «новые философы истории» конца XX – начала XXI столетий представляются мне законными продолжателями Гердера, Ранке и Дильтея или же, если брать действительно «первых», но еще пребывавших в лоне религиозной метафизики истории, то их следует вести от Лейбница и Вико.

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Англо-американские корни эпистемологической философии

Теперь, видимо, следует представить третью область эмпирической философии истории, а именно критическую философию истории, разделенную на самом деле на две самостоятельные линии, хоть и переплетающиеся между собой, но имеющие два различных интенциональных центра: философско-этический и естественнонаучно-логический. Впрочем, и спекулятивные системы имеют два центра – философско-этический интенциональный центр, наряду с метафизическим. Поэтому область критической философии истории следует все-таки рассматривать как единую, тем более, что уже в интенциональном ядре лучших учений критической философии истории формируется синтез обеих установок «чистого сознания». В англо-саксонском варианте критической философии все же можно говорить о преобладании (или «инициативе») естественнонаучно-логической или позитивистской интенции, а в европейском

континентальном – философско-этической. Но и здесь следует обратить внимание на своеобразную «промежуточность» французской школы и континентальную «ортодоксальность» немецкой.

Англо-саксонский кластер учений в рамках критической философии истории теоретик «зрелого постмодернизма» голландский метаисторик Франклин Анкерсмит определил как эпистемологическую философию истории. Это как будто расходится с нашим определением эпистемологии истории как тождественной с позитивизмом. Но здесь есть тонкость. Она в том, что эпистемология истории и эпистемологическая философия истории все-таки разделяются тем, что эпистемологическая философия истории определяет себя как философия и центрируется не только телесной каузальностью пространства, но и гносеологической каузальностью эго как непротяженной вещи Декарта.

Говоря о возникновении англо-саксонской школы, Анкерсмит перечисляет ее базовые установки, относя к ним: 1) отрицание немецкого историзма; 2) отрицание спекулятивных типов философии истории; 3) попытки предложить удовлетворительную реконструкцию концепции исторического объяснения, основанных на тезисах «модели охватывающего закона» (МОЗ) и 4) различные формы коллингвудовской герменевтики» (6).

В отличие от немецкой (точнее – континентальной) герменевтики, англо-саксонская направлена прежде всего не на интерпретацию текстов и поиск в них глубинного содержания, а на объяснение мотивов человеческих действий, ведя свое начало от герменевтики Коллингвуда. Сам Анкерсмит относится к достижениям англо-саксонской (прежде всего английской и американской) эпистемологической философии истории определенно критически, сомневаясь в полезности ее положительных учений (МОЗ и коллингвудовской герменевтики), не соглашаясь с ее резким неприятием историзма и даже по поводу истористских спекуляций замечая, как бы в противовес неприятию со стороны эпистемологической философии истории, что «в 1970-е годы метафизика осуществила наиболее удивительное возвращение в современность за всю историю существования философии» (7).

Впрочем, возвращение метафизики отмечали и в двадцатых годах XX века Лосев и в девяностых годах XIX века Виндельбанд. Метафизика возвращается тогда, когда меняется научная или философская парадигма.

Сравнивая популярные в 1940-1960-х годах историософские теории на основе «модели охватывающих законов» (МОЗ) со спекулятивными учениями, он пишет, что не МОЗ, а именно спекулятивные системы позволяют приемлемо обосновать причинность исторических событий и явлений, поскольку существенные отношения между причиной и следствием здесь не внешние, а внутренние. И, «согласно Фейну, именно спекулятивные системы определяют эти существенные требования. Они выделяют в историческом прошлом множество слоев исторических событий и явлений, имеющих одинаковую онтологическую природу; и именно это делает исторические события каузально связанными» (8). По поводу же коллингвудовской герменевтики и дочерних по отношению к ней учений он еще более категоричен, утверждая, что «триумф аналитической герменевтики означал бы конец историографии... Таким образом, Гадамер был прав, когда считал *метод* – больше, чем Гегеля и Маркса, - наиболее серьезным врагом *Geisteswissenschaften*» (9), то есть наук о Духе.

Критическое отношение к англо-саксонской традиции эпистемологической философии истории резюмируется им в таком высказывании: «философское исследование того, «что оправдывает исторические описания», является завуалированным опровержением и клеветой на интеллектуальные достижения историка» (9') из-за его по сути неспособности преодолеть ограничения масштаба МОЗ и аналитической герменевтики с тем, чтобы объяснить крупные панорамные интерпретации прошлого, даваемые крупными историками, подобными Ранке, Буркхарду, Хейзинге. Эти подходы

слишком «мельчат» и их конструирующие способности, идущие от простого к сложному, никогда не объяснят сколько-нибудь сложные исторические повествования, собственно, и составляющие золотой фонд историографии и порождающие жизненно необходимую для ее существования и развития дискуссию, и, тем самым, самую историографию как «историю историописания». Позже, то есть в четвертой части, мы еще раз вернемся к эпистемологии позитивизма с его «охватывающими законами», коротко рассмотрим системы Конта, Милля, Спенсера и Вундта.

Анкерсмит горячо приветствует поворот, произведенный в начале семидесятых годов XX столетия в англо-саксонской историографии знаменитой «Метаисторией» Хайдена Уайта, тот «лингвистический поворот», который совершил знаменательное включение англо-саксонской историографии в метаисторическое русло современного историзма – постмодернизма, а с тем и поворот из русла «описания и объяснения» в русло «интерпретации». «Современная философия истории в ее начальной стадии, скажем, с 1940-х, использовала почти исключительно словарь описания и объяснения. Важное допущение здесь подразумевало, что прошлое есть по сути своей море исторических феноменов, которые должны быть описаны и объяснены... Тем не менее в 1970-е годы вошел в употребление новый словарь. И герменевтики, и нарративисты полагали, что задачей историка является не объяснение, но интерпретация прошлого» (10).

Кант как Кант

Тем самым, с 1970-х годов можно говорить о конкурентном развитии континентальной и англо-саксонской историографических и историософских традиций в общем русле постмодернизма как весьма сложного интеллектуального процесса (пучка переплетающихся интеллектуальных процессов). Его общим местом является быстрая эмансипация исторического сознания из-под опеки философского и естественнонаучного сознаний. Эта опека стала фактом истории историописания (что, по Анкерсмиту, равно историографии) с конца XVIII века. Основное в процессе эмансипации – это освобождение от власти картезианского *Cogito*, этой, по Анкерсмиту, «метафоры метафор» современного сознания, подчинившей себе когнитивную и этическую структуры личности.

Анкерсмит пишет по этому поводу: «Вспомните как Кант определил трансцендентального субъекта. С одной стороны, он сам организует хаотическое движение ноуменальной действительности в действительность феноменальную, которая становится доступной нашему пониманию. Но с другой стороны, «трансцендентальный субъект сам остается навсегда недостижимой сущностью...». Практически то же самое может быть сказано и по поводу метафорической точки зрения. В своем известном блестящем и аргументированном эссе, которое он расценивает как рождение метафоры в западной философии, Деррида продемонстрировал, что использование этого тропа сообщает нам некую интеллектуальную или ментальную сущность, которая функционирует и как «организующий центр», и как «мертвая зона», то есть зона, которая «*suū generis* не может осознавать себя» (11). Но этот «организационный центр» и одновременно «мертвая зона» трансцендентального субъекта и является тем самым *Cogito*.

Другой вопрос в том, что *Cogito* это не метафора метафор, то есть что-то сконструированное, вторичное, производное. Лишь путь к нему, как, например, методом феноменологической редукции, может быть сконструированным, а сам субъект *Cogito* есть последняя онтологическая сущность нашей личности, обладающая истинным бытием вне моделирующих и прочих способностей разума. *Cogito* есть переход к бесконечности божественного. Можно сказать, что это платоновская идея в ее бытии, с которым личность отождествляет свое бытие. Вернее, бытие личности имеет основу и центр в бытии *Cogito*.

Номинализм Анкерсмита и Дерриды налагает на их выводы принципиальное ограничение, не допускающее их к пониманию последней истины феноменального бытия, которую понимали Декарт, Кант и Гуссерль – основные проводники к трансцендентальному эго. Но это не помешало (а, напротив, помогло) Анкерсмиту увидеть основную проблему исторического сознания и историографии в XIX-XX веках, а именно проблему некомплементарности естественной центрации исторического сознания вокруг «эстетической репрезентации» в сложном чувстве ностальгии или, в редуцированном виде, в *Sensation*, и принудительной центрации историографии в историософских построениях, прежде всего критической философии истории вокруг *Cogito* или трансцендентального субъекта.

Осознав это корневое противоречие современной исторической мысли, кстати, не только в критической философии истории, но и в историзме, и в «историцизме», Анкерсмит ищет выход во фрейдизме. Но, как мне представляется, его собственная мысль гораздо лучше корреспондирует с юнгианством с его «коллективным бессознательным», «архетипами», пониманием самости и мифологического. Тем более, что аристотелизм его философской позиции гораздо ближе к аристотелизму юнговских архетипов, чем к механической каузальности фрейдизма.

Но, видимо, метафоризация *Cogito*, фактически редукция онтологической сущности трансцендентального субъекта к метафоре, «онтология» которой застревает у него где-то между текстом («нарративной субстанцией» его ранних работ) и самой реальностью прошлого, или, как у зрелого Анкерсмита, в ностальгии как различии между прошлым и настоящим, ностальгии как в онтологическом чувстве исторической репрезентации, мешают ему сделать шаг в бесконечность, погрузиться мыслью в колодезь *Cogito* как репрезентацию вечной души, соединяющей историческое бытие с бытием-в-вечности. Видимо, антиметафизическая прививка, данная научной мысли в последние века, пока еще прочно держит иммунитет против любого реального трансцендентизма как иррационализма. Поэтому Юнг здесь не фигурирует, а ссылки на Фрейда звучат хоть и убедительно, но лишь в качестве критического аргумента против критической философии истории.

Их сила слабеет, когда он пытается обосновать психоструктуру исторического сознания. Хотя, например, следующий текст рисовал бы вполне юнгианскую, а не фрейдистскую картину, если бы вместо «человеческого артефакта» в нем фигурировал внеличностный «архетип»: «Некоторой части нас самих будто разрешено иметь автономное существование, и, очевидно, на определенной ступени мы отделились от нее. Поэтому, повторим еще раз, мы окружены природой, но теперь природой, которая когда-то была частью нас самих и от которой мы сейчас отошли. Именно это мы видим, когда смотрим в зеркало прошлого: мы смотрим на себя, а видим чужого. Вопреки интуиции Вико, мы можем написать: «*Verum et factum non convertuntur*»: исторический мир есть Другой именно потому, что он – человеческий артефакт» (12).

Cogito, названный Метафорой и выгнанный за дверь, вернулся в окно и запутал мысль. Дело же в том, что тот Другой, от которого мы отделились, он и есть Другой (не «как бы»), но он же и часть внутреннего мира человека, видимо, другое его ядро, другой центр. А таких священных центров всего три или четыре. Кроме *Cogito*, еще благодать (вера), *Sensation* (ностальгия) и, видимо, метафизический центр, «отвечающий» за эффект реальности, вещной, телесной реальности мира. Правда, по метафизическому центру или ядру я не могу сказать, имеет ли он бесконечностную природу, как три других. Для этого я недостаточно знаком с метафизикой. В основополагающем же характере метафизической репрезентации, в ее онтологическом статусе сомнений нет.

Позитивизм лучше всего проявляется в социологизирующих и другие подводящих под внешний закон вариантах истории, но способных, по моему мнению, претендовать лишь на решение частных задач историографии и беспомощных в своих попытках редуцировать исторические законы, объяснить ход истории и реализовать целевую для О.

Конта прогностическую функцию. Такие «варианты» как раз и реализуются в том, что мы назвали позитивистски ориентированной «исторической наукой», если она берется решать общие вопросы, и историей, как суммой частных наук, необходимых историографии в качестве эпистемологического базиса, если она решает «свои», то есть частные задачи, поддающиеся моделированию с помощью естественнонаучной методологии, идущей от простого к сложному, от причины к следствию, от условий опыта, приближенного к эксперименту, и т.д.

Философская позиция лучше всего («чаще всего») проявляется в критической философии истории, опирающейся на интенциональный центр в *Cogito* и подчиняющей себе историописание либо напрямую, посредством редукции исторического опыта к своему интенциональному центру, или же через логический и эпистемологический аппарат современного естествознания. Позиции критической философии истории более защищены, чем позиции позитивистски ориентированной «исторической науки», но на «дальних рубежах». Они защищены как в силу ее более сложной структуры, так и в силу редукции ее мысли к последним (и первичным) основам самоосознания, то есть осознания человеком самого себя. Это позволяет фактически проложить единую линию такой критической философии истории, представить ее развитие не как смену гипотез, а как развитие одной метаягипотезы.

Впрочем и в основе позитивистского подхода лежит один «очень тонкий метод», который, собственно, и определяет каузальность естественнонаучного сознания. Этот «тонкий метод» основывается на предположении о существовании пространственного континуума, удовлетворяющего как минимум двум условиям. Во-первых, континуум заполнен атомами – классами одинаковых тел, обладающими в каждый момент времени четким положением в пространстве и в этом смысле континуум должен восприниматься как нечто множественное. Во-вторых, эти тела могут рассматриваться в некоей стабильной структурной сетке связей и в этом смысле этот континуум должен восприниматься как целое.

Изучая любое пространство и любые объекты в нем, живые и неживые, ученый-позитивист должен верить, что рано или поздно такое изучение обнаружит «атомы» и установит регулярные структурные связи каузальной матрицы. Так, индивидуумы здесь могут быть в конце концов сведены к неким олицетворениям волевых сил (как у Шопенгауэра и Ницше), быть разложены на инстинкты (как у Фрейда) или на функции (как у Маркса и Дюркгейма).

И нельзя сказать, что такой подход бесплоден. Напротив, он очень эффективен, несмотря на относительность получаемых результатов и плохо контролируемое умножение количества таких классификаций.

Но вера позитивизма лежит не в сфере ограниченного успеха, а основывается на том, что рано или поздно в общественных или гуманитарных науках будет достигнут абсолютный успех, подобно успеху в физике. Великая мечта и идея позитивизма – увидеть, смоделировать, схватить такую форму форм, а, точнее, структуру, из которой можно будет как из рога изобилия, дедуцировать и индуцировать практические выводы и выгоды. А сила его в том, что он время от времени удачно схватывает относительно стабильные и общие структуры, позволяющие эмпирически и индуктивно моделировать экономические, культурные, социальные, политические и лингвистические системы, превращая их в множества, подчиненные пространственной логике атомов, наделенных стабильными свойствами и стабильно взаимодействующих в пространственной матрице сконструированных цельностей государства, общества, экономики, культуры или языка.

Одним словом, вера в существование таких стабильных каузальных структур, состоящих из атомов, движет вперед эмпирическое исследование позитивистской ориентации, а вера в существование каузальной метаструктуры обеспечивает энергетику работы в этом ключе и восприятие эпистемологии как обладающей внутренним единством и собственной логикой философией знания.

Однако, если вдуматься, эта вера основана лишь на куновской «тонкой структуре приложений» устаревающих частных решений и на специфическом видении мира, в котором пространство отделено от времени и, поэтому, как бы абсолютизировано, но, тем самым парадоксальным образом релятивизировано поглощающим его прошлым. Эта специфическая метафизика естествознания может царствовать над умами при условии блокировки ее собственным гештальтом репрезентационных возможностей благодати и Sensation и при жестком контроле над Cogito, подобно тому, что был создан в кантианстве.

Трельч вскрывает причину не только компромиссного, но и вторичного характера кантианства по отношению к естественнонаучному мышлению в важнейшем вопросе о методе – каузальном в своей основе. Кантианство и неокантианство дышат той же верой, что и естествознание, верой в каузальную метаструктуру мира, как мира внешнего, ноуменального, так и мира внутреннего, феноменального. Причем, как и в естествознании, эта вера иррациональна, ибо отвергает даже самую возможность иных подходов, заклеянных как «метафизические» и «телеологические». «Замкнутая система природы остается более убедительным «способом рассмотрения» и неясно, как, признавая эту систему природы, вообще логически возможно следовать другому способу рассмотрения. Ведь если само возникновение и этого историко-этического видения подчинить вопросу о его каузальном происхождении, то оно становится также составной частью природного процесса. Тогда остается либо полное возвращение к натурализму и психологизму, либо насильственная произвольная изоляция ценностных суждений и их связь с непрерывным каузальным процессом, а это ведет к пустому, далекому от действительности формализму в ценностных суждениях или к необоснованной алогической точке зрения произвольного выбора и связи» (13).

Коллингвудовская герменевтика

В англо-саксонской историографии собственная традиция критической философии истории развивалась под сильным и даже определяющим влиянием парадигмальной для англо-саксонского мышления бэконовской установки на эмпиризм и, как кажется, это должно было обеспечить преобладание позитивизма в общеисторических вопросах и общую ориентацию историографии на решение частных задач. В этом есть значительная доля истины, но другая ее часть в том, что англо-саксонская мысль оказалась способной к разработке исторического опыта на собственном базисе историографии, а не только к тому, чтобы экспортировать и приспособлять к историографии разработки естествознания. Тем более, что английская мысль вполне усвоила тезис Бэкона о том, что собственная структура природы и истории всегда тоньше, сложнее любого нашего знания о ней.

Коллингвудовская и после-коллингвудовская герменевтика стала одной из реализаций эмпирической и прагматистской (и даже утилитаристской) установок, ориентированных на мысленный, внутренний эксперимент, не связанный жесткими отношениями с какими бы то ни было предзаданными схемами, будь то психологическими, социологическими или экономическими. Этот эксперимент устремлен к достижению не истины, а практически ценных настроек сознания.

Одним из ее ответвлений стало целое соцветье школ стратегического прогнозирования, ориентированных на «видение и миссию», на «сценарное моделирование», на способность, техническую и психологическую, к порождению неких цельностей внутреннего опыта и структур таких цельностей, позволяющих мысленно опережать ход событий или, в самом скромном случае, мгновенно переориентироваться при неожиданном изменении макроситуации в силу психологической готовности и сценарной проработанности неожиданной ситуации, прежде всего, в ее «видении».

Сам Коллингвуд был одним из тех, кто положил начало процессу раскрепощения некоей особой познавательной способности человеческого сознания и создания

логической и фактологической инфраструктуры для проявления этой способности, нацеленной на предвидение, направленное как в будущее, так и в прошлое. Хотя он сам решительно выступал против какой-либо возможности для научной истории реализовать свою прогностическую функцию, но делал это, по-моему, прежде всего как истовый англо-гегельянец, уверенный в своем праве судить прошлое, даже нет – в праве полной собственности на прошлое, каковое дает право делать авторитетные высказывания о настоящем и о будущем как «вечном настоящем».

Теоретическая ценность его теории кажется почти нулевой, по крайней мере таковой представляются вне соответствующей психологической среды. Пока континентальные европейские неокантианцы и неогегельянцы изошрялись в аргументации, имеющей целью обосновать нереальность прошлого и невозможность предвидения будущего, в создании процедур и методик ретросказания и в развенчании спекулятивных философий, американские и тесно связанные с ними английские герменевтики, культурантропологи и «стратегииологи» преуспели во множестве интеллектуальных областей. Они создали мощную фактологическую базу живого прошлого и живущего в настоящем прошлого, подготовив новую способность сознания формировать насыщенные и многослойные образы «в́идения», или, напротив, дематериализованные пред-образы и пред-чувствия, реализующиеся в стратегическом «чувстве направления».

Постмодернизм, смутивший и даже дезорганизовавший на время континентальную европейскую историографию, в Соединенных Штатах стал скорее всего новой интеллектуальной игрой, почти забавой. «Реальность текстов» для американца имела естественно-онтологический статус в связи с напрямую для них репрезентируемой текстами реальностью прошлого, тогда как для континентальных европейцев онтологизация текстов была равноценна деонтологизации самой реальности прошлого. Европейцам пришлось пережить болезненную эволюцию 1960-1980-х годов, сопровождаемую деструкцией многих из ранее «священных» для них установок, прежде чем под слоем текста ими вновь была нащупана реальность и текст перестал быть абсолютно непрозрачным, только скрывающим, «обманывающим», но не проявляющим.

Откуда взялась такая «американская способность»? Ответ следует искать либо в развитии американской мысли и американского менеджмента в тридцатых-шестидесятых годах XX столетия, либо еще глубже – в «загадке американской души».

Здесь следует обратить внимание на то, что глубокий и в то же время «вновь порождающий» кризис постмодернизма в последней трети XX века необходимо вписать в более общий контекст эпохи Модернизма, которую мы определили как период, охватывающий последнюю четверть XIX и все XX столетие. Причем, если первые десятилетия этой в целом кризисной эпохи были временем появления и становления основных парадигм ее интеллектуальной истории и ее социо-культурных образований, то ее последние десятилетия являются итоговыми, завершающими и оценивающими опыт эпохи, а также «страдательными», скептическими, даже духовно и душевно ущербными.

ПОСТМОДЕРНИЗМ И ИСТОРИЧЕСКАЯ НОСТАЛЬГИЯ

Постмодернизм как «радикализация историзма»

Симптомы общего кризиса можно обнаружить уже в середине XIX века. Системный характер он принял в конце XIX и в первые годы XX века. Именно тогда происходил перелом в сознании интеллектуальных элит, которые перенастраивались в это время на кризисные в основе своей, разрушительные, духовно разрушающие учения Ницше, Фрейда и Маркса, а Вл. Соловьев увидел скорый приход Антихриста. Э. Трельч, описывая ситуацию в историографии в начале века, и говоря здесь именно об элите исторической мысли, выделяет злокачественное образование – «дурной историзм», который «сегодня многие отождествляют с историческим мышлением вообще, поскольку он являет собой

неограниченный релятивизм, поверхностное занятие вещами, паралич воли и собственной жизни».

Перед нами предстает узнаваемый лик постмодерна нашего времени, диагностированный еще в начале двадцатых годов XX века: «Собственный интерес созерцающего и изображающего не исключается полностью, но превращается в удовольствие, вызываемое игрой явлений, многообразием действительности, во всепонимание и всепрощение, в простой интерес, связанный с образованностью, или даже в скепсис со всеми моральными действиями тонкой иронии, который у людей жесткого склада ведет к сарказму, у людей мягких и доброжелательных – к юмору... Может сложиться и аристократическая точка зрения, при которой ничто не воспринимается слишком тяжело и слишком серьезно, и с верой в превосходство своего воззрения в качестве главных добродетелей сохраняется изысканность и спокойствие. Элегантным и потрясающим примером этого могут служить мемуары графа Чернина времен мировой войны» (14).

Конец девяностых годов XX и начало XXI столетий, видимо, будут завершающими годами постмодернистского кризиса в историографии, по крайней мере болезненного кризиса исторической репрезентации. То, что американские историки и антропологи чувствовали и чем практически пользовались, сейчас обретает значимую для европейцев логическую и методологическую форму в концепции репрезентации реальности прошлого через чувство (чувство-ощущение) ностальгии и сложный комплекс *Sensation*, - о чем будет речь впереди.

Анкерсмит описывает ностальгию как острое переживание, которое, во-первых, является «наиболее «фундаментальным» чувством относительно нашего местоположения в пространстве и времени», но пространственные измерения здесь являются преимущественными перед временным; во-вторых, «ностальгия ставит перед нами цель, которая выбирает средства, никогда не реализующие эту цель, и, как ни парадоксально, это оказывается именно целью ностальгического *Sehnsucht*» (15). Он добавляет, что это похоже на кантову дефиницию красоты как «целеустремленности без цели», кстати, формулу, более адекватную (или более точно переведенную), чем обычно приписываемое Канту «незаинтересованное удовольствие».

Опыт исторической ностальгии описан и осмыслен Гете. Это чувство он остро испытал при посещении Страсбургского собора и описал его как «переживание опыта прошлого и настоящего как одного: опыт, который принес в настоящее что-то прозрачное. Это чувство выражено во многих из моих больших и малых работ». Еще более развернутое описание этого опыта дал Хейзинга, о чем речь пойдет в третьей части книги. Все творчество Мишле, по оценке Анкерсмита, наполнено профессионально-ностальгическим переживанием, что, видимо, и является одной из главных причин актуальности его творчества и в конце XX века, как и в середине XIX: «в ностальгических опытах переживания революционного прошлого у Мишле оказались преодолены пространство и время» (16). Может быть не «преодолены», а синтезированы в единый четырехмерный пространственно-временной континуум?

И, все-таки, что-то мешает голландскому философу придти к выводу о непосредственной репрезентации прошлого в феномене ностальгии. Он подчеркивает, что даже ностальгия не репрезентирует прошлое «как оно было на самом деле», а «уважает расстояние или различие, являющееся необходимым для возможности исторического опыта» и познает «не «прошлое непосредственно» (как задумано истористами), но *различие* или *расстояние* между настоящим и прошлым» (17). Он подчеркивает, что опыт прошлого, ностальгический постмодернистский, «есть опыт *различия* между прошлым и настоящим, а истористский модернистский видит различие в пределах самого прошлого и «настоящее, сам историк непосредственно, не является компонентом этого различия» (18). Истористская позиция историка над рекой времени отвергается им в пользу

постмодернистской позиции, достигнутой рекой времени (и «наблюдателем») в данный момент.

Но что же такое это самое различие между настоящим и прошлым? И как его можно онтологизировать в ностальгии? Что-то здесь ускользает не только от нас, но и, кажется, от самого автора процитированных строк. Если ностальгией репрезентируется не прошлое (адекватное воспоминание о прошлом в его сути и целостности), а различие между настоящим и прошлым, и если мы способны чувствовать реальность настоящего, то, следовательно, «вычитая» из реальности настоящего реальность разницы между настоящим и прошлым, мы все равно способны охватить и реальность прошлого как таковую. Или с «вычитанием» есть проблема? И разве можно противопоставлять «различия в самом прошлом» истористов и «различие между настоящим и прошлым» постмодернистов? Что-то тут не вяжется и, видимо, Анкерсмит сам это чувствует, ибо в конце своей книги признает, что «к сожалению, есть немало истины в критике Хабермаса, когда он находит в постмодернизме «методические преувеличения бескомпромиссной критики рациональности, что скорее является симптомом искаженного духа времени, чем помощью в его понимании».

Общий же вывод ведущего теоретика зрелого постмодернизма таков: «постмодернизм есть радикализация историзма... Фрагментация исторического мира; деталь, которая больше не рассматривается как выражение большего целого; номиналистическая тенденция в отношении онтологии репрезентации – все эти постмодернистские взгляды уже представлены до постмодернизма в историзме. Но историзм и постмодернизм наиболее заметно отличаются в области исследования исторического объекта. Истористский исторический объект есть овеществленное прошлое; постмодернизм также познает исторический объект, но в «сверхъестественной» независимости и автономии от него самого; все же эта независимость объявляет себя только «в полдень исторического опыта»... Это – ностальгическое историческое чувство, в котором различные способы, с помощью которых историст и постмодернист опытно переживают прошлое, формулируют себя наиболее ясно» (19).

Ссылка на «полдень исторического опыта», когда, согласно Каллоису, «мир становится «мертвым»; его сущность, или душа, исчезает»; весьма знаменательна. Здесь, видимо, интуиция некоего абсолютного завершения длительной исторической эпохи и приближающегося акта новой божественной (эпохальной, общечеловеческой) креации. В дальнейшем мною будут развернуты обоснования утверждения о завершении в начале XXI века ни больше, ни меньше как пятисотлетней эпохи Нового времени, которая здесь будет определена как «эра» и, несмотря на мое субъективно-отчаянное сопротивление, также и завершение всего христианско-исламского эона, как действительно исторического макрособытия, структурирующего собой историю как Историю. Здесь и признание «сверхъестественного» (пусть даже взятого в кавычки) характера непосредственного контакта с прошлым и, тем самым, не только его фундаментального характера, но и не прямое указание на родственность исторической ностальгии мифическому и религиозному переживаниям.

И все-таки, что же мешает Ф. Анкерсмицу признать прямой контакт с прошлым в чувстве ностальгии? Только лишь верность онтологической реальности текста и «номинализму»? Иначе говоря, верность своей школе или ошибкам своей школы?

Основное затруднение здесь, видимо, в том самом эго-центризме картезианского мышления, столь могущественного в мировоззрении и миросозерцании Нового времени и, со времени Декарта, вставшего в центр этического и самоосмысливающего ядра личности не только в континентальной европейской, интеллектуальной культуре, но и в Великобритании, и в США, и в России. Другой вопрос, что в сознании англичан и американцев философская и этическая рефлексия занимают меньшее место, чем в сознании французов, немцев и голландцев.

То, что Анкерсмит увидел Cogito в одежде Метафоры и выпроводил его за дверь, не решило, а только обострило проблему. Cogito сразу же вернулся, но невидимым, голым. Он заставил его мысль развернуться и перескочить на привычную орбиту вокруг трансцендентального эго, представляющего теперь опыт различия между настоящим и прошлым, как новую Метафору отчужденной от самой себя самости («природы нас самих»), заполненной текстами, частично забытыми и требующими не столько воспроизведения, сколько переинтерпретации. Отсюда и его вывод о том, что дело историка не пробираться к реальности чего-то сквозь тексты, ведь это будет всего лишь реальность природной самости, детских инстинктивных реакций (отсюда и интерес к фрейдизму), а осваивать реальность «отекстованной» самости, то есть познавать себя и только себя, вспоминать себя и только себя.

Но вот это и является постмодернистской подменой объекта, исходящей из старой эго-центристской парадигмы, превратившейся в XVIII-XX веках во внутреннего интеллектуального тирана. Задача же историка не в проявлении своей природной и культурной сущности в качестве целевой функции и конечной задачи, а в восстановлении прошлого согласно ранкеанской формуле «как это было на самом деле», не в самостной, а в событийной матрице реальности или же пусть и в самостной матрице, но понятой не как расширение Я (того самого трансцендентального эго), а как микрокосм, в котором Я человека занимает лишь одно из мест, подобно положению человека в макрокосмосе и с включением в него не только человеческих личностно-телесных субъектов, но и субъектов божественных, транстелесных.

Иначе говоря, надо признать то, что внутренний мир человека не только не тождественен человеческой личности, но и никогда не был и никогда не будет тождественен ей. Феноменальный опыт всегда шире опыта личности и выходит в сферу трансцендентного за пределы очерченного Кантом трансцендентального круга. Если это признать, то не надо никаких ухищрений, чтобы уйти из-под парализующей власти Cogito. И для этого его совсем не надо изгонять, тем более, что оно является одним из четырех великих репрезентантов человеческого разума.

В этом смысле европейский континентальный постмодернизм явление более глубокое и драматичное, чем американский. Тот фактически решает прикладные задачи, коллективные и эпистемологические, а этот, пользуясь постмодернизмом как рычагом, осуществляет глобальный мировоззренческий переворот. Видимо, Европа и в XXI столетии сохранит инициативу в эпохальных общечеловеческих трансформациях мировоззренческого и мирозерцательного континуума. Она крепко держит в своих руках традицию интеллектуальной истории человечества, оставаясь центром, страдающим, но и творящим базовые модели чистого сознания в его сакральных и обыденных формах и в эмпирической морфологии «практического разума».

Кроме того, что-то и мне мешает остановиться на выводе, что замечательный голландский метаисторик, последовательно развивающий один из авторитетных вариантов современного историзма (метаистории постмодернизма) является, как ни смотри, пленником устаревшей парадигмы, эпохального, правда, значения. В поле моего исследования попала его ранняя работа «Нарративная логика» и его зрелая работа «История и тропология: взлет и падение метафоры», на которую и идут ссылки в нашей заочной дискуссии. Прогресс очевиден, тем более, из статьи Г.И. Зверевой (см. п. (7) Примечаний к первой части) видно, что и девяностые годы для него не «пропали даром». В девяностые годы им и его единомышленниками была разработана концепция Sensation.

Правда, сама концепция в известных мне материалах лишь намечена, но это не важно. Идея сама по себе оказалась столь интересной, что оказалась достаточной для запуска моей собственной мысли и формулирования собственной концепции Sensation, которая, возможно, весьма далеко разойдется с авторской. Этой идеи и небольшой интернет-статьи оказалось достаточно, чтобы где-то в конце 2002 года переключить мой

гештальт, собственно уже готовый к этому сущностным отождествлением истории и мифа еще в работах 1999-2000 гг.

Настойчивое отрицание современным постмодернизмом и его ведущими представителями ранкеанской веры в мистическое по сути погружение в прошлое, является отрицанием не столько самой способности погружения в прошлое как таковое, сколько неприятием мистического характера такого погружения. Так, Зигфрид Кракауер, подводя итог историзму Ранке, резюмирует: «Объективность, к которой он (Ранке) стремится, – это объективность особого рода. Отчасти она основана на убеждении, что Бог манифестирует себя в развертывании всемирной истории. Ранке здесь находится под влиянием собственных религиозных чувств. Он заявляет, что историография выполняет свою высшую миссию, если она достигает сопереживания вселенной и внутреннего понимания ее тайн. В таком случае историк должен аннигилировать свою личность не только для того, чтобы бесстрастно излагать ход прошлых событий, но в надежде превратиться в сочувствующего наблюдателя... В идеальном историке Ранке неангажированный исследователь стремящийся излагать факты, какими бы они не были, сливается воедино с верующим, если не мистиком, который очищает свой разум, чтобы созерцать чудо божественной мудрости» (20).

Мистицизм такого рода действительно предполагает отождествление историка и носителя божественного разума (Ранке: «историк – всего лишь орган духа, который, говоря его устами, являет себе самого себя»), по сути дела доступ к Богу, но не непосредственно, а через то самое *Cogito* или через трансцендентального субъекта. Это линия интеллектуально-умозрительного мистицизма, идущая еще от Мейстера Экхарта.

Экхартовский мистицизм, собственно, и реализовался в немецком идеализме XVIII-XIX столетий и был, как видно, одной из интеллектуальных посылок и немецкого историзма. Только в историзме он оставался свободным, неметодологизированным и несистематизированным. Он был делом самостоятельного выбора каждого историка и фактом эпохи. Не случайно Анкерсмит протестует против воспарения историков над «рекой времени» в позицию квази-божественного наблюдателя. Это протест против фальшивого положения этой позиции якобы квази-божественного наблюдателя, а на самом деле трансцендентального субъекта, мистически воспарившего на облако такой квази-позиции. Это и протест против интеллектуально-умозрительного мистицизма, который неадекватен природе исторического объекта и исторического опыта.

«Ужас полдня»

Адекватной здесь является преобразованная мифологическая позиция абсолютного Начала или, по-видимому, абсолютного Конца (Апокалипсиса). Так следует понимать его ссылку на «ужас полдня», на мифическое чувство ужаса перед полднем, хорошо знакомое древним грекам. «В полдень в странах Средиземноморья «контакт» между объектами, которые мы видим, кажется на мгновение приостановленным, и объекты, казалось бы, больше не представляют интерес друг для друга – и для нас тоже. Эффект, который возникает в человеческой душе... это чувство изгнания или исключения из самой реальности». Всем знакомо выражение «панический испуг», который был испугом полдня, вызванным «чем-то знакомым, что стало дефамилизованным, незнакомым, что внезапно стало противостоять нам» (21).

Но полдень – это и начало акта творения Божественным словом, ведь Бог творит словом, начиная следующий день сразу после. «И был вечер, и было утро, день...». День творения включает в себя четыре четверти, начинаясь со «дня» (с 12 до 18 часов), продолжаясь «вечером» (с 18 до 24 часов), затем «ночью», которая в тени и о ней не упоминается, но которая подразумевается (с 0 до 6 часов) и завершается «утром» (с 6 до 12 часов). Полдень Библии, полдень Творения – это завершение предыдущего дня и начало следующего, это смерть и новое начало. В промежутке между умиранием и новым

началом происходит остановка времени, то есть смерть в этом мире и обращение души к абсолюту, мифическому началу (Началу) трансцендентного мира.

Следовательно, феномен ностальгии не в том, что мы проецируем себя в какое-то конкретное прошлое, а в том, что мы проецируем наше настоящее и реферируемое неким объектом (объектом, вызвавшим ностальгию) конкретное прошлое – на абсолютное начало. Иначе говоря, дело не в том, как мы утверждали чуть выше и как полагали историки, что ностальгия возвращает нас в конкретное прошлое, и не в том, как утверждает Анкерсмит, что ностальгия онтологизирует различие между настоящим и этим конкретным прошлым, а в том, что и настоящее и конкретное прошлое проецируется на абсолютное начало (Начало) и здесь действительно происходит сравнение настоящего и прошлого без мистической «приватизации» точки абсолютного, божественного обзора.

Именно так! Анкерсмит потому и подчеркивает, что независимость исторического объекта, то есть прошлого, «объявляет себя только в полдень исторического опыта», иначе говоря, акт ностальгии не может быть инспирированным или мистифицированным. Он является даром, «благодатью», причем, не благодатью веры, а «благодатью» мифа, постигаемым не чувственно-интуитивно и интуитивно-логически, а сенсорно-чувственно и чувственно-интуитивно.

Иначе говоря, в историописании эго-центризм трансцендентального эго должен быть заменен событие-центризмом мифа, а религиозное чувство из основного, активного, определяющего должно стать подчиненным, вспомогательным, «техническим»?

Оставим этот вопрос пока без ответа и сделаем вывод, что в акте ностальгического переживания прошлого историки видели некое прошлое, фиксированное во времени и связанное с происхождением и активным бытованием воспринимаемых реальных или несомых в памяти предметов (свидетельств), с которыми связано ностальгическое чувство; постмодернисты видят различие между настоящим и тем самым прошлым, ставшим объектом ностальгии, фиксированным во времени, фактически спроецированным на настоящее. Но материнская, по отношению к исторической, мифологическая репрезентация состоит в проецировании как фиксированного прошлого, так и наличного нам настоящего на некое время абсолютного начала (Начала), того самого, что стоит первым словом Библии («В начале создал Бог небо и землю»), точку встречи времени и вечности или времени истории и времени мифа. Это фундаментальное переживание проявляется в чувстве ностальгии и реализуется в сложном акте *Sensation*. Не мистика ли это? Нет, это эзотерика, фундирующая знание, экзотерическое в своей сути.

С психологической точки зрения здесь можно исследовать некие структуры (архетипические структуры) коллективного бессознательного или, точнее, транстелесного сознательного, неких сверхличностей, которые и несут в себе это абсолютное знание и с которыми в ностальгическом чувстве мы вступаем в диалог о времени и пространстве, о прошлом, которого нет и которое есть. Можно ограничиться и ортодоксальной юнгианской и даже фрейдистской интерпретацией этого диалога, но, по-моему, это будут искаженные экспликации того, с чем мы имеем дело в *реальности*.

Главное здесь то, что мы должны преодолеть интеллектуально-умозрительный (экхартровский) мистицизм историзма и номинализм постмодернизма. То, что мы постигаем в акте *Sensation*, есть реальность платоновской идеи, психологическая реальность, консубстанциональная (соприродная) реальности нашей личности. Ни больше, но и ни меньше. Кстати, наша оппозиция постмодернизму действительно имеет то же сущностное наполнение, что и средневековая оппозиция реализма номинализму.

НОСТАЛЬГИЯ И МИФ

«Тоска по раю»

В своих выводах о действительном, настоящем источнике чувства ностальгии как «мифической ностальгии» будем опираться на авторитет известного религиоведа и историка религий Мирчи Элиаде. Он определяет этот основополагающий психический акт в красочном описании: «Самая заурядная ностальгия таит в себе ностальгию по утраченному раю... можно проанализировать образы, внезапно пробужденные музыкой, подчас даже пошлейшим романсом, и убедиться, что они воплощают ностальгию по мифическому прошлому, превратившемуся в архетип; что это прошлое, помимо сожаления о безвозвратно утерянном времени, может быть истолковано на тысячу иных ладов: оно отражает то, что могло быть, но чего не было; в нем сквозит томление всего сущего, становящегося самим собой, только переставая быть чем-то другим; навеянная романсом тоска по иным странам и временам, будь то старое доброе время, Россия с ее бакалейками, романтический Восток, Гаити с киноэкрана, американский миллионер, экзотический принц и т.д.; то есть в конечном счете, тяга к чему-то *абсолютно иному*, несовместимому с теперешним днем, недостижимому и безвозвратно утерянному – тоска по раю».

Впрочем, может показаться, что речь здесь идет только о словах и ностальгия мифа имеет лишь некое внешнее общее с ностальгией историка, представляя собой, возможно, лишь частный случай, проявляющийся в «ностальгии по раю», имеющей своим источником книги, прочитанные в детстве, фильмы, сказки, рассказы у костра... Поэтому Элиаде уточняет: «Даже в самой отчаянной исторической ситуации (в окопах Сталинграда, в нацистских и советских концлагерях) мужчины и женщины распевали романсы и слушали разные истории, порой жертвуя рассказчикам часть своего и без того скудного рациона; эти истории были продолжением мифов, эти романсы дышали мифической ностальгией. Та сущностная и неотъемлемая часть человеческой души, которую зовут воображением, *омывается водами символики и продолжает жить архаическими мифами и теологическими системами*».

Элиаде в своем отношении к мифу, символу и архетипу близок к К.Г. Юнгу. В отличие от негативной, и даже презрительной оценки им учения Фрейда, его оценка учения Юнга не только позитивна, но и является сдержанно дружеской в фактическом признании близости, общности понимания ими религиозных и мифологических феноменов. «Заслуга К.Г. Юнга состоит в том, что он сумел преодолеть фрейдистский психоанализ, *исходя из самой психологии*, и вернуть образу его духовное значение». И далее «Психологи, и в первую очередь К.Г. Юнг, показали, до какой степени все драмы современного мира зависят от глубинного разлада души-психеи, как индивидуальной, так и коллективной, - разлада, вызванного в первую очередь всевозрастающей бесплодностью воображения». Конечно, это не означает отсутствия существенных отличий юнгианского подхода и того, который обосновывает Элиаде, но отличие это не «концептуальное», а «предметное», обусловленное самими возможностями истории религий, как таковой, полнотой и связанностью ее материалов. «Именно история религий вплотную занимается архетипами; психологи и критики имеют дело лишь с приблизительными их вариантами» (22), почерпнутыми из клинической практики или из материалов той же истории религий.

Сверхсознание или Логос?

В этой связи чрезвычайно интересен поставленный Элиаде вопрос о «логике символа» и фактически вопрос об источнике откровения. «Наконец, вдумчивое изучение религий поможет отчетливо выявить факт, на который до сих пор не обращали достаточного внимания: он состоит в том, что существует некая логика символа, что, по меньшей мере, отдельные группы символов представляются связанными, логически

сочлененными между собой, что можно, короче говоря, излагать их систематически, переводить на язык рациональных терминов. Эта внутренняя логика символов порождает проблему, в свою очередь чреватую важными последствиями: подчинены ли *Логосу* отдельные зоны индивидуального и коллективного бессознательного, или мы имеем здесь дело с проявлением сверхсознания. Эта проблема не может быть решена исключительно средствами глубинной психологии, так как символы, с помощью которых они истолковываются, состоят по большей части из разрозненных фрагментов и проявлений души-психеи, переживающей кризис, а то и патологическое перерождение» (23).

Вот поистине корневой вопрос! Действительно, Логос ли, как божественная сущность, управляющая миром, или сверхсознание, как психическая реальность, консубстанциональная нашей психике, является реальным источником этих символов? На самом деле здесь сокрыт еще один фундаментальный вопрос, так как, согласно Кассиреру, другому серьезному исследователю мифов и символов в XX столетии, «история христианской догматики свидетельствует об упорной борьбе, которую пришлось вести основным идеям христианской религии спасения с духом греческой философии. Если рассматривать эту борьбу с точки зрения истории духа, то в ней не было ни победителя, ни побежденного; но нельзя утверждать так же, что в ходе этой борьбы произошло подлинное внутреннее сглаживание противоречий. Было бы напрасной затеей попытаться привести к *одному* знаменателю Логос греческой философии и Логос (Слово) Евангелия от Иоанна, так как способ взаимодействия между индивидуальным и всеобщим, конечным и бесконечным, человеком и Богом, у них совершенно разный» (24).

Иначе говоря, следует поставить вопрос о Логосе, как о некоем «космическом принципе», архетипической структуре, аристотелевой форме, в соответствии с которой структурированы «отдельные зоны индивидуального и коллективного бессознательного» или о Логосе, как о Боге Живом, о сверхличности, имеющей, однако, не психическую реальность, мыслимую современным сознанием как реальность, отделенную непроницаемой стеной от реальности вещей, а реальность духа, полноценную реальность «платоновской идеи», живую трансценденцию, включающую в себя и реальность вещей.

Таким образом, мы видим три онтологии, три способа объяснения символа и мифа. Это онтология символа как платоновской идеи и как аристотелевской формы, но в последнем случае имеющая природу либо живого сверхсознания, интеллигенции, либо просто структуры, пусть психической структуры архетипа как такового, не имеющего личностного бытия. Кассирер, например, в духе последовательного трансцендентализма признает в качестве основополагающей, аподиктической в опыте познания лишь реальность человеческой личности; Элиаде же, по-видимому, стоит на границе трансцендентализма и нового обоснования трансцендентной сущности символа, пусть не как платоновской идеи в ее полном смысле, но уж по крайней мере как психической и личностной реальности, имеющей тот же уровень бытия, что и наше личностное бытие.

Его колебания в этом вопросе можно увидеть в следующем рассуждении: «...человек традиционных культур признавал себя реальным лишь в той мере, в какой он переставал быть самим собой (с точки зрения современного наблюдателя), довольствуясь *имитацией* и *повторением* действий какого-то *другого*. Иными словами, он признавал себя *реальным*, «действительно самим собой» именно в той мере, в какой переставал им быть. А потому можно сказать, что «первобытная» онтология имеет платоновскую структуру, а Платон в таком случае мог бы считаться философом по преимуществу «первобытной ментальности», то есть мыслителем, сумевшим наделить философской ценностью способы существования и поведения архаического человека... Признание платонической структуры за этой онтологией особенно далеко нас не приведет. Столь же важным является второй вывод, к которому приводит нас анализ фактов, изложенных на предыдущих страницах, а именно отмена времени путем имитации архетипов и повторения парадигматических действий. Жертвоприношение, например, не только точно воспроизводит первоначальное жертвоприношение, явленное богом *ab origine*, в начале

времен, но оно и *происходит* в этот самый мифический изначальный момент; иными словами, любое жертвоприношение *повторяет* первоначальное жертвоприношение и совпадает с ним во времени. Все жертвы приносятся в один и тот же мифический момент Начала; благодаря парадоксу ритуала мирское время и длительность прерываются» (25).

Некоторое раздражение, которое испытывает автор при обращении к платоновской философии и некоторая неуклюжесть, проявленная им при этом (например, выражение «платоновская структура» явно неточно), по-моему, выдает его духовные мучения при определении онтологического статуса этого самого «мифического момента Начала» и «отмены времени». Где-то он писал о своем подходе к рассмотрению мифа, как феноменологическом, то есть как попытке посмотреть на мир глазами этого самого архаического человека, наполнив, по рекомендации отца современной феноменологии Гуссерля, «тощее *Cogito*» конкретным жизнеощущением «первобытного человека». Это ему явно удалось. Но остался вопрос об онтологической сущности архаического переживания, о снятии «как бы», о том, насколько оно истиннее или реальнее мировоззрения и мирозерцания современного человека.

То, что в его книгах много критических стрел направлено в адрес современного обмирщенного сознания, не затрагивает онтологического статуса последнего в его мировоззренческих основах, а лишь указывает на неполноту его мировоззрения и ущербность его душевной жизни, что, в общем, тоже немало. И все же вопрос о мифическом времени Начала как времени «*реальном*» или «*как бы реальном*» остается и приводит его к постановке мучительного вопроса в эксплицированном виде, к вопросу о символической манифестации Логоса или сверхсознания. Вопрос им поставлен, но ответ он считает делом будущего и в этом ответе он думает, что решающая роль будет принадлежать «историкам религии» (26), думаю, с ударением на оба слова.

Ответ на этот вопрос, пусть гипотетический, но с последующим «показыванием» его следствий, может быть дан уже здесь и сейчас. И этот ответ безразличен к тому, правит ли миром Логос как универсально космологический принцип (Большой взрыв как Начало начал творения мира) или Логос Евангелия от Иоанна как сверхсознание, которому подчинены отдельные зоны индивидуального и коллективного бессознательного», то есть Логос как некая транстелесная психическая сущность, как сверхличность.

Впрочем, сделать вывод о космической сущности Логоса можно и через познание психической сущности представляющих его транстелесных субъектов и, здесь Элиаде трижды прав утверждая, что познание это возможно через, во-первых, историю, во-вторых, историю религий, в-третьих, (здесь я продолжаю интенцию Элиаде), историю религий, понятую как основа интеллектуальной истории человечества в манифестации четырех сакральных форм «чистого сознания» в мифе, в вере, в гнозисе и в метафизике, раскрывающихся в восьми «обмирщенных» формах: миф – в эстетическом сознании и в историографии; вера – в нравственности и религии; гнозис – в этическом сознании и в философии; метафизика – в логике и в естествознании.

Этой тройной правоты замечательного историка и религиоведа, Впрочем, еще недостаточно, так как двенадцать (или шестнадцать, как мы определили вначале) сакральных и обмирщенных интеллигенций являются хоть и живыми, личностными, но скорее всего, только лишь гетерогенными групповыми или общностными (можно сказать – коллективистскими) феноменами, а личностями в этих группах являются субъекты, названные мной нациями-общинами. Только нации-общины являются носителями транстелесной субъективности в ее подлинном и конечном значении, подобным личностности человеческой, привычной нам и представляющейся нам единственно реальной.

Но если не спешить окукливаться в «строгую систему», почему бы живую интеллигенцию веры или мифа не считать полноценной личностью-в-истории? В дальнейшем изложении мы будем исходить из того, что интеллигенцию можно рассматривать и как личность, и как общность личностей, поскольку сужая, мы рискуем с

«грязной водой» выплеснуть и ребенка. Действительно, новая идея похожа на новорожденного. Без детских болезней и испачканных пеленок она не вырастет, а мы рискуем потерять что-то важное в нашем чувстве отцовства, если не будем приобщены и к этому тоже, то есть к болезням и пеленкам своего ребенка.

Итак, мы дали ответ на вопрос об онтологическом статусе того архетипического, символического и мифического, что репрезентирует, в частности, мифическое время *óно*. Это не омертвленные символы Кассирера, не «структура», пусть названная «формой», лишь смягченной образами-отражениями. Это живые личностные, но невидимые (а видимо ли *Cogito*, видима ли воля, видимо ли Я?) сущности, транстелесные сущности, не коллективного (множественного), а транстелесного (единого); не бессознательного, а сознательного. Этого, в общем, достаточно, чтобы по-новому выстроить интеллектуальную историю человечества и чтобы ответить на вопрос о реальности или «как бы» реальности возвращения человека во время *óно*, в мифическое время Начала. И пусть это не будет путешествием во времени в физическом смысле, но это будет встреча с ожившим, активизированным архетипом Элиаде, который, в отличие от архетипа Юнга, является не просто встречей с личностью этого архетипа, но и полным воссозданием реально случившегося в мифической пред-истории значимого события, «местом памяти», неотличимым от места (во времени-пространстве), репрезентируемого этой памятью.

Четырехмерное прошлое

И все же, что-то заставляет меня сделать еще один шаг в сторону от не просто психологического, а метафизического постулирования этого мифического возвращения к Началу и утверждать, что четырехмерье, как пространство прошлого, в котором время материализовалось, стало пространственной координатой, а событие стало «вещью», существует *реально*. Это невозможно доказать, это сложно объяснить и оправдать, но это можно показать всем ходом мысли и пространством примеров и рассуждений, составляющих эту книгу.

А объяснение (или оправдание) здесь такое: наше Я имеет, несомненно, аподиктически имеет, идентичность самому себе во времени, и, кроме того, в противоречие Декарту и всей традиции картезианства, правда, в этом смысле подправленной Гуссерлем, пространственную локализацию. Следовательно, оно является неким четырехмерным телом. Но таковыми должны быть и не менее высокие сущности Бога, мифа и бытия и, следовательно, четырехмерность является естественным состоянием мироздания в его вечных сущностях. Следовательно, мы *реально* живем в четырехмерном мире, репрезентируемом прежде всего сакральными интеллигенциями веры, гнозиса, метафизики и мифа.

Теолог Трельч необходимо является метафизиком и потому абсолютно уверен в совершенной необходимости трансцендентной, метафизической реальности, получающей у нас более конкретное и «натуралистическое» значение четырехмерья пространственно-временной реальности. Он пишет: «Пока речь идет об имманентном [самой изучаемой эпохе] понимании исторических тотальностей и об имманентных суждениях о них, развитие вообще не будет связным, проходящим через всю целостность, а будет лишь развитием определенных единичных культурных индивидуальностей, и внутри них – отдельных периодов или отдельных областей культуры. Развитие будет идти от хаотических и примитивных, обычно мало известных или трудно поддающихся характеристике состояний, в которых отсутствует господствующее направление, но в плодотворном лоне которых заключена возможность будущего. Завершается это развитие сверхкультурой, слабостью, разъединением и распадом или внедрением в другие мощные и жизнеспособные процессы развития».

Иначе говоря, имманентное, то есть «трехмерное» рассмотрение исторических феноменов в лучшем случае способно схватить в акте постижения только отдельные периоды (циклы) истории и «отдельные области культуры», но не всю историческую

тотальность даже в некий фиксированный момент или короткий промежуток времени. Оно не способно ответить и на глубокие вопросы о цели и смысле истории или ее периода.

Развитие философии истории с конца XVIII столетия представляет собой по преимуществу страдательный опыт, показавший, во-первых, невозможность создания «имманентной», то есть «трехмерной» всеобщей истории, а, во-вторых, невозможность фундирования цели и смысла истории эго-центрированным философским и этическим сознанием. Философия истории в действительности была дискуссионным полем, на котором решались эти вопросы. И решились они отрицательно. Поэтому сейчас мы вновь стоим на пороге. И этот раз на пороге, за которым нас ждет некое фундаментальное событие – рождение религиозной метафизикой истории новой метафизической парадигмы. И, думаю, что эта парадигма будет включать метаисторический принцип репрезентации через *Sensation* и новое фундирование истории не как «науки о времени», а как «науки о пространственно-временном континууме». Для этого необходимо «всего лишь» переключить гештальт, изменить привычную точку зрения на прошлое как на фактически исчезнувшее, уже не существующее.

Прошлое следует признать как существующее реально в четырехмерном пространственно-временном континууме и наблюдаемое особым способом, подобно тому, как философ наблюдает целостность своего Я в *Cogito ergo sum*, а религиозный человек наблюдает Бога в акте откровения посредством благодати.

Сам Трельч близко подходит к пониманию реальности прошлого, но не может переступить черту, отделяющую трансцендентную реальность от реальности имманентной. Потому он рассуждает только о времени и о понятии времени, а не о полноте пространства-времени в его бытии. Для него прошлое существует только лишь в памяти и настоящее, существующее реально, включает в себе как прошлое так и будущее, реально не существующие. Вечность же у него не есть бесконечность становления в пространственно-временном континууме, а отделенная от мира и его пространства трансцендентная реальность, – реальность Бога, постигаемая в вере, но не в мифическом возвращении к Началу или в исторической ностальгии, одухотворяющей событийную матрицу отраженным от Начала светом.

Понятие развития, которое Трельч противопоставил понятиям прогресса и эволюции, оказывается достаточно хорошим для позиционирования критики историософских теорий, но на удивление беспомощным в обосновании им положительной концепции исторического развития. Новой историософской парадигмы не получилось, но получилась хорошая критика старой.

Миф репрезентирует реальное прошлое в момент откровения, которое существует, действительно существует в пространственно-временном метафизическом континууме, а не только в памяти пусть даже и сверхличностей. По крайней мере такое допущение при определенной умственной дисциплине не позволит нам мнимыми отражениями «как бы» закрыть от самих себя способность мифа к любой, сколь угодно большой точности репрезентации прошлого и закроет все сомнения в отношении абсолютной значимости мифологического сознания в четырехмерной структуре нашего сознания, питающегося из четырех бездонных священных колодцев дарованных нам священных интеллигенций.

Не уведут ли эти «фантазии» нашу мысль далеко в сторону? Если они верно отражают структуру сознания и его отношение к миру, то нет; если же они произвольны, «фантазийны», то да. Но наша задача – не парить в эмпиреях образов, а упрямо собирать и объяснять факты. Так что критерий здесь задан, а адекватность наших объяснений с точки зрения фактов и общей логичности и целостности системы, которая неизбежно будет усложняться по мере ее дальнейшего возведения подобно высокому заданию, может быть проверена с помощью обычных вопросов читателя к самому себе: является ли авторский текст насыщенным и многослойным, порождающим широкое пространство

интерпретаций, последовательна ли мысль или скачет, возникает ли впечатление многоголосия, включается ли авторский текст в гипертекст научных дискуссий, и т.д.

Но, в отличие от историка, который получает индивидуальный и произвольный (свободный) ностальгический опыт, опыт «мифической ностальгии» является ритуальным, то есть, во-первых, коллективным, во-вторых, основанным на совершенно четком соблюдении как правило очень сложной последовательности действий. И любое «формальное нарушение» здесь неизбежно ведет к утрате ритуальной действенности.

Не говорит ли это о коренном отличии мифического опыта общения со временем от опыта исторического, пусть и прибегающего к «медитации»? Тем более «благодаря парадоксу ритуала любое освященное пространство совпадает с Центром Мира, точно также, как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем «начала». Конкретное время, в котором происходит строительство, путем повторения космогонического акта проецируется в мифическое время, *во время оно*, когда происходило основание Мира» (29).

Мифическое яйцо исторической ностальгии

Итак, существует не только время Начала, но и пространство Центра Мира. Какой акт исторического сознания соответствует мифической центрации пространства? Но ведь сведение пространства к Центру и времени к Началу означает сведение четырехмерного пространственно-временного континуума к его центру, из которого все и возникло, как из начала. То есть мифическая модель мира – это сферическая модель, а любая точка на поверхности сферы обращена к ее центру. Но что такое четырехмерная сфера? Здесь это не важно, но важен ответ на вопрос о том, что вопрос о Центре фактически дублирует здесь вопрос о Начале, по сути дела это одно и то же.

И еще, – отнесение к Центру-Началу является отнесением жизни, проходящей на поверхности сферы (в этой модели двумерной) к жизни полномерной, объемной, к шару как таковому (т.е. к трехмерью). Вот еще один аспект реальности мифа и ирреальности обыденной жизни. Может быть, обращаясь к Центру-Началу, «архаичный» человек просто связывал свое бытие с полномерным бытием «объема», то есть всех предшествующих времен? И время вечности было лишь образом времени «актуальной бесконечности» или непрерывности? Для наглядности рассуждений мы заменили четырехмерье мифа трехмерьем мира, а трехмерье мира свели к двумерью плоскости...

Иначе говоря, миф не отрицал историю и историческое, но «свертывал» ее в образе вечности, в «проекции» на Начало-Центр. Он умел видеть суть в историческом событии и событие в его сути. В нем «историческое событие само по себе, каким бы оно ни было важным, не удерживается в народной памяти, и воспоминание о нем воспламеняет поэтическое воображение лишь постольку, поскольку это событие приближается к мифической модели». Такой механизм народной памяти действует со всей его силой и в наше время: «Это сведение событий к категориям, а личностей – к архетипам происходит в сознании европейских народных слоев вплоть до наших дней в соответствии с архаической онтологией». Далее Элиаде делает такой важный вывод: «Становится понятным, почему в греческой традиции только герои сохраняют свою личность (свою память) после смерти: совершая в течение земной жизни лишь *образцовые* действия, герой сохраняет память, потому что эти действия с определенной точки зрения были *безличными*» (30).

Итак, во-первых, мифическая онтология и сейчас занимает господствующее положение в обычной народной памяти, во-вторых, миф не только свертывает бытие в символ, но и свертывает его по определенным схемам «образцовых действий» и «категорий». Не напоминает ли это кодирование генотипа в молекуле ДНК? Но как из этого упрощающего жизнь кодирования может затем развернуться поразительное многообразие жизни? Или такой эффект возникает при встрече мифического символа с новой, народившейся жизнью? Или структура логического кодирования в сочетании в

образным кодированием («подобие» в сочетании с «образом») в силу их принципиальной несопоставимости дает эффект многообразия и даже неопределенности результата? Сочетание волны и частицы и принцип неопределенности Гейзенберга? Совместная работа левого и правого полушарий мозга?

В известном смысле ситуация мифического воспроизведения прототипов, основанная на тщательном соблюдении формы ритуала и структуры символа, нацелена на нечто, что не обладает структурой и не может быть смоделировано иначе как только лишь в неких «похожих» чертах. Поэтому становится понятным то особенное напряжение, которое испытывают участники мифологического действия в отношении основной цели их усилий – образ может и не явиться, а именно образ есть суть и сущность: и отсюда Солнце может не взойти, урожай не уродиться, и т.д. Мифические боги своевольны. «С уверенностью можно сказать лишь одно: *актуализация* символа не является механической, она связана с перепадами напряжения в общественной жизни, а в конечном счете – с космическими ритмами» (31). И здесь еще один аспект бытования мифологического (как, впрочем, и иных сакральных форм) сознания, а именно, недостаточность ритуала и мифа, их четкого исполнения и субъективной настроенности его участков на миф и ритуал. Необходима еще и точная локализация во времени и пространстве, соответствие времени ритуала некоему божественному ритму, соответствие места критерию священности места.

Все это является частью настройки и синхронизации телесных субъектов с субъектами транстелесными, с тем, чтобы действия первых создали коллективное тело (!) этого (этих) транстелесного субъекта. Ритуал здесь создает телесную и бытийную полноту такого субъекта и не важно, что, например, нация-община или общечеловеческая общность может собираться в локальных телах небольших групп. Ведь в мифе часть равна целому, а целое – части, дело не в пространственно оформленном всеединстве, а в форме, дающей возможность транстелесной сущности проявить свою телесность, проявиться!

Одним из таких проявлений сверхсознания является циклический, ритмический характер, синхронизированный с космическими циклами небесных тел или же (а скорее всего «и») со статистическими характеристиками тел биологических в их важнейшей воспроизводственной функции зачатия, вынашивания и рождения нового поколения. Так, девятимесячный срок выдерживается с подлинной точностью, если подсчитать этот срок на статистически представительной выборке и он, видимо, не зависит от эпох, народов и климатов или зависит от этих факторов лишь в пренебрежимо малой мере.

Миф нацелен на бытие, но его задачей становится придание настоящему статуса реального. Он нацелен на сверку реальности настоящего с основополагающими образами, ритмами и структурами поведения, позволяющим человеку определить факт своей принадлежности к бытию как таковому, к космосу, живому и теплему космосу мифа. Для него практическое значение имеет только «мифически удостоверенное» настоящее и его реальность. Миф практичен и консервативен. История же пытается не только подтвердить право человека на существование «здесь» и «теперь», но и освоить все четырехмерное бытие, познать его как таковое, сделать его средой обитания человеческого разума, присвоить его разуму, не довольствуясь дарованной истиной созерцания «здесь» и «теперь».

Но и в мифе и в истории человек должен вознестись к Центру и одновременно Началу и в этом полете онтологизировать пространство между собой, своим настоящим и тем, начальным событием, которое пребывает одновременно в Центре и Начале. Отличие человека «исторического» от «мифического» здесь лишь в том, что для «мифического» человека хорошо известно лишь его собственное настоящее, на которое он и проецирует все содержание, проявившееся в акте мифической репрезентации, а для «исторического» человека прошлое структурировано эпистемологически – знанием о событиях в пространственно-временной матрице. Содержание, проявившееся в акте исторической ностальгии, «размазывается» по этой пространственно-временной матрице, наполняя ее

событийные рельефы материей мифа. Вместо дисциплины ритуала и ритуальных формул, дисциплины «времени и места» здесь реализуется собственная интеллектуальная и репрезентационная дисциплина историка, вдохновение которого не может приходить ниоткуда. Историк также фактически занимается вызыванием духов, медитацией, называя это работой с источниками, дискуссией, созерцанием, наконец, ностальгией, предполагающей освоенную связь с собственным бессознательным, из которого ему подаст руку помощи «транстелесное сознательное».

Видимо и Элиаде, может быть и не желая того, но выразил эту же мысль, когда остроумно заметил, что «миф является продуктом бессознательного ровно настолько, насколько «Мадам Бовари» есть «продукт адюльтера», и, далее, как вывод: «Напротив, содержание и структура бессознательного является результатом бытийных ситуаций, имевших место в незапамятные времена, особенно критических ситуаций» (32).

Живые воспоминания «начального» прошлого здесь должны быть живыми настолько, насколько жива сама жизнь. Живая эпоха – это тоже личность? Видимо так. Иначе он бы не пришел к выводу о том, что для обоснования онтологии истории в качестве «последней попытки» следует рассматривать событие как ряд ситуаций, благодаря которым человеческий разум познает такие уровни реальности, которые иначе остались бы для него недостижимыми... Но и сейчас уже можно видеть, что подобная позиция способна защитить человека от страха перед историей лишь постольку, поскольку она постулирует по крайней мере существование Всеобщего Духа» (33).

Сакральность мифа и профанность истории

И, все-таки, следует отличать историческую ностальгию, в которой, по мысли Элиаде, скрывается тоска по утраченному раю, от мифического возвращения в Начало (и в Центр или в Начало-Центр), причем, отличие здесь онтологическое, качественное. Это отличие в материи и формах репрезентации. «Мифический человек» не испытывает ностальгии по прошлому, он просто погружается в начальное время и пребывает в нем в пиковые моменты ритуального действия. Его погружение в мифическую реальность Начала оказывается реально-вещным, сенсорным, прежде всего сенсорным. «Исторический человек» прежде всего чувствует, не ощущает, а чувствует, эмоционально переживает свой контакт с прошлым и никак не может проявить четкий образ, ощутить, слить в едином переживании реальности это свое чувство с образами этой реальности.

Таким образом, мифическое переживание имеет сенсорно-чувственную психоструктуру, а форму – архетипических или, лучше «прафеноменальных», образов Начала. Историческое переживание имеет обратную ей, чувственно-сенсорную психоструктуру, а форму – в виде восстановленных свидетельствами событий, в виде истории, как последовательности событий, можно сказать, метафизического пространства событий, заполняющих собой четырехмерье прошлого в его пространственных и временной координатах.

Миф и его переживание дарованы, а история и ее переживание побуждают к действию, к восстановлению событийного пространства между Началом и настоящим. Но если «мифическому человеку» вполне достаточно репрезентации мифического прошлого в переживании, то «исторический человек» в своем переживании испытывает сладостно-горькое чувство, манящее и зовущее, и заставляющее испытывать муки утраты, потери чего-то значимого, а в результате – побуждающее к действию, именно к историческому действию. Оно побуждает и толкает к восстановлению прошлого, к восстановлению связи настоящего, которое остается самим собой, с прошлым, которое остается в прошлом, к той самой онтологизации пространства (различия) между настоящим и прошлым, о которой говорил Анкерсмит как о значимом результате ностальгии.

Ранее мы оспарили его положение и сейчас хотим углубить свою точку зрения, которая состоит в том, что онтологизируется не только пространство между настоящим и прошлым, то есть конкретным прошлым, образы которого возникают в ностальгическом

переживании, но и (и прежде всего) все пространство между «раем» и настоящим, в отсветах которого и конкретное прошлое приобретает невыразимое (и на самом деле не выраженное до конца) очарование. Именно в детстве мы были ближе всего к мифическому и потому образы из детства ближе всего к тем архетипическим образам рая, о которых пишет Элиаде. Поэтому именно воспоминания детства являются самыми насыщенными и «репрезентативными» для уяснения феномена ностальгии в истории как в судьбе.

Но на самом деле опытом детства этот феномен не исчерпывается, как не исчерпывается он и только личным опытом человека. В этом случае, то есть в самом широком понимании ностальгии, можно говорить о ней и как о чувстве, испытываемом человеком по отношению к любому периоду времени, не связанному с его личными воспоминаниями или даже с родовой памятью (или «памятью»). Мишле испытывал ностальгию на поле праздника Федерации и в средневековом замке. Это было подлинным, реальным «контактом», иначе не объяснить той жизненной силы, что живет в его произведениях. И именно это позволяет нам размышлять о феномене исторической ностальгии как о реальной основе исторического опыта и, следовательно, исторического знания.

В этом феномене есть еще что-то, что, как мне кажется, ускользало от внимания теоретиков. Это не только его адресация к Началу, сокрывшемуся однако за калейдоскопической чередой вторичных образов и лишь обозначающему свое присутствие силою чувства (самого чувства ностальгии), но и реальная его зависимость от Начала (и Центра) как определенное чувство направления, как умозрение некоей точки в четырехмерье пространства-времени, в которую, невидимую, как бы мнимую, сводятся все наши умозрения сущности, сути, цели и смысла истории, истории как Истории, истории как Мифа. Именно здесь, видимо коренится начальное чувство и начальное умозрение Бога, как реально Присутствующего, но Сокрытого.

Вот он – бездонный колодец Sensation, для «мифического человека» заполненный конкретными, но тоже «бездонными» образами, архетипическими образами мифов, а для «человека исторического» открывающийся как бездонный колодец, в котором начальная темнота демифологизированного сознания постепенно заполняется историей, с ее событиями и из бездонных глубин которого подымается все более яркий свет знания, окрашивающий события истории во все более насыщенные и тонкие цвета.

Но не это все-таки главное. Главное в том, что те самые архетипы, имевшие для «мифического человека» образную форму и плотную сенсорно-чувственную материю, вновь проступают в темной дали, но уже как «чистые смыслы» символов, как раскрытия цели и смысла истории. Иначе говоря, то, что у «мифического человека» имело характер ярких переживаний и образов при соприкосновении с мифами о творении, Едеме и грехопадении, для «человека исторического», прошедшего определенный путь своего становления, становится откровением истории в ее цели и смысле, способом адекватной интерпретации исторических событий, исторического процесса и контекста. Репрезентативные возможности Sensation (или исторической ностальгии), соединяясь с интерпретативными возможностями религиозного созерцания и метафизического умозрения, опираясь на эпистемологическую базу историографии и нацеливаясь на символику первых мифов книги Бытия – в результате способны, наконец, раскрыть цель и смысл истории и исторического.

Это открытие будет вести нас в «Исторической антропологии», в попытке выстроить новую историческую метафизику через новую интерпретацию мифов о творении и об Едеме. Миф о грехопадении придется оставить вне поля нашего рассмотрения, как и Апокалипсис Иоанна (а мифические Начало и мифический Конец хоть совпадают, но обращены к человеку по-разному), ибо это чрезвычайно усложнило бы наше исследование, сделав его практически невыполнимым.

Сравнение мифической репрезентации Начала и исторической ностальгии показало как глубокое их сходство, как и глубокое различие. Представляется даже, что историческая ностальгия – это как бы вывернутая наизнанку мифическая репрезентация. В мифе образ хоть и бездонен в личностном измерении, но статичен в своей структуре, конкретен, фиксирован, как фиксированы все действия ритуала, все поступки героя мифа и ситуации, в которых он оказывается. Гамма же чувств, которые эмоционально окрашивают миф и ритуал, искрится и переливается всеми красками, играет и импровизирует каждый раз так, как будто рождается заново. Она и рождается заново. В исторической ностальгии, напротив, чувство фиксировано и конкретно, оно острое и четко акцентированное, но вот образный, сенсорный (визуальный, звуковой, «обонятельный», тактильный) ряд, напротив, играет и пляшет, не фиксируясь, более того, ускользая от охватывания и запоминания. Он оставляет вместо себя «заместителей», например, в виде образа Страсбургского собора. А сам рай и образырая здесь ускользают, хоть и соприсутствуют, находясь где-то рядом и грея своим теплом смятенную душу и побуждая тщательно восстанавливать события «как это было на самом деле».

ЭКСКУРС В ЮНГОВСКУЮ ТИПОЛОГИЮ

Психологические функции и установки

Дальнейшее продвижение в структурировании антропологических основ уже невозможно без основательного обращения к идеям К.Г. Юнга и А. Аугустинавичуте, без привлечения юнговских типологических определений в отношении основных психологических содержаний и без их критического разбора и включения в нашу собственную систему рассуждений и конституирований.

Юнг определил, что под психологической функцией следует понимать «известную форму психической деятельности, которая принципиально остается равной себе при различных обстоятельствах». Психологическую функцию он предложил отличать от фантазии «потому, что фантазирование представляется мне своеобразной формой деятельности, могущей проявляться во всех четырех основных функциях. Воля представляется мне безусловно вторичным психологическим явлением; также и внимание» (34).

Можно сказать, что психологическая функция примерно соответствует тому, что мы определили чистой формой сознания, а фантазия тому, что определено нами как эмпирическая форма сознания. Но здесь сразу же появилось больше вопросов, чем получено ответов: каковы юнговы четыре функции; что есть фантазия и каковы ее виды; что есть воля и внимание? Почему Юнг, в отличие от Вундта, на которого, как представляется, он ссылается чаще других своих предшественников-психологов, не рассматривал волю (или «хотение» по Вундту) в качестве основополагающего и не сводимого ни к чему другому фактора психической жизни, наряду с представлением или, в развитом сознании, наряду с ощущением и понятием (35)?

На первый вопрос ответ, собственно, уже получен, но здесь сразу же важно уточнить, что «ощущение и интуиция представляется мне парой противоположностей или двумя функциями, взаимно компенсирующими одна другую, подобно мышлению и чувству» (36). Четыре психологические функции здесь сведены в две дихотомии: мышление-чувство и интуиция-ощущение, что является важнейшим открытием на пути к созданию типологии личности. Это определяет правило, согласно которому в конкретном типе личности чувственная доминанта обязательно предполагает недоразвитость мышления, а развитая интуиция – слабость ощущения и, соответственно, наоборот.

Однако человек не является неким аналогом «думающей машины» и возможны «смещения», в том числе и противоположных психических функций. Более того, такие «смещения» непременно существует как в конституции личности, так и, тем более, в ее деятельности. Но это не отменяет, а, напротив того, подчеркивает действенность

описанной здесь зависимости, ведь достаточно сильные «смещения», во-первых, более всего характерны для, с точки зрения Юнга, «неразвитых» или «ненормальных» вариантов. Он, например, утверждает, что «архаизм есть сложное смешение психологических функций между собой, в противовес *дифференциации*, - например, слияние мышления с чувством, чувства с ощущением, чувства с интуицией» (37), а в другом месте определяя, например, чувство-ощущение, утверждает, что «такое характерное смешение находится везде, где чувство оказывается недифференцированной функцией, яснее всего в психике невротика с дифференцированным мышлением» (38).

В то же время «мышление, управляемое *чувством*, я не рассматриваю как интуитивное мышление, но как мышление, зависящее от чувства, то есть такое мышление, которое не следует своему собственному логическому принципу, а подчиняется принципу чувства. В таком мышлении законы присутствуют лишь по видимости, в действительности же они сняты и заменены намерениями чувства».

Как видим, смешение функций, даже не обязательно противоположных, указывает на неразвитость или болезнь. Впрочем, не следует спешить с выводом, и если смешение противоположных психологических функций однозначно негативно, то о других смешениях и подмешиваниях мы найдем у Юнга гораздо больше положительных оценок, чем отрицательных.

Он рассуждает об интуитивном мышлении, которое называет «интеллектуальной интуицией» (39), о «чувственной окраске» даже «безразличного» ощущения, о «чувствующей интуиции» (40), и, рассуждая об идее, но не как вторичном продукте мышления, а как «формируемом смысле изначального образа» (41), он очень близко подходит к определению чувственно-интуитивной материи религии: «Если идея постигнута интеллектуально, то она стремится воздействовать на жизнь. Для этого она привлекает к делу чувство... чувство является не чистым, и так как оно не дифференцировано, то оно оказывается еще в слиянии с бессознательным. Тогда индивид оказывается неспособным сочетать такого рода чувство с идеей. В этом случае изначальный образ вступает во внутреннее поле зрения в качестве *символа*, в силу своей конкретной природы он, с другой стороны, захватывает и идею, им же порожденную, и, таким образом, сочетает идею с чувством. В этой роли изначальный образ выступает в качестве посредника и этим вновь подтверждает свою спасительную действенность, которую он всегда обнаруживает в религиях» (42). И здесь объяснение одних понятий влечет за собой необходимость объяснения других, привлекаемых для их объяснения: что есть, по Юнгу, идея, изначальный образ, интеллект, символ...

Эти вопросы найдут свое освещение в дальнейшем изложении основ юнговской типологии, а сейчас, по-видимому, следует ответить на ранее поставленные вопросы и углубить наше представление о психологических функциях, которые, наряду с психологическими установками в модифицированном варианте юнговской типологии является кирпичиками, из которых построены психологические типы.

Ощущение, по Юнгу, «есть та психологическая функция, которая, посредничая, передает восприятию физическое раздражение. Поэтому ощущение тождественно с восприятием. Ощущение следует строго отличать от *чувства*, потому что чувство есть совсем другой процесс, который может, например, присоединяться к ощущению в качестве «чувственной окраски», «чувственного тона». Ощущение относится не только к внешнему физическому раздражению, но и внутреннему, то есть к изменениям во внутренних органических процессах» (43).

Юнг выделяет ее, функции, конкретную и абстрактную сторону, активную и пассивную или реактивную составляющие. Абстрактное ощущение является дифференцированным видом восприятия, который можно было бы назвать «эстетическим» постольку, поскольку он, следуя своему собственному принципу, обособляется от всякой примеси различий, присущих воспринятому объекту, так и от всякой субъективной примеси чувства и мысли... Абстрактное ощущение присуще,

главным образом, художнику» (44). Конкретное же ощущение, по Юнгу, «как таковое, явление реактивное. Напротив, абстрактное ощущение, как и всякая абстракция, никогда не бывает свободна от воли, то есть от направляющего элемента. Воля, направленная на абстрактные ощущения, является выражением и подтверждением *эстетической установки ощущения*» (45).

Не следует ли говорить об абстрактном ощущении как об экстравертированном ощущении, а о конкретном ощущении как об интвртированном ощущении, и в этом случае первое определить как эстетически художественное, а второе – как эстетически музыкальное?

Чувство, по Юнгу, «есть прежде всего процесс, происходящий между эго и каким-нибудь данным содержанием, причем процесс, придающий содержанию известную *ценность* в смысле принятия или отвержения его («удовольствие» или «неудовольствие»), но далее, это также процесс, который помимо определенного содержания сознания или ощущений данного момента может возникнуть, так сказать, изолированно, в качестве настроения». «Настроение свидетельствует об оценке, но об оценке не определенного, единичного сознания, а всего наличного в настоящий момент состояния сознания, причем опять-таки в смысле принятия или отвержения его».

Юнг замечает здесь, что даже «безразличное» ощущение имеет «чувственную окраску», а именно окраску безразличия, что опять-таки выражает известную оценку. Поэтому чувство есть также разновидность *суждения*, отличающаяся, однако, от интеллектуального суждения постольку, поскольку оно состоит не для логической связи, а для установления прежде всего субъективного принятия или отвержения» (46).

Интуиция, по Юнгу, «есть та психологическая функция, которая передает субъекту восприятие *бессознательным путем*... При интуиции какое-нибудь содержание представляется нам как готовое, целое, без того, чтобы мы сначала были в состоянии указать или вскрыть, каким образом это содержание создалось... Подобно ощущению она есть *иррациональная* функция восприятия. Содержания ее имеют, подобно содержаниям ощущения, характер данности, в противоположность характеру «выведенности», «произведенности, присущему содержаниям чувства и мысли». Конкретная интуиция воспринимает вещи, абстрактная – воспринимает идеальные связи. В целом же интуиция, по Юнгу, представляет собой «экзистенциальный фактор бытия» (47).

Мышление, по Юнгу, «есть та психологическая функция, которая, следуя своим собственным законам, приводит данные содержания представлений в понятийную связь. Это есть апперцептивная деятельность, как таковая, она делится на *активную* и *пассивную* мыслительную деятельность... активное мышление соответствовало бы тому, что я понимаю под *направленным мышлением*. (Пассивное) мышление было неточно охарактеризовано в вышеозначенном труде, как «фантазирование». Теперь я охарактеризовал бы его *интуитивным* мышлением... Способность к направленному мышлению я называю *интеллектом*, способность к пассивному или не направленному мышлению я называю *интеллектуальной интуицией*. Далее, направленное мышление, интеллект я называю *рациональной* функцией, потому что оно подводит содержание представлений под понятия на основе осознанной мной разумной нормы. Напротив, ненаправленное мышление, или интеллектуальная интуиция, является для меня функцией *иррациональной*, потому что судит и упорядочивает содержания моих представлений по нормам, которые мной не осознаны и потому не познаны в качестве разумных» (48).

Замечательна уже сама по себе непоследовательность Юнга в его отнесении психологических функций к рациональным и иррациональным. С одной стороны, он утверждает, что мышление и чувство являются рациональными функциями, но с другой, в многочисленных конкретизациях он может относить как мышление, так и чувство к функциям иррациональным. Возможно, он считает, что «виноваты» здесь те самые смешения, полагая, что чистые мышление и чувство рациональны всегда.

Вот как он рассуждает о рациональности-иррациональности чувства: «Как мышление упорядочивает содержания сознания, подводя их под понятие, так чувство упорядочивает сознательные содержания по их ценности для своего носителя... чувство, подобно мышлению, есть функция *рациональная*, ибо, по свидетельству опыта, ценности, в общем, устанавливаются по законам разума точно также, как понятия, в общем, образуются по законам разума». Но в то же время «ненаправленное чувство есть чувствующая *интуиция*. Это означает, что строго говоря, только активное, направленное чувство можно обозначить как *рациональное*; напротив, пассивное чувство *иррационально*, поскольку оно создает ценности без содействия субъекта, а, может быть, даже против его намерения» (49).

Видимо, следует повнимательнее рассмотреть, что же такое, по Юнгу, «рациональное», а что является «иррациональным». По Юнгу, «рациональное есть разумное, соотносящееся с разумом, соответствующее ему. Я понимаю разум как установку, принцип которой состоит в оформлении мышления, чувства и действия согласно объективным ценностям... Большинство объективных ценностей, - а вместе с тем и разум, - суть наследие древности, это крепко спаянные комплексы представлений, над организацией которых трудились бесчисленные тысячелетия... Итак, законы разума суть же законы, которые обозначают и регулируют среднюю «правильную», приспособленную установку. Рационально все то, что согласуется с этими законами; и напротив, иррационально все, что с ними не совпадает» (50).

Юнг и Аугустиновичуте: рациональность против иррациональности

Впервые развернутое определение Юнга мне кажется совершенно неудовлетворительным. Получается, что люди, в «типе» которых преобладают иррациональные функции, «менее разумны», в самом прямом смысле менее полноценны, чем люди с преобладанием рациональных функций. «Рациональный» и «мыслительный» Юнг может быть незаметно тем самым конституировал свое собственное превосходство и превосходство рациональной половины человечества?

Обратимся к «иррациональной» Аугустиновичуте, - как воспринимает эту дилемму она? А.Аугустиновичуте предпочитает называть «рациональных» шизотимами, а «иррациональных» - циклотимами, обращая внимание на то, что «у циклотима за объектом в статике наблюдает левый глаз (правое полушарие), за объектом в динамике – правый глаз (левое полушарие). У шизотима – наоборот... Если информацию о динамике принимает левое полушарие, собственной динамикой индивида тоже управляет левое».

Далее она задается вопросом: «Почему циклотимы кажутся импульсивными, а К.Г. Юнгом были названы даже иррациональными?» И отвечает: «Потому, что их движения, поступки и эмоции всегда следствие каких-то чувств, какого-то духовного состояния. Ответ на появившиеся чувства комфорта, дискомфорта, спокойствия или неуверенности. Циклотимы прежде внутренне раскачиваются и лишь после этого реагируют на ситуацию эмоцией или поступком. На эмоции и поступки окружающих они реагируют не сразу. Точнее – реагируют не на их поступки и эмоции, а на вызываемые этими поступками чувства. Поэтому их реакции как бы замедленные, плавные, очень приспособленные к ситуации, но заранее не обдуманные, «творческие». Много поступков просто «по привычке», по сложившимся установкам. Шизотимы реагируют на эмоцию эмоцией, на поступок поступком не раскачиваясь, сразу. Реагируют очень разумно, обдуманно, на основе всего имеющегося опыта. Поэтому кажутся более строгими, решительными, «рациональными», их движения более быстрые и угловатые, эмоции более резкие и холодные... У циклотима поступки импульсивны, являются не чем иным как только приспособлением к реальной ситуации и своим собственным чувствам. Можно сказать, что циклотим действует, когда ему нужно выйти из какой-то ситуации, какого-то состояния, а шизотим наоборот, когда нужно создать какое-то состояние, какое-то самочувствие» (51).

Может быть именно такого рода активность «рационального» (шизотима) определила его как прежде всего активного, а «иррационального» (циклотима) – как пассивного. Думаю, что поправка А. Аугустинавичуте очень важна. Правда и сам Юнг, конечно, далек от того, чтобы обосновать неполноценность «иррациональных» перед «рациональными», ведь иррациональность в его системе – это прежде всего связь с бессознательным. Но в бессознательном мы «видим» у него другой, более авторитетный центр, чем эго, там мы видим самость, основной, центральный архетип среди архетипов или «изначальных образов». Да и отношение к разуму у Юнга весьма отличается не только от просветительского, но и от современного ему, к примеру, неокантианского. Юнг не обоготворяет разум, даже тот, «средний», определяющий, по его весьма беспомощной формуле «среднюю «правильную», приспособленную установку». Надо, кстати, заметить и определенную несправедливость в оценках Аугустинавичуте «холодных» шизотимов и определенную пафосность при описании однотипных ей циклотимов. Но, все же, видимо, она ближе к истине в важной задаче определения дихотомической пары «рационального-иррационального».

Главное, что эта дихотомия конституирована как основополагающая в личностной структуре, наряду с другой установочной дихотомией «экстраверсии-интроверсии». Причем, установка «рациональность-иррациональность» имеет еще более фундаментальный характер, чем «экстраверсия-интроверсия».

Экстраверсия – интроверсия

Чтобы это выяснить или хотя бы определить, рассмотрим не столь спорную и, судя по вызванным затруднениям с «рациональностью», более простую «экстраверсию-интроверсию».

Интроверсию Юнг определил как обращение либидо вовнутрь. «Интроверсия *активна*, когда субъект *желает* известного замыкания от объекта; она *пассивна*, когда субъект не в состоянии вновь обратно направить на объект тот поток либидо, который струится от объекта назад, на него» (52). Экстраверсией Юнг называет «обращение либидо наружу, вовне... Поэтому экстраверсия есть, до известной степени, переложение интереса вовне, от субъекта к объекту» (53). Либидо он определил как психологическую энергию в смысле интенсивностей или ценностей (54).

Чтобы понять Юнга в его отношении к фундаментальной дихотомии современной философии, а именно к «субъекту-объекту», необходимо дать более пространную выдержку из его определения: «Итак, персона есть комплекс функций, создавшийся на основах приспособления или необходимого удобства, но отнюдь не тождественный с индивидуальностью. Комплекс функций, составляющий персону, относится исключительно к объектам. Следует достаточно четко отличать отношение индивида к объекту от его отношения к субъекту. Под «субъектом» я разумею прежде всего те неясные, темные побуждения чувства, мысли и ощущения... которые всплывают, чаще мешая и задерживая, но иногда и поощряя, из темных внутренних недр, из глубинных дальних областей, лежащих за порогом сознания, и в своей совокупности слагают наше восприятие жизни бессознательного. Бессознательное есть субъект, взятый в качестве «внутреннего» объекта».

Итак, субъект, по Юнгу, не есть Я в его «последних» глубинах, это есть скорее то, что он определил как самость. И объект, по Юнгу, это не только и наверно даже не столько объективный мир вещей и межсубъективный мир других Я, а собственно «персона». Как же теперь мы определим экстраверсию и интроверсию?

Для этого дадим еще два юнговских определения: «Внешнюю установку, внешний характер я называю *персоной*; внутреннюю установку, внутреннее лицо я обозначаю словом *анима* или душа. В той мере, в какой установка привычна, она есть более или менее устойчивый комплекс функций, с которым эго может более или менее

отождествляться», душа же «в общем и целом *дополняет* внешний характер персоны» (55).

Несколько сужая смысл его определений, мы можем определить экстраверсию, во-первых, как наполнение персоны, внешнего характера человека психической энергией, ценностью, идущей из бессознательного; а, во-вторых, как формирование человеком своего поведения исходя из отношений объективного мира, а не образов собственного бессознательного. Интроверсию можно определить, во-первых, как способность индивида в его душевной стихии принимать и аккумулировать психическую энергию, идущую извне, от объектов, по-видимому прежде всего от других людей; во-вторых, как формирование человеком своего поведения исходя из образов собственного бессознательного, а не из отношений объективного мира.

Это значит, что «экстраверсия-интроверсия» не определяет, как принято думать, отношения эго и внешнего мира, причем бессознательное проникает в сознание через душевную «периферию», а внешний мир – через «персонную» периферию. Поэтому, сужая, можно сказать, что отношение бессознательного и внешнего мира можно рассматривать и как отношение между душой человека и его персоной, или внешним характером.

Но что это значит и к чему ведет? Это значит, что дихотомия «экстраверсия-интроверсия» является условием позиционирования сознания человека в качестве моста между внешним миром вещей и бессознательным миром изначальных образов, и в этом случае сознание можно рассматривать как совокупность трех психологических комплексов: персоны, собственно сознания, души или анимы; а также как моста между персоной (как внешним характером) и душой, и в этом случае сознание определяется как таковое.

Впрочем, и в самом сознании Юнг выделяет его центр – эго-комплекс. «Под эго я понимаю комплекс идей, представлений, составляющих для меня центр поля моего сознания и который, как мне кажется, обладает в высокой степени непрерывностью и тождественностью (идентичностью) с самим собой. Поэтому я говорю об *эго-комплексе*. Этот комплекс настолько же сознание, насколько и условие сознания, ибо психический элемент осознан мной постольку, поскольку он отнесен к эго-комплексу. Однако, поскольку эго есть лишь центр моего поля сознания, оно не тождественно с моей психикой в целом, а является лишь комплексом среди других комплексов. Поэтому я различаю между эго и *самостью*, поскольку эго есть лишь субъект моего сознания, самость же есть субъект всей моей психики, включая также и бессознательное» (56).

Теперь, видимо, следует опередить что есть самость, которая «утверждает себя как *архетипическую идею*... отличающуюся от других идей подобного рода тем, что она занимает центральное место благодаря значительности своего содержания и своей нуминозностью» (57). Здесь тоже еще не все ясно в вопросе о том, что есть «архетипическое» как таковое и что является «архетипической идеей», но ограничимся здесь пока интуитивным их пониманием.

Мы видим, что человек Юнга имеет два основных центра, два «субъекта», которые очевидно не совпадают между собой, так как самость как центр находится вне сознания, в бессознательном. Но в таком случае, может быть, определяя экстраверсию и интроверсию, Юнг под субъектом имел в виду не самость, а эго, не бессознательное, а сознательное? Думаю, что под субъектом он имел в виду и тот и другой центры, поскольку оба центра обладают нуминозностью, являются источниками психической энергии. Так, несмотря на недооценку Юнгом воли (хотя здесь возможно лишь вопрос о словах и то, что, например, Вундт приписывал «воле» Юнг предписал «эго»), он определяет, что под волей он понимает «ту сумму психической энергии, которой располагает сознание» (58) и мы знаем, от того же Юнга, что это немалая энергия, сравнимая с энергетикой бессознательного.

Картина усложняется и теперь можно говорить об экстраверсии не только как об установке бессознательного к внешнему миру и об установке персоны к бессознательному, но и как об установке эго к внешнему миру, и об установке персоны к эго. Но, видимо, суть этих установок здесь одна – установить отношения в высшей степени тождественных самим себе во времени, но непространственных (или чрезвычайно ограниченных в пространстве) сущностей эго и самости к пространственному миру вещей, напротив того, как правило очень изменчивых, текучих во времени. Интровертная установка нацелена на связывание пространственных «кадров» в единый (в эго) пространственно-временной континуум мира феноменов. Экстравертная установка нацелена на наполнение эго-комплекса как квази-пространственного образования феноменами как вещами.

Иначе говоря, интроверсия создает четырехмерное пространство феноменов, а экстраверсия наполняет его феноменами. Преобладание интроверсии приводит к формированию способности воспринимать мир как целое за счет пониженного внимания к деталям, а преобладание экстраверсии приводит к формированию способности видеть отдельные вещи в их многообразной конкретности, но «за деревьями не видеть леса». То есть дихотомия «экстраверсии-интроверсии» отвечает за фундаментальное восприятие человеком пространства-времени, причем интровертная установка «четырёхмерна, а экстравертная – «трехмерна», но с точки зрения экстравертной установки интровертная вообще не имеет измерения, так как нацелена на «не существующий» внутренний мир, а с точки зрения интровертной установки экстраверту следует перераспределить свое внимание, чтобы достичь идеала – восприятия мира не только в его яркой конкретности, но и в его охваченной единым взглядом целостности. Можно сказать, что экстраверт открыто недоумевает перед очевидной слабостью интроверта, а интроверт считает, что экстраверт размнивается на мелочи.

Основной же вывод таков: «экстраверсия-интроверсия» определяет ориентацию человека в мире, с одной стороны воспроизводя существенные пространственные отношения в нем самом, с другой стороны придавая миру временную связность (связность во времени) через перенос собственной идентичности на пространственные «кадры». Эта пространственно-временная матрица выстраивается в эго-комплексе либо путем индукции (при преобладании экстраверсии), либо путем дедукции (при преобладании интроверсии). Видимо, миссия этой дихотомии – позиционировать субъекта в мире путем удвоения им, субъектом, мира в своей феноменологии и, весьма возможно, что это удвоение происходит как в структурах эго, так и в структурах самости, а возможно, что и в структуре персоны, причем в каждой из трех основных «инстанций» с различными целями и различной степенью обобщения и конкретизации.

Какие же задачи выполняет другая установочная дихотомия – «рациональность-иррациональность»?

Если в «экстраверсии-интроверсии» воспринимаемый мир связывается субъектом в четырехмерный континуум на основе собственной тождественности субъекта во времени и, тем самым, волей-неволей субъективизируется, становится отражением интенций субъекта, категориальным «дубликатом» чистого разума, то в «рациональности-иррациональности» утверждаются тождественность мира и духа (сознания и бессознательного) на основании конституирования духа в собственно четырехмерном мире, в мире как таковом, в котором, в отличие от прямолинейной тождественности самосознания (субъекта) во времени, время не прямолинейно, а волнисто, обладая кроме того различной многоуровневой энергетической и смысловой насыщенностью.

Иначе говоря, дихотомия «рациональность-иррациональность» также позиционирует человека в пространственно-временном континууме, как и «экстраверсия-интроверсия», но не путем дублирования в субъекте пространства и связывания его субъективным временем, а путем приспособления субъективного восприятия времени-пространства к его реальной конституции, причем не путем дублирования, а путем адапционных «поправок»,

поскольку само реальное пространство-время не есть данность структуры, а есть структурное становление во времени, наполнения общих форм материальным содержанием (будущее – абстрактная форма, прошлое – материализованная). Поэтому с точки зрения индивида вместо «конструирования» здесь преобладает «адаптация».

Но если иррациональный тип ориентирован на абстрактную форму будущего и воспринимает процесс становления как наполнение этой формы содержанием – событиями, то рациональный ориентирован на сам процесс становления материализованной формы в настоящем и чрезвычайно озабочен, а еще больше увлечен тем, во-первых, чтобы этот процесс проходил с его участием (он отождествляет себя с этим процессом), во-вторых; чтобы его собственная субъективная модель (экстравертная или интровертная) оказалась «поправлена», скорректирована в соответствии с тем, что явилось в качестве авторитетного слова объективной реальности.

Отсюда, кстати, идет представление о рациональности рационального, ведь он остается на позиции «рациональной» субъективной модели, связанной очевидными и освоенными отношениями. И здесь же мы находим объяснение преимущественно бессознательного характера детерминации поведения иррационального, ведь абстрактные формы будущего воспринимаются им не только как голые темпоральные матрицы, зашифрованные в символах и мифах, но и (и прежде всего) как некие образы – проекты такого будущего, как видения такого будущего.

Отсюда вытекает и такой поправный вывод: все же в «экстраверсии-интроверсии» субъектом по преимуществу является эго или иначе – сознание, а в «рациональности-иррациональности» – самость или иначе – бессознательное. Поэтому эта дихотомия является более фундаментальной и широкой, хотя это и не означает, что «экстраверсию-интроверсию» можно свести к «рациональности-иррациональности», так же как не сводима «рациональная» дихотомия «мышления-чувства» к «иррациональной» дихотомии «интуиции-ощущения».

Можно подвести первый общий итог и определить психологические функции как устойчивые формы психологической деятельности, наполняющие содержанием, «материализующие» пространственно-временные структуры разума, формируемые экстравертными или интровертными установками и корректируемые рациональными или иррациональными установками. Установки являются условиями психической деятельности, они формируют пространство деятельности, но сама деятельность наблюдается как «функциональная». Это значит, что для описания какой-либо психической деятельности в первом приближении может быть вполне достаточно лишь двух определяющих ее функций.

Символ, идея, архетип

И все-таки, психическая деятельность есть некая целостная деятельность, которую опасно сводить к неким чистым формам без предварительного и «проверочного» анализа ее, по определению Юнга, «финальности» или без «финального объяснения» содержаний бессознательного и сознательного. «По моему опыту, нет никаких оснований отрицать финальное ориентирование бессознательных содержаний, напротив, есть множество случаев, в которых удовлетворительное объяснение достижимо только при введении финальной точки зрения... Итак, объединяя все вместе, мы можем сказать, что фантазию следует понимать и каузально, и финально» (59). И он уточняет, что для каузального объяснения фантазия есть симптом, для финального же – символ.

Юнг поясняет свою мысль: «Редуктивное значит «сводящее обратно». Я пользуюсь этим выражением для обозначения такого метода психологического толкования, которое рассматривает бессознательный продукт не с точки зрения символического выражения, а *семиотически*, то есть как знак или симптом некоего, лежащего в основе процесса... Метод толкования Фрейда, а также Адлера – редуктивен, потому что и тот, и другой

сводят явление к элементарным процессам желания и стремления, имеющим в конечном счете инфантильную или физиологическую природу (60).

Хотя противопоставление семиотики символической сейчас устарело, так как современная семиотика является не столько наукой о знаках, сколько наукой о смыслах, имеющих самое разное содержание, включая и символическое, мысль Юнга ясна и актуальна в наше время, поскольку исключительно редуктивный подход сейчас не менее распространен, чем девяносто лет назад и фрейдизм по-прежнему держит психологию в клещах своих цепких редукций, он же вновь пытается определять стиль и метод, например, исторической науки и этнографии. Каузальность как священный принцип естествознания и критической философии по-прежнему жестко противостоит «финальному» или телеологическому объяснению.

Фантазия, которую Юнг предлагает объяснять как каузально, так и финально, является смешанной формой психической деятельности, которую можно наблюдать непосредственно, эмпирически и состоит из двух различных явлений, включая «во-первых, фантазму и, во-вторых, воображающую деятельность». Фантазма, по Юнгу, является комплексом представлений, который отличается «от других комплексов представлений тем, что ему не соответствует никакой внешней реальной объективной данности» (61). Воображение же «есть репродуктивная или творческая деятельность духа вообще, не будучи особой способностью, ибо оно может осуществляться во всех основных формах психической жизни, в мышлении, чувстве, ощущении и интуиции... Фантазирование, как воображающая деятельность, тождественно с течением процесса психической энергии» (62).

Итак, фантазия есть течение психической энергии, а что есть образ и что есть идея?

«Образ, – по Юнгу, – есть концентрированное *выражение общего психического состояния*, а не только и не преимущественно бессознательных содержаний, как таковых. Правда, он есть выражение бессознательных содержаний, однако не всех содержаний вообще, а только сопоставленных в данный момент... Поэтому толкование его смысла не может исходить ни от одного сознания только, ни от одного бессознательного, но лишь от взаимоотношения их обоих» (63). Далее: «Образ может быть *личного* или *публичного* происхождения. В последнем случае он является коллективным и отличается мифологическими свойствами. Тогда я обозначаю его как *изначальный* или *первичный* (исконный) образ. Но если образ не имеет мифологического характера, то есть он лишен созерцаемых черт и является просто коллективным, тогда я говорю об идее. Итак, я употребляю слово *идея* для выражения *смысла*, заключенного в *изначальном* образе, *смысла*, абстрагированного от конкретности этого образа».

И что очень важно – если идея является продуктом мышления, то она всего лишь абстракция, она вторична. Но если идея «есть не что иное, как формируемый смысл *изначального* образа, в котором этот смысл был уже *символически* представлен, поскольку идея, по своей сущности, не есть нечто выведенное или произведенное, но с психологической точки зрения она имеется налицо априори, как данная возможность мысленных связей вообще». И далее: «Идея есть психологическая величина, определяющая не только мышление, но, в качестве практической идеи, и чувство» (64).

Следовательно, необходимо отличать абстрактную идею от «архетипической» (платоновской), как следует отличать человека от его отражения в воде. Юнг утверждает, что «существует абстрактное *мышление*, равно как и *чувство*, *ощущение* и *интуиция*. Абстрактное мышление выделяет какое-либо содержание, отличающееся мыслительными, логическими свойствами, из интеллектуально irrelevantной среды... Абстрактное ощущение следовало бы обозначить как эстетическое ощущение в противоположность ощущению *чувственному*, а абстрактную интуицию – как интуицию символическую в противоположность фантастической *интуиции*» (65). Но ведь Юнг также утверждает, что «можно различать *активные* и *пассивные* фантазии: первые называются *интуицией*, то

есть *установкой*, направленной на восприятие бессознательных содержаний (66), а вторые реализуются, например, в форме сновидений.

Следует еще отметить, что, по Юнгу, абстрагирование является энергетическим обесцениванием объекта, интровертирующим движением либидо, причем, если абстракция абсолютно удаляется от объекта и достигает полнейшей непредставимости, то она является идеей, если же абстракция обладает представимостью или созерцаемостью, то она является конкретным понятием (67).

Из суммы этих высказываний можно заключить следующее. Во-первых, видимо, увязка Юнгом процесса интровертирования, абстракции и энергетического обесценивания является фактически указанием на то, что в дихотомии «экстраверсия-интроверсия» субъектом является прежде всего эго-сознание, которое и производит абстрагирование и энергетическая мощь которого в «нормальном состоянии» хоть и сравнима с актуализированной мощью бессознательного, но не идет все же ни в какое сравнение с потенциалом энергетики бессознательного, обычно «спящего» или «полуспящего». Во-вторых, следует признать в интуиции основного проводника бессознательных образов, идей бессознательного в процессах фантазирования и символизации. В-третьих, необходимо обратить внимание на то, что Юнг определил практическую идею (видимо, в отличие от абстрактной), как чувственную идею. Но, поскольку мышление и чувство являются двумя плохо совместимыми (противоположными) функциями, я позволю себе не поверить Юнгу (или переводчику) в том, что практическая идея определяет мышление и чувство и предложить другую пару, а именно интуицию и чувство, либо понять эту мысль так, что интуиция, определяющая «практическую идею» воздействует отдельно на чувство и мышление. В-четвертых, обращаю внимание на то, что изначальный образ имеет мифологический характер, но если в нем созерцаемая сторона исчезла, то он превращается в «платоновскую идею». Это значит, что если мифический образ лишен сенсорной составляющей, то он становится «платоновской идеей».

В своих рассуждениях об исторической ностальгии и мифической репрезентации мы определили миф как сенсорно-чувственный феномен. Следовательно, миф, очищенный от ощущения, становится чистым чувством! Но ведь об этом говорит и Юнг, утверждая, что чувство есть содержание «практической» (не абстрактной) идеи. Итак, из бессознательного в сознание символическим путем струится не только интуиция, но и чувство, тогда как мышление и ощущение, видимо, имеют к символическим формам только опосредованное отношение.

Вернемся теперь к понятию изначального образа и определим понятие символа. «Изначальный образ (исконный), названный мной также *архетипом*, всегда коллективен, то есть одинаково присущ по крайней мере целым народам или эпохам. Вероятно, главнейшие мифологические мотивы общи всем расам и всем временам; так мне удалось вскрыть целый ряд мотивов греческой мифологии в сновидениях и фантазиях душевнобольных чистокровных негров». И далее: «Итак, изначальный образ есть объединяющее выражение живого процесса. Он вносит упорядочивающий и связующий смысл в чувственные и внутренние духовные восприятия, являющиеся вне порядка и связи, и этим освобождает психологическую энергию от прикрепленности ее к голым и непонятым восприятиям. Но в то же время он прикрепляет энергии, освобожденные через восприятие раздражений, к определенному смыслу, который и направляет деяния на путь, соответствующий данному смыслу... ..Изначальный образ есть ступень, предшествующая *идее*, это почва ее зарождения». Изначальный образ, таким образом, открепляет чувственные и духовные (интуитивные прежде всего?) энергии от восприятий и *прикрепляет* их к смыслу. Если изначальный образ вступает в область сознания, то он высылает впереди себя чувство, а сам, вслед за тем, является «во внутреннее поле зрения» как символ (здесь – знак), порождает идею как смысл, репрезентируемый этим символом и затем «сочетает идею с чувством» (68).

Видимо, Юнг описывает фундаментальный психологический процесс, когда миф, или изначальный образ, порождает или инициирует интуитивный смысл, репрезентируемый, а, точнее, реферируемый символом, как знаком (ибо смысл символа неуловим), который сочетается с чувством, порожденным изначальным образом, в акте веры; затем вера активизирует эго-сознание, поток его собственных глубинных субъективных содержаний в гностическом акте; и, наконец, эго-сознание в метафизическом акте выстраивает пространственно-временной континуум сознания, его феноменальный мир.

Таким образом, мы сконструировали цепочку «миф-вера-гнозис-метафизика» или цепочку активизаций и инициаций, идущую от сенсорно-чувственного мифа к чувственно-интуитивному символу (вере), затем к интуитивно-мыслительному эго (гнозису) и, наконец, к мыслительно-сенсорному мировоззрению (метафизике).

Цепочка замыкается в кольцо, когда изначальный образ становится космологическим мифом или мифологией, то есть вписывается в мировоззрение. Но ведь это, видимо, то же самое, что А. Аугустинавичуте определила как «кольцо социального» заказа или же как другое кольцо – «ревизии» («социального контроля»).

Видимо (или возможно) – таков путь фантазии, если она принимает «коллективные» и символические формы. Об интересной теории А. Аугустинавичуте, которая типологизировала интертипные отношения на основании личностной типологии К.Г. Юнга, поговорим чуть позже, а пока выясним до конца, что Юнг понимал под символом и что будем под этим значимым словом понимать мы, так как определения Юнга, за редким исключением, принимаются мною как основание для собственных построений чистых и эмпирических форм сознания. Случай же с «коллективным бессознательным» является исключением, то есть случаем значимой корректировки юнговских идей в собственную идею «транстелесного сознательного».

Юнг пишет: «Понятие символа строго отличается в моем понимании от понятия простого знака. Символическое и семиотическое значение – две вещи совершенно разные... Крылатое колесо у железнодорожного служащего не есть символ железной дороги, а знак, указывающий на причастность к железнодорожной службе. Напротив, символ всегда предполагает, что выбранное выражение является наилучшим обозначением или формулой для сравнительного неизвестного фактического обстояния, наличность которого, однако, признается или требуется. Итак, если крылатое колесо железнодорожника толкуется как символ, то это означает, что этот человек имеет дело с неизвестной сущностью, которую нельзя было бы выразить иначе или лучше, чем в виде крылатого колеса».

Мы видим, что символ должен обозначать неизвестную сущность или, по апостолу Павлу, «неизреченное». Иначе это уже будет не символ, аллегория или же знак символа превратится просто в знак, лишенный глубинного символического смысла. Читаем у Юнга: «Понимание же, которое истолковывает символическое выражение, как намеренное описание или иносказание какого-нибудь значимого предмета, имеет *аллегорическую* природу. Объяснение креста как символа божественной любви есть объяснение *семиотическое*, потому что «божественная любовь» обозначает выражаемое обстояние точнее и лучше, чем это делает крест, который может иметь много других значений».

Свою жизненность символ сохраняет «только до тех пор, пока он чреват значением. Но как только его смысл родился из него, то есть как только найдено выражение, формирующее искомый, ожидаемый или чаемый предмет еще лучше, чем это делал прежний символ, так символ мертв, то есть он имеет еще только историческое значение». Наконец, символ обозначает то, «что мы лишь предчувствуем, но чего ясно мы еще не знаем. Поскольку всякая научная теория включает в себе гипотезу, то есть предвосхищаемое обозначение, по существу, еще неизвестного обстоятельства, она является символом». Поэтому «символ есть всегда образование, имеющее в высшей

степени сложную природу, ибо он составляется из данных, представляемых всеми психическими функциями» (69).

Иначе говоря, символ есть нечто консубстанциональное нашему эго, которое также есть единство смысла и сложность всех психических функций, и также не выразимо кратким звуком Я. Интересно, что русское «йа» прыгает с головой в омут, а немецкое «ихь», напротив, словно выскакивает из него, в то время как казахское «мен» напоминает резину, сначала оттянутую, а потом резко отпущенную.

Личность человека может быть отнесена к тому или иному типу из имеющихся шестнадцати. Но почему шестнадцать? Давайте посмотрим: выявлено четыре дихотомии, две функциональные («интуиция-ощущение», «мышление-чувство») и две установочные («рациональность-иррациональность», «экстраверсия-интроверсия»). Личность в своем типологическом каркасе складывается из двух установок и двух функций, выбранных по одной из каждой дихотомической пары. Здесь возможны шестнадцать различных сочетаний и в этом нетрудно убедиться. У Юнга получалось только восемь, так как он склонялся к тому, что иррациональность является неотъемлемым признаком интуиции и ощущения, а рациональность – мышления и чувства. Но мы уже выяснили, что «рациональность-иррациональность» следует рассматривать как самостоятельную дихотомическую пару и убедились также в том, что и сам Юнг, видимо, здесь испытывал немалые сомнения, двигаясь к тому, чтобы выделить «рациональность-иррациональность» в самостоятельную установочную дихотомию.

Интертипные отношения

Исследовательская группа А. Аугустинавичуте, взяв за основу типологию К.Г. Юнга, согласилась с шестнадцатиричностью типологической схемы и четверичностью личностной структуры. Она внесла в типологию ряд собственных существенных дополнений, позволивших на основании типологии личности сформировать типологию межличностных отношений.

Основных изменений было сделано три (70). Был сформулирован закон диады или дополняемости психологических типов, причем взаимно дополняющими типами стали типы с противоположными психологическими функциями и противоположной вертностью, но с одинаковыми рациональностью и иррациональностью. Так, дополняющими или дуальными типами являются типы с такими наборами функций и установок: «рациональный-экстравертный-чувствующий-ощущающий» и «рациональный-интровертный-мыслящий-интуитивный» или в «упакованной» терминологически формуле «этико-сенсорный экстраверт» и «логико-интуитивный интроверт». Здесь Аугустинавичуте заменила более адекватные, но менее энергичные юнговские понятия «мышление», «чувство», «ощущение» на менее адекватные, но более энергичные термины «логика», «этика», «сенсорика». Я же предпочитаю все-таки юнговские понятия, хотя замену «ощущения» на «сенсорику» в общем принимаю и пользуюсь обоими как синонимами.

Следующей новацией стало завершение начатой Юнгом типологизации так называемого информационного метаболизма, также состоящего из четырех элементов или функций и определяющего типологию возможностей и способностей личностей определенного типа в отношениях с личностями других типов и, тем самым, основы теории интертипных отношений.

Верхняя функция, названная репродуктивной, является наиболее осознанной и сильной стороной личности. Здесь действует правило «учу или сам учусь», то есть человек спокойно воспринимает критику и столь же спокойно навязывает свою волю другим, справедливо полагая, что он способен помочь. Вторая сильная функция, названная продуктивной, «является наиболее творческой, менее уравновешенной, более заинтересована в престиже, больше работает на «зрителя»... если первая функция служит для связи человека с объективным миром, то вторая предназначена служить созданию

нового для себя и для других, того, что должно привлекать, удивлять и радовать. Это выводы, решения, произведения, требующие положительной оценки». Третья функция информационного метаболизма является первой слабой функцией и названа местом или каналом наименьшего сопротивления (МНС или КНС). Она является, по определению Аугустинавичуте, адаптивной функцией, для которой характерны крайняя уязвимость и ранимость, но которая, востребовав волю, заставляет человека многому научиться, компенсировав коренной недостаток своей психики избытком знаний, навыков, приспособительных реакций. Именно в выяснении места и роли МНС как основной типической причины конфликтных отношений Аугустинавичуте видит свою вторую существенную заслугу в продвижении к созданию типологии интертипных отношений. Четвертая функция, названная суггестивной, «это то, по поводу чего человек не имеет своего мнения. К чему он, как правило, совершенно безразличен, что его как бы не касается, о чем он не может, и не хочет знать, что он с большим удовольствием и даже не замечая этого, возлагает на других» (71).

Мы не будем останавливаться на раскрытии связей этих функций информационного метаболизма с типологическими определениями личности, укажем только, что сильные и слабые информационные функции определены выбором в дихотомической структуре психологических функций и установок. Так, интуитивный тип будет силен в видах деятельности и отношений, в наибольшей мере востребующих интуицию, но зато слаб в тех видах деятельности и отношений, в которых востребуется противоположное интуиции ощущение.

Желающих лучше разобраться в этих вопросах направляем к авторам книг по соционике, прежде всего к самой А. Аугустинавичуте и, конечно, основоположнику – К.Г. Юнгу. Тем же, кто сомневается в научности этой еще не вполне устоявшейся, в том числе терминологически, науки и потому изначально не доверяет и основаниям наших построений, наверно будет все же интересно узнать, что мое доверие к построениям Аугустинавичуте основано не на теоретической базе (именно в этой области она у меня невелика), а почти исключительно на собственной практике применения ее типологии к конкретным людям. За период с 1993 по 2002 гг. мне пришлось протестировать и «типологизировать» несколько сотен человек, параллельно обогатив многочисленными нюансами свои представления о внутритипных различиях и изжив первоначальную идеализацию этой теории, но получив взамен четкое представление о реальности типологического каркаса как в личностной структуре, так и в структуре отношений людей друг с другом. Надо добавить и то, что и сама Аугустинавичуте подчеркивает в основном эмпирический характер своих выводов и построений.

Ее третьей новацией стало выяснение того факта, что «восемь диад образуют два кольца социального прогресса или социон, которыми и можно объяснить давно замеченную спиралевидность социального развития. Социон как образование из восьми диад мыслится самостоятельным энергетическим образованием, высшей формой организации психической энергии» (72).

Нетрудно убедиться и в том, что шестнадцать типов личностных структур могут образовывать шестнадцать типов парных отношений между собой, причем все эти отношения определены, эмпирически описаны и получили последовательную теоретическую интерпретацию, которая нас здесь интересует меньше всего. Интересует же нас общий результат этой работы, то, что среди шестнадцати типологических отношений (интертипных отношений) имеются двенадцать симметричных и четыре ассиметричных.

К симметричным относятся отношения: «Дуальные», «Полудуальные», «Зеркальные», «Полной противоположности», «Родственные», «Деловые», «Суперэго», «Конфликтные», «Активизирующие», «Миражные», «Тождественные», «Квазитождественные». К ассиметричным относятся отношения: «Передачика» и «Приемника»; «Ревизии» («Контроля») и «Подревизности», причем, если ты по

отношению к кому-то «Ревизор», то он в отношении к тебе является «Подревизным»; если же ты к кому-то являешься «Приемником», то он по отношению к тебе является «Передачиком». Учитывая необычность, непривычность и некоторую неуклюжесть этой терминологии, я предпочитаю выделять ее в своем тексте прописными буквами, подчеркивая тем самым ее новаторскую задачу и несколько проблематичную адекватность, одновременно и свое желание сконцентрировать на этой гипотезе дополнительное внимание читателя и как бы отделить ее вербальных носителей в общей канве своего анализа и повествования.

Ассиметричные отношения

Именно ассиметричные отношения выводят отношения между типами из состояния парности и являются, по Аугустинавичуте, основой для построения социальных матриц. «Ассиметричные отношения удовлетворяют потребности общества как единого целого. Они способствуют зарождению социальных интересов и образуют коммуникативный механизм социального прогресса, причем гомовертные отношения используют для передачи социального опыта и заказа (что можно назвать и коррекцией активности), а гетеровертные – для контроля за исполнением... Они объединяют людей в обществе, опутывая их невидимыми путями неравноценной информации, привязывая друг к другу чувством долга, социальной ответственности и препятствуя распаду общества (с момента его возникновения) на отдельные семьи.

Человеческая культура распространяется с помощью всех отношений ИМ [информационного метаболизма]. Однако качественно новым в области науки, этики, искусства, философии человечество обогащается лишь благодаря коммуникативному механизму социального прогресса». Человек «является составной частью интегрального интеллекта и, сам того не ведая, выполняет определенный социальный заказ, то есть служит обществу как единому целому – как исполнитель социального заказа, как заказчик и как контроллер по его выполнению. Важно учитывать, что «социальная суть заказа и в том, что непосредственной пользы от его выполнения заказчик не получает. Для того, чтобы стало возможным использование нового, оно должно обойти все кольцо передачи опыта и дойти до заказчика уж с другой стороны. Можно лишь с бóльшим или меньшим удовлетворением наблюдать за судьбой «начатого» дела. Но и это условно, так как зачинателей нет, есть только продолжатели» (73).

Это раскрытие отношений социального заказа («Передачик-Приемник»), а какова сверхзадача у отношений «Ревизор-Подревизный»?

Читаем у Аугустинавичуте: «Отношения социального контроля в механизме социального прогресса исполняют вспомогательную роль. Их функция – держать под контролем индивида, находящегося на следующей ступени в кольце социального прогресса, то есть дополняющего своего перципиента, или – что то же самое – перципиента своего дополняющего или дуала» (74). И как общий вывод: «Отношения передачи опыта и социального заказа – основа психического механизма социального прогресса. Они выполняют две функции: 1) передают накопленный и осмысленный одними типами ИМ опыт другим типам ИМ, 2) формируют социальный заказ, то есть выявляют неудовлетворенные потребности одних типов ИМ для того, чтобы превратить их в социальные интересы для других, корректируя и направляя в определенное русло их активность» (75).

Наш интерес к теории интертипных отношений и социона имеет определенное (и кажется решающее) эмпирическое основание, кроме и помимо уже описанной моей собственной практики психологического тестирования. Речь идет об эмпирии историко-антропологической и историографической, о материале этой книги. Дело в том, что определенные мной системы базовых ценностей нескольких наций (наций-общин) оказалось легко перевести в личностный тип согласно правилам типологии Юнга. И здесь было неожиданно обнаружено то, что основные нации-общины Западной и Восточной

Европы и Средиземноморья имеют типы, в системе интертипных отношений образующие кольцо Ревизии: германцы и греки Ревизуют семитов (арабов, аваров и евреев); те же в свою очередь Ревизуют «арийцев», то есть итальянцев, испанцев, поляков (!), возможно и тюрок, которые в свою очередь, Ревизуют славян, египтян, а также широкую полосу расселения прирейнских и североитальянских народностей, имеющих, по-видимому, этруское происхождение: тосканцев, бургундцев, фламандцев; которые, наконец, Ревизуют германцев и греков. Кольцо Ревизии замкнулось. Французы (кельты) входят в другие кольца Ревизии, из которого удалось обнаружить пока только индейцев и американцев США (!), Ревизующих кельтов.

Не будем останавливаться здесь на этих, мягко говоря, «необычных» идеях, развитие которых станет предметом совсем другой книги (предположительно «Исторической этнологии»), но обратим внимание на то, что эти открытия обратили мое внимание на теорию интертипных отношений и особенно на ее кольца асимметричных отношений. Тогда же мне удалось связать основополагающие интеллигенции в типологические пары «ощущения-чувства», «чувства-интуиции», «интуиции-мышления» и «мышления-ощущения» и увидеть, что между этими парами существуют некие принудительные отношения – созрела гипотеза о том, что интеллигенции мифа, веры, гнозиса, метафизики; эстетики, нравственности, этики, логики; истории, религии, философии, естествознания имеют личностную типологическую структуру, подобную «человеческой» и их отношения также аналогичны интертипным «человеческим». Тем более, что принцип изоморфности разных уровней сознания сейчас все больше привлекает философов и ученых, в том числе в таких «строгих» науках, как семиотика, лингвистика или религиоведение. Эти личностно структурированные интеллигенции естественно проявляются вовне и наблюдаются как действующие, видимо, своими сильными уровнями (первым и вторым), и потому у сенсорно-сенсуальной («ощущение-чувство») интеллигенции мы и видим прежде всего ее сенсорную и чувственную реализацию, не видя всей «личности» целиком.

Общие выводы для нашего исследования

Думаю, что здесь нам следует остановиться и не продолжать дедуцировать из схем новые предположения о поведении разума и его интеллигенций. Напротив, нам следует сузить поле нашей гипотезы до трех (четырех) выводов, имеющих, как мне представляется, определенную эмпирическую основу. Иначе мы обязательно угодим в тупики бесплодных абстракций и навяжем самим себе предуставленный взгляд на живые формы там, где необходима свободная интуиция, внимательное вслушивание в «гармонию сфер».

Даже «напрашивающийся» вывод о том, что кольца Ревизии образуют нации-общины, а кольца Передачи Заказа образуют феномены общечеловеческой интеллектуальной истории (миф, гнозис и т.д.) представляется опасным, когда в стремлении к схематической красоте мы непростительно упростим и «рационализируем» свой предмет. Правда, в дальнейшем это предположение будет «пунктирно», то есть имплицитно и время от времени всплывая на поверхность наших рассуждений, присутствовать в ткани нашего повествования и анализа. Тем более, что для наций-общин Ревизионный характер отношений явился неожиданным следствием из типологического анализа, а для интеллигенций интеллектуальной истории связь лишь дедуцирована из общей логической схемы и «подтверждается» преимущественно эстетическими аргументами.

Эксплицируем же следующие выводы не схематического, а общеметодологического порядка. Во-первых, определим, что интеллигенция в «ощущении-чувстве» влияет (не Ревизует и не Передает), а только влияет, воздействует на интеллигенцию в «чувстве-интуиции» и так по цепочке, иначе говоря, если интеллигенция описана двучленом, то влияющей будет та, которая имеет своим вторым элементом тот, который в подверженной

влиянию интеллигенции стоит первым. Во-вторых, остановимся на том психологическом наполнении, которое мы уже придали нашим интеллигенциям. В-третьих, остановимся на предположении о трех уровнях взаимодействующих интеллигенций: первый или высший уровень образуют четыре сакральные интеллигенции мифа, веры, гнозиса и метафизики; второй, но самый нижний недифференцированный и архаичный, по Юнгу, уровень образуют четыре или восемь ментальных интеллигенций эстетической (двух эстетических), нравственной (двух нравственных), этической (двух этических), логической (двух логических); третий по порядку образования, но средний по уровню своей «сознательности», «разумности», «дифференцированности» уровень образует четыре интеллектуальные интеллигенции: истории (историографии), естествознания, философии, религии.

Таким образом, экскурс в теории Юнга и Аугустинавичуте нам как будто понадобился лишь для того, чтобы обосновать весьма размытую схему «влияний», привлечь ее к объяснению взаимодействия чистых форм и тем самым иметь путеводную нить для прояснения исторических судеб эмпирических форм сознания. На самом же деле мы прежде всего обогатили нашу общую гипотезу огромным количеством фактов, микрогипотез и предположений, которые позволяют нам более уверенно чувствовать себя в хаотичном эмпирическом материале, привлекая для его организации идею изоморфности или подобия, структурной изоморфности человека и его сознания с монадами мифа, религии, естествознания, истории... Схема влияний в этом насыщенном фактологическом континууме станет лишь одной из значимых установок, точек рассмотрения, применяемых гипотетически.

И четвертый вывод, самый проблематичный, но чреватый особым методологическим значением. Может быть это универсальный закон – закон «переворачивания», то есть превращения, например, «сенсорно-чувственного» мифа в «чувственно-сенсорную» историю, при развитии общностной, «трудовой» интеллигенции, определенной нами как интеллектуальная, из сакральной, «дарованной»? А, скорее всего, под лучами благодати священной интеллигенции, но вырастая в почве интеллигенции ментальной. Так, когда из мифа рождается эстетическое сознание, более простое, чем историческое, «переворачивания» не происходит и искусство наследует мифу его сенсорно-чувственную структуру, а когда в муках, на смену мифу (но не к его вытеснению) приходит историческое сознание, то происходит «переворачивание» и появляется чувственно-сенсорная структура.

Этот факт может иметь большое значение еще и потому, что все сакральные формы выстроены в цепочку, замыкающуюся в кольцо – кольцо Передачи Заказа или Ревизии, которое мы более скромно определили как кольцо влияния. Так, вера (чувственно-интуитивная интеллигенция) влияет на гнозис (интуитивно-рассудочную интеллигенцию), гнозис влияет на метафизику (рассудочно-сенсорную интеллигенцию), метафизика влияет на миф (сенсорно-чувственную интеллигенцию), а миф влияет на веру – круг влияний замыкается. То же самое при рассмотрении ментальных (обмирщенных) форм сознания: нравственная интеллигенция влияет на этическую, этическая влияет на логическую, логическая влияет на эстетическую, а эстетическая влияет на нравственную – и вновь круг замкнулся.

В случае же «перевернутых», то есть интеллектуальных обыденных (обмирщенных) интеллигенций движение по часовой стрелке по кольцу влияния меняется на обратное и появляется следующая структура: религия (интуитивно-чувственная интеллигенция), влияет на историю (чувственно-сенсорную интеллигенцию), история влияет на естествознание (сенсорно-рассудочную интеллигенцию), естествознание влияет на религию – круг опять замкнулся, но влияющий и испытывающий влияние здесь поменялись местами против того, что следовало ожидать из подобия и происхождения этих интеллигенций. Так мы видим миф в окружении влияющий на него метафизики и,

напротив, подверженной его влиянию – веры, а историю мы видим в окружении влияющей на нее религии и, напротив, подверженного ее влиянию естествознания.

Как это истолковать? Но ведь как будто действительно миф был сначала рационализирован, а затем и свергнут с мировоззренческих высот именно метафизикой и Кассирер утверждает, что Логос как основополагающий принцип греческой философии (точнее – метафизики) появился на развалинах мифологического мировоззрения. Можно сказать, что мифический Космос не выдержал наступления метафизического Космоса и был сокрушен им как мировоззрение, но остался господствовать в миросозерцательной сфере, пока его и оттуда не потеснили, но потеснила его здесь уже не метафизика, а религия. А вера, зависимая от мифа, что испытывала она? Человек изначально предпочел яблоко мифа завету Господа, то есть предпочел миф вере и чистая вера, до тех пор, пока она во времена Авраама не породила религию, испытывала на себе подавляющее воздействие мифа. Видимо, здесь скрывается драма борьбы религиозного монотеизма с мифологическим политеизмом.

Человек, как правило, предпочитал погружение во время Начала, в бытие Начала прямому общению с Богом, Невидимым. Он предпочитал «вещность» мифа «эссенциальности» Бога, он предпочитал несвободу ритуала и архетипа свободе «задушевной беседы» с Богом, ведь за несвободой ритуала он обретал свободу в эмоциональном хаосе мифической репрезентации, а свобода прямого общения с Богом накладывала на него тяжкое бремя ответственности (какая уж тут свобода разговаривать со Всевышним!), не компенсируемое радостью интуитивного приобщения к истине, к сути и вечному в твоей душе живой. О том, как трудно общаться с Богом и быть любимым Им, мы видим из библейской истории Иова.

А что же происходит в треугольнике истории, зависимой от религии и, наоборот, осуществляющей влияние на зависимое от нее естествознание? Бог веры – это Бог Живой, воспринимаемый чувством, реальный, смотрящий на Себя «здесь» и «сейчас». Бог религии – это Бог умопостигаемый, не абстрактный, а, скажем так, отдаленный, отделенный от человека и от мира даже не далью, а незримой перегородкой, Бог, проникнуть к Которому и лицезреть которого можно только в мистическом акте, и даже не столько через мистический колодец веры, сколько через колодец Cogito. Обратим здесь внимание на то, что философия влияет на религию и потому ее путь, мистический путь эго, может оказаться предпочтительнее религиозного пути благодати. И мы действительно наблюдаем «мистификацию» религии еще со времен Бернара Клервосского и решительное вторжение умозрительного мистицизма в религиозную жизнь Европы в XIV-XV веках.

ВОЗВРАЩЕНИЕ БОГА

Удаление Бога, отмечаемое историками религий во всех культурах на определенной, причем весьма ранней стадии их развития – это и есть развитие религии как таковой из живой веры как таковой. Вот что пишет Элиаде: «Высшие существа небесной структуры постепенно исчезают из культов: они «отдаляются» от человека, уходят в Небо... Мало-помалу их место занимают другие божественные персонажи: мифические предки, божьи матери, животворные боги и т.п. Бог Грозы сохраняет еще небесную структуру, но он уже не Высшее, созидающее существо. Он лишь оплодотворитель Земли, а иногда лишь помощник своей Земле-Матери... Повсюду в первобытных религиях Небесное Высшее существо, кажется, потеряло *религиозную актуальность*; у него нет культа, а мифы показывают нам, как оно все дальше и дальше отдаляется от людей, до тех пор, пока не станет *deus otiosus*. О нем вспоминают, однако, и обращают к нему мольбы как к последней надежде, *если все действия, предпринятые в отношении других богов, богинь, предков или демонов, оказались тщетными*. Как говорят ораоны: «Мы испробовали все, но у нас есть еще Ты, чтобы спасти нас!» (76).

Но удаление Бога было лишь первым событием великой драмы религиозного становления человечества. Бог Живой, Бог веры удалялся в далекие пределы метафизически-мифического Космоса, чтобы вернуться Богом Космоса, то есть Богом религии, вернее, Богом и веры и религии, обогатившим свое символическое содержание, прибавившим к образу Своему еще и подобие, к архетипическому образу еще и символическую иерархию. Оставленный далеким Богом человек начинал испытывать катастрофические последствия этого отдаления, и катастрофы (дело не в природных катастрофах и исторических катаклизмах, а в изменившемся восприятии катастроф, в появлении чувства вины перед Богом) вновь вернули Бога в мир, уже как Живого Бога Космоса.

И все же, дело не в обмирщении самого человека и в его «отдалении от священности», а в закономерном процессе вытеснения веры из мировоззренческого континуума человека метафизированной мифологией. Затем, в процессе космизации веры и создания основ мировой религии (а «настоящая религия» может быть только мировой), Бог веры возвращается как Живой Бог Космоса, *сотворенный Богом веры*. Элиаде фактически подтверждает «процессуальность», «закономерность» этого фундаментального процесса интеллектуальной истории человечества, описывая вслед за своими рассуждениями о вторичных факторах «возвращения», то есть катаклизмов и катастроф, фундаментальные механизмы «превращения»: «Отметим, однако, что даже тогда, когда в религиозной жизни небесные боги более не главенствуют, звездные области, небесная символика, мифы и образы вознесения и т.п. *продолжают занимать центральное место в мифологии священного*. То, что «вверху», «верхнее» продолжает обнаруживать трансцендентное в любой религиозной системе. И если небо не фигурирует более в культе, затеряно где-то в мифологии, оно тем не менее присутствует в религиозной жизни посредством символика. Эта небесная символика пронизывает и поддерживает, в свою очередь, множество обрядов (вознесения, восхождения, посвящения, коронования и т.п.) мифов (о Космическом древе, о Космической горе, о цепи, соединяющей Землю и Небо, и т.п.), легенд (о чудесном полете и т.п.)... Будучи буквально изгнанной из религиозной жизни, небесная священность остается жить в символизме. Религиозный символ продолжает оставаться неким посланцем, даже если он и не осознается более во всей полноте, так как символ адресован человеческому существу в целом, а не только его разуму» (77).

Но Живой Бог Космоса вернулся на землю для того, чтобы стать Богом-в-истории. Библейские пророки впервые *«придали ценность истории*, сумели преодолеть традиционное представление о цикле – представление, которое всему обеспечивает вечное повторение, - и открыли время, текущее в одном направлении... мысль о том, что исторические события имеют какую-то ценность *сами по себе*, в той мере, в какой они определены волею Бога. Этот Бог еврейского народа уже не восточное божество, создатель архетипических жестов, но *личность*, постоянно вмешивающаяся в *историю*». И далее: «Религиозный акт Авраама знаменует собой новое религиозное измерение: Бог открывается как личность, как «полностью отдельное» существование, который приказывает, жалуется, требует – без какого бы то ни было разумного (то есть общего и предвидимого) оправдания – и для которого *все возможно*. Это новое религиозное измерение делает возможной веру в иудео-христианском смысле» (78).

А как проявляется зависимость естествознания по отношению к историческому сознанию? Представляется, что в истории взаимодействия естествознания и историографии в XVIII-XX веках не историческое сознание доминировало над «естественным», а, напротив, естественнонаучное сознание опутало историографию тысячами логических и фактологических нитей позитивизма, фактически господствующего в исторической мысли с конца XIX века и вплоть до наших дней.

Но господство господству рознь. Если господствует зависимая форма, то тошно той и другой стороне. Результат таких взаимоотношений малопродуктивен. И кризис

исторической науки и исторического сознания, кризис исторического жизнеощущения, уход в чистую умозрительность или в схематизм, «виртуализация» истории, сведение ее к тексту, отрицание основ исторической репрезентации – все это и еще многое другое – свидетельствует о всеобщем кризисе, причем не только в истории как науке, но и в естествознании как исторической науке. Кризисная эпоха на дворе, о наступлении которой провозгласил еще в семидесятые годы XIX столетия Фридрих Ницше. Но это не кризис крушения, падения в пропасть. Это кризис страдания, размежевания, разобщения, накопления опыта жизни, опыта плавания без руля и ветрил или с плохим рулем, но без тех же ветрил. Это кризис накопления страдательного опыта жизни, крушения систем, особенно «великих систем», но опыт переживания и осмысливания огромного потока казалось бы недружелюбных фактов, которые становятся гонцами и провозвестниками будущих откровений.

Поэтому господство естествознания над историографией в XX столетии – всего лишь следствие общего кризиса эпохи, интеллектуально принадлежащей, еще с XVI века, естествознанию, эпохи, ставшей его материнским лоном и временем его манифестации, его возвышения и его власти. Конец этой эпохи не только недалек, но и стучится в дверь. Он открывает уже перед нашим поколением дверь в иное время – иное измерение. И здесь история, видимо, будет свободна и, более того, кардинально переменит свои отношения с естествознанием.

Историческое сознание вскоре вступит в законную роль влияющего, доминирующего над сознанием естественнонаучным. И перестройка естественнонаучного трехмерного пространства в четырехмерный пространственно-временной континуум – это одно из явлений подчинения естественнонаучной физики исторической мета-физике. В этом – одна из главных тем нашей книги.

Произойдет это, по-видимому, через создание некоей метафизированной историографии, некоей модели, в которой ньютоновское пространство станет частным случаем исторического четырехмерного пространственно-временного континуума, в котором время прошлого будет обычной пространственной координатой, а пространство будущего будет примерно тем же, чем сейчас считается время, то есть прозрачным пространством невидимых идей, стык же прошлого и будущего, то есть настоящее, станет тем самым частным случаем, описываемым физикой Ньютона. Это уже не будет метафизическое четырехмерье вечности, это будет метафизически историческое пространство-время, пространство бесконечности, фундаментальная модель, в которой «вдруг» многое станет на свои места.

Временно расставаясь с замечательным историком и религиоведом М. Элиаде, хочу повторить его мысль о том, что эмпирическая история и метаистория может быть построена только на основе религиозной точки зрения, но религиозная точка зрения не должна навязываться, определять мысль историка, тем более в «мелочах». Она должна оставаться фоном и некоей скрепляющей общую картину исторического мира материей, а также непременным участником рассуждений о цели и смысле общечеловеческой и национальной истории.

Мы рассмотрели «по Анкерсмиту» метаисторический, органичный для исторического сознания подход, проявивший себя в историзме XIX века и в современном нам зрелом постмодернизме, а также «скользнули» по спекулятивной философии истории, имеющей значительные метафизические (Гегель) или естественнонаучные (Маркс) основания, но в целом ориентирующейся на философское сознание с его эго-центризмом в трансцендентальном субъекте и «естественно-враждебное» историческому сознанию. Мы взглянули (тоже вскользь) и на эпистемологическую философию истории, напрямую ориентированную на методологию естествознания. В процессе этого рассмотрения мы углубили и частично обосновали свои собственные подходы, метаисторические и антропологические.

НЕОКАНТИАНСТВО И НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВО

Аксиология неокантианства

Но мы еще на ourselves с исторической наукой как таковой или же с эпистемологией истории и упустили из виду наиболее авторитетную часть критической философии истории – ее европейский континентальный вариант, представленный наиболее авторитетно неокантианством и неогегельянством последней трети XIX – первой половины XX столетий. Обратимся сначала к нему и лишь затем рассмотрим историческую науку. В анализе этого явления нам придется обратиться к авторитетам неокантианства Генриху Риккерт и Эрнсту Кассиреру. И конечно к нашему «проводнику» Эрнсту Трельчу, стоявшему, как представляется, преимущественно на неогегельянских позициях.

Для Риккерта область философии истории включает в себя три основные дисциплины: логику исторической науки; принципы исторической жизни и философию истории как всеобщую историю. Собственно, логика истории пронизывает собой все три дисциплины, только в первой – это логика «эмпирического исторического познания»; во второй – это логические принципы конструирования самой истории на основе отделения в историческом материале существенного от несущественного; в третьей – это логика самой истории как всемирной истории, логика исторического процесса. Видимо, первую можно определить как гносеологическую и эпистемологическую, вторую как эпистемологическую и онтологическую, третью как метафизическую.

Если мы верно определили сущность этих дисциплин, то напрашивается вывод об эклектичности позиции Риккерта, ведь его гносеология и онтология манифестируют философское сознание; его эпистемология принадлежит естествознанию и историографии и, соответственно, реализуется как знание, добытое в деятельности естественнонаучного или исторического сознания; его метафизика хоть и манифестирует метафизическое сознание, но скорее, отрицательным образом, определяя границы возможного познания. Можно ли их свести воедино в едином методе и мировоззрении?

Вывод об эклектичности риккертовой мысли не будет верным, так как его учение даже на неокантианском «строгом» фоне особенно строго и едино, и манифестирует почти исключительно четкий философский подход. Но его философский подход столь же широк, как и подход Канта и потому уважителен к пограничным для философского сознания религиозному и метафизическому сознаниям. Только историческое сознание здесь в явном проигрыше, но это понятно и «законно», ведь последовательная философия истории, жестко регламентировавшая метафизическую конструкцию или метафизические предпосылки (а мы сейчас убедимся, что это действительно так), не может не регламентировать историографию вопреки ее собственным интенциям, вопреки ее собственной логике и, особенно, онтологии исторического сознания, то есть вопреки его репрезентационным потенциям.

Поэтому следует признать, что учение Риккерта столь же последовательно, как и учение Канта. Но Кант упорядочил на естественнонаучных основаниях зависимую от него философию и навел порядок в философском доме. Риккерт же вторгся с кантианских позиций в невосприимчивую к естественнонаучной и философской структуризации материю историографии. Потому его «критика исторического разума» показала явную ограниченность философских и «естественных» подходов к истории, как таковых, скорее их негативную, чем позитивную ценность, о которой, позитивной ценности, наверное можно говорить только в отношении логики и методологии, да и то в их формальных, теоретических реализациях. Риккерт и сам об этом предупреждает не раз, утверждая, например, что «историческая наука, если мы отвлечемся от логической ценности ее научной цели, имеет дело с ценностями лишь постольку, поскольку объект, понятый индивидуализирующим способом, имеет вообще *какое-нибудь значение* для ценности; ей не нужно, однако, разрешать вопрос о том, какую ценность имеет данный объект:

положительную или отрицательную... Короче говоря, мы должны резко отличать *практическую оценку* от чисто *теоретического отнесения к ценности* (Wertbeziehung)» (80).

Отношение к метафизике здесь «строгое, но доброжелательное». Риккерт так определяет свою метафизическую позицию: «Мы готовы допустить, что предполагая безусловную значимость ценностей, мы выходим из имманентного мира, и, стало быть, вступаем в область трансцендентного, и потому во избежание неясности мы действительно должны в противоположность чисто имманентной философии подчеркнуть признание нами значимости *трансцендентных ценностей*. Но вряд ли имеет смысл, идя дальше, видеть в этих ценностях также и указание на какое-то трансцендентное бытие. Во-первых, одного неопределенного указания еще весьма недостаточно для науки, и, во-вторых, всякая попытка более точного определения трансцендентной реальности либо должна заимствовать материал свой из имманентной реальности, либо ограничиться одними лишь отрицательными суждениями... Для данной дисциплины [философии истории] поэтому вполне достаточно, если она, уяснив себе это, удовольствуется лишь выдвижением системы *ценностей*, обладающих безусловной значимостью и постольку трансцендентных». Он уточняет, опираясь на идеи Канта о долженствовании, «что в данном случае имеются в виду ценности, обладающие сверхисторической, безвременной, безусловной значимостью» в качестве трансцендентных идей, не имеющих, однако, трансцендентного личностного бытия, подобно платоновским идеям.

Правда, этот вопрос еще не представляется ему решенным и он вновь ставит его, желая, видимо, избежать деистских и позитивистских импликаций. Он идет дальше, стараясь метафизически прояснить исторический универсум. Подчиняясь необходимости видеть в ценностях единственную трансцендентную реальность исторического бытия, он разворачивает вопрос о метафизике ценностей в вопрос о том, «не предполагает ли *необходимость* отнесения к безусловным ценностям исторической реальности своего рода всеобъемлющей *связи* между бытием и долженствованием и тем самым известного рода реальности, в которой мы не можем видеть имманентное бытие, может быть – *бытие долженствования* (Sein des Sollens), которая лежит по ту сторону всякой эмпирической действительности?». И тут же отвечает: «Понятие метафизической действительности представляется, по-видимому, в данном случае неизбежным: философия истории, видимо, неизбежно связана с метафизикой, как это было, например, у Гегеля».

И, все же, метафизика как бытие-в-вечности отвергается им в качестве конституирующей историю реальности и признается лишь посредством отрицательного суждения о том, что она есть нечто в качестве основы для безусловно существующих ценностей, но что она такое, об этом, по Риккерту, судить невозможно. Он делает последнюю слабую попытку, – на самом деле просто ложную попытку, призванную усилить аргументы в пользу отрицательного характера его метафизики, – конституировать положительную метафизику: «Но можно, наконец, задать следующий вопрос: нельзя ли временному тоже приписать метафизическую реальность? Или трансцендентное бытие нельзя мыслить иначе, как вне времени? Здесь, по-видимому, открывается все-таки еще одно последнее убежище для тех, кто хочет соединить философию истории с метафизикой. Но только по-видимому: ибо, допуская метафизическую реальность временного, мы тем самым уничтожаем подлинные мотивы метафизического мышления в философии истории. То, что нам единственно только и указывало на трансцендентную сущность мира, было убеждение в трансцендентной значимости ценностей и требование их реальной связи с исторической действительностью. Трансцендентность же ценности означает именно ее *вневременную* значимость, и отсюда лишь вневременная реальность могла бы быть метафизической «носителем» вневременных ценностей».

Но стоит заменить метафизическое бытие-в-вечности на метафизическое бытие-в-бесконечности, то есть представить не метафизическое пространство вне времени, скажем, четырехмерное абсолютное пространство, включающее в себя трехмерное,

подобно тому, как трехмерный объем включает в себя двумерную плоскость, а наше трехмерное бытие во времени, развертывающееся в бесконечность, то есть оставляющее позади себя, в прошлом, некую четырехмерную пространственно-метафизическую матрицу, то возражение Риккерта, столь точное и как будто неотразимое, снимается. В этом случае следует говорить не о приписывании метафизической реальности временному, а о метафизической реальности пространственно-временного (четырехмерного) континуума. Эта метафизическая модель лучше соответствует сущности исторического как такового и может быть использована для построения новой метафизики истории, что мы и попытаемся сделать в дальнейшем.

Итак, мы выяснили отношение Риккертова учения к метафизике. А каково оно к религии и манифестирующему ее религиозному сознанию?

Оно еще более благожелательно, чем к метафизике и он в какой-то степени даже признает ее приоритет перед философией истории в познании исторической материи. Религия является носителем живых сверхценностей, смыслов и значений как предпосылок исторической науки, тогда как философия истории способна прежде всего к упорядочивающей, логической, формообразующей деятельности. «Прежде всего мы, конечно, не будем спорить о том, что у многих историков была *вера*, которая в случае, если бы мы пожелали ее сформулировать абстрактно, несомненно приняла бы метафизический характер, и точно также несомненно, что в значительной степени именно эта вера придавала в их глазах смысл и значение исследованию исторической жизни... Вера, подобная той, которую исповедовал Ранке, безусловно представляет собой важную философскую проблему; ее нельзя просто отклонить указанием на то, что все это не касается науки и не оказывает на нее никакого влияния: последнее верно лишь в том смысле, что вера, как это и сказал Ранке в своем учении об идеях, не насилует частных исторической жизни. В общем она тоже относится к предпосылкам исторической науки».

Правда, философ в нем, видимо, заявляет решительный протест и он быстро «закругляет углы» своего признания. «С другой стороны этим еще не сказано, что важен именно *метафизический* момент, отличающий веру. В качестве историка историку во всяком случае не следует осложнять свою веру научно сформулированной метафизикой, внося последнюю в свои труды».

Разорвать связь религии с метафизикой, чтобы высвободить собственно философскую интенцию для систематизации исторического универсума – вот основная цель Риккерта и он умело ведет свой философский корабль вдоль опасных берегов истории и религиозной метафизики по беспокойному морю своей глубокой философии между рифов и скал позитивизма и историзма. «Если опять-таки обратиться к гегелевской философии истории, то увидим, что там, где дело касается *частностей*, метафизика почти не играет никакой роли. При отграничении и расчленении исторического универсума все сводится в конце концов лишь к понятию свободы как к понятию *ценности* и к убеждению вполне общего свойства, а именно, что мир в самой сущности своей предрасположен уже развиваться к свободе... В общем же плане философия истории Гегеля оперирует исключительно понятиями, взятыми из имманентной исторической жизни и к этой имманентной жизни только и относимыми» (81).

По сути дела здесь заявлено стремление Риккерта продолжить кантианскую традицию разрушения религиозной метафизики и, при «нейтрализации» религиозного сознания в качестве одной из предпосылок «исторической науки», создать новую философскую метафизику истории. Однако то, что получилось, – метафизика истории, состоящая исключительно из отрицательных суждений и жестко подчиненная философскому сознанию, это в общем-то совсем немного, фактически отрицательный результат и очень слабое основание даже для решения задачи систематизации исторического знания, каковая поставлена им: «Неизбежный «недостаток» всякого чисто исторического изображения всеобщей истории вместе с тем указывает нам на задачи *философского* истолкования исторического универсума. В противоположность истории

философия всегда стремится к систематизированию... При этом, правда, она не строит системы общих понятий, как это делает генерализирующая наука, но зато систематическим образом отграничивает и расчленяет исторический универсум... Система ценностей делает возможным систематизирование, а отнесение к системе ценностей позволяет применить индивидуализирующий метод» (82).

Но что такое отнесение к системе ценностей, являющееся, по Риккерт, основой философской и, по сути дела, единственно эффективной систематизации исторического материала? Это, прежде всего, эмпирическая констатация фактов ценности, то есть какого-нибудь значения любого объекта исторической науки, выделенного индивидуализирующим способом. Правда, эта ценность должна быть всеобщей, то есть распространенной среди значительной части людей, а в идеале – общечеловеческой и вечной, то есть обладающей метафизическим статусом. Но степень ее значения историком не оценивается, как не выясняется и содержащаяся в ней оценка, положительная или отрицательная. Поэтому «оценивание» имеет формальный, абстрактный характер. Индивидуализирующий же метод нацелен на понимание исторического предмета, «будь это какая-нибудь личность, народ, эпоха, экономическое или политическое, религиозное или художественное движение» в «его единственности (Einmaligkeit) и никогда не повторяющейся индивидуальности», и изображение его в конечном счете «во всей его целостности (Totalität)» (83).

Наиболее значимый исторический предмет для Риккерта – это всеобщая история, безусловно единственная и никогда не повторяющаяся, а также целостная, но и, кроме того, полностью воплощающая в себе общечеловеческие ценности в их наиболее общем значении. Импликации гегельянства здесь очевидны и свидетельствуют в пользу учения Риккерта, последовательное кантианство которого на материале истории и с целью понимания смысла и цели всеобщей истории неизбежно вывело его на границу с гегельянством. Тем самым, риккерттианство максимально расширило собственную зону, в которой только и могла пребывать критическая философия истории, оставаясь философией, иначе сказать манифестацией зрелого и себя осознающего и контролирующего философского сознания. Такое сознание центрируется трансцендентальным субъектом, но у Риккерта этот трансцендентальный субъект зашифрован в иерархии общечеловеческих ценностей, в культуре как историческом «процессе реализации всеобщих социальных ценностей» (84). И это вновь может быть оценено как необыкновенно тонкая центровка его учения как учения философско-исторического.

Всеобщие ценности и ценностно-культурный процесс в истории направляют внимание историка на широкий круг этически организованного пространства, имеющего не только психологическое, но и семиотическое бытие, не только внутреннее, но и вещное бытие в культурных артефактах, в языке, в семиосфере. И в то же время этот этический круг (ядро) не настолько велик, чтобы отнесение к нему было похоже на указание перстом в небо и чтобы мысль затерялась здесь, тем более, что этический круг жестко центрирован вокруг трансцендентного Cogito (бездонного колодца свободной воли), формирующего вокруг себя трансцендентальный мир и прежде всего это этическое ядро. Более узкая центровка его учения привела бы к его свертыванию в спекулятивной философии Духа (проблема, в которой запуталась философия Дильтея, но не его метаистория), более широкая – поставила бы под сомнение самую манифестацию философского сознания в живом материале истории.

Антипозитивистская установка зрелого неокантианства

Впрочем, Риккерт не случайно уклонился от каких-либо попыток конституировать универсум всемирной истории на основании своей методологии. Он четко определил свое дело, как «дело философа», причем, «критического философа» и отделил его от «дела историка» непроницаемой, хоть и прозрачной, стеной. Причина этого в том, что он

действительно стремился не к конституированию метафизической системы, а хотел подорвать позиции естественнонаучной методологии и естественнонаучного мировоззрения в историографии, то есть нацелил кантианскую методологию практически против нее самой, направил ее к саморазрушению, по крайней мере в области исторического.

Основная задача его была не позитивной, а негативной, не конституирующей и конструирующей, а оппозиционной, критической. Задачей кантовой критики было дисциплинировать философское сознание. Задачей риккертовой мысли стало показать ее «блеск и нищету» на материале истории. Удар был направлен против позитивизма, с шестидесятых годов XIX столетия захватывающего все более прочные позиции в так называемых науках о духе, а с начала XX века вполне подчинившего себе историческую науку и поставившего под сомнение необходимость философии как таковой, по крайней мере в глазах большей части интеллектуальной и подавляющей части властных элит Запада.

Демарш феноменологии, «философии жизни» и религиозной философии был значимым, но его значение плохо просматривалось во время этого демарша и начинает ясно просматриваться только с позиции отдаленного на несколько десятилетий будущего, и чем ближе к концу XX века, тем больше. Но и в конце XX века позитивизм сохранял общее преобладание в широких массах интеллектуальной общественности, мировоззренчески подпитываясь как достижениями, так и кризисами XX века, ибо за ним стоял авторитет прогресса науки и технической цивилизации эпохи.

Неокантианство после Риккерта также постепенно переродилось в позитивистское учение (кластер учений), как и базовое для него понятие культуры стало отражать не философское понятие иерархии ценностей, подобной иерархии Духа, а скорее естественнонаучное понятие языковой, семиотической, артефактной реальности. Да и само понятие «ценности», как и «символа», стало некоей вещью, структурой знаков и четко фиксируемых инстинктивных реакций или фиксировано-смысловых «выражений». Но Риккерт взойшел на вершину и пребывал на высоте, и с высоты своей продуманной и «очищенной от случайного» кантианской позиции он создал цельное критическое учение, направленное против позитивизма, вторым планом которого стала демонстрация бессилия философии и естествознания в решении вопросов о цели и смысле всемирной истории.

Противопоставление им адекватного для истории индивидуализирующего метода методу генерализирующему замечательно точно указало на основные слабости естественнонаучного подхода к истории, который применяется с позиций конструирования исторической реальности путем восхождения от простого к сложному; от частного к общему; от причины – к действию-следствию как к закону, закономерности, законосообразности; с позиций вытеснения ценности и утверждения полной взаимозаменяемости, повторяемости, воспроизводимости процессов, состояний, «атомов», объектов.

Риккерт признавал эффективность генерализирующих методов лишь в частных исторических науках, в качестве «обходных путей» и средств для объяснения исторической причинности. Так, обычная пространственно-временная модель также является подведением под общее понятие, но согласно Риккерту, не прямым путем, а обходным, скажем, для придания наглядности. Развивая свою мысль, он пишет: «Продукты генерализирующего мышления являются для нее [исторической науки] всегда лишь обходными путями и средствами; подобно общим элементам всех вообще исторических понятий, они служат лишь средством для индивидуализированного изображения исторического целого».

В истории не может иметь успеха движение от простого к сложному и от частного к общему просто потому, что «в сравнении с понятиями своих частей понятие общего *целого... богаче содержанием*, чем подчиненные ему экземпляры... Именно потому, что история всегда рассматривает единичное (Einzelnes) в «общем», т.е. как члена некоторого

целого, мы и должны причислять ее к индивидуализирующим наукам, имея в виду ее конечную цель». И далее: «Разбирая понятие исторического *развития*, мы получаем те же результаты. Историческое развитие тоже общо лишь в том смысле, что оно образует собой некоторое целое, обнимающее все свои части». Иначе говоря, складывая части, мы не получим историческое целое. Здесь движение должно идти от целого к частному и, выделяя часть, мы должны продолжать ее видеть в общем, то есть общее во всех смыслах предшествует частям и потому конструирующий метод, столь хорошо освоенный генерализирующими науками, здесь не подходит.

Эти идеи Риккерта коррелируют, например, с идеями «раннего» Анкерсмита о нарративной субстанции. Собственно, эти идеи Анкерсмита – это перевод с ясного языка Риккерта на все еще мутноватый язык постмодернистской метаистории, пытающейся обосновать свою собственную онтологию. Такие «переоткрытия» давно открытого являются нормальным процессом развития и усвоения мысли в новых культурно-исторических контекстах, тем более, что при переводе неизбежно возникают и новые коннотации привычных слов и новые смыслы старых идей.

Причинность как таковую сам Риккерт считает совершенно индифферентной по отношению к основополагающим методологическим различиям, исходя из того, что причинные связи «допускают к себе как генерализирующее, так и индивидуализирующее понимание» и приходит к выводу, что противопоставление «причинного метода» «телеологическому методу» является надуманным. Наличие причинных связей в истории «не отменяет» и возможности телеологических объяснений, например, по Вильгельму Вундту, как воспринимаемых многими людьми, – акторами истории, гетерогонии неких общих целей.

Риккерт подчеркивает, что причинность как таковая, без отнесения к ней дополнительных смысловых нагрузок, превращающих ее в законосообразность, является неотъемлемой частью именно индивидуальной действительности, «ибо кроме индивидуальной эмпирической действительности нет никакой другой действительности». Это значит, что несостоятельны упреки позитивистов «критическим философам» в том, что отрицание ими предлагаемых позитивистами законов, рассматриваемых как каузальные, то есть законосообразно-причинные, является отрицанием причинности в истории как таковой. Это лишь отрицание способности генерализирующих методов к познанию таких законов и, тем более, к «вычислению» и истории на их основе.

На этом основании он отвергает историософские претензии социологии, как науки и дарвинизма, как теории. Но он не раз повторяет, что лишь изучаемое историком «историческое *целое* следует рассматривать всегда с точки зрения его единственности и индивидуальности, а отнюдь не все его *части*» (85). Иначе говоря, историк пишет историю, например, Французской революции как единственную и неповторимую, но привлекает для этого как общие понятия, так и общие модели, социологические, экономические, политологические, использует статистику и т.д. Все эти модели и общие понятия без и вне цели историка дать определенное видение индивидуального события Французской революции не могут создать историю, «нарративную субстанцию», подлинное произведение историографии.

Позднее неокантианство: вместо отнесения к «ценности» – проявление «формы»

Кассирер, по-моему, очень удачно разделил «мышление формами» и «мышление причинами». Рассуждая об истории как сложном и противоречивом процессе «творения культуры», он выделяет «необходимость *анализа становления*, опирающегося главным образом на категорию причины и следствия, а также необходимость *анализа произведения и анализа формы*» (86). Он считает, что риккертово «отнесение к ценности» совершенно недостаточно для понимания истории. «Говорю ли я о «форме» некоторого языка или о некоторой определенной художественной форме, это не имеет отношения к ценности. С установлением таких форм можно *связать* некоторые ценностные суждения, но для

постижения формы как таковой, ее смысла и ее значения они не существенны». Он приходит к выводу, что «противопоставление «общих понятий» естественных наук «индивидуальным понятиям» исторических наук было, очевидно, неудовлетворительным решением проблемы, поскольку такое разделение режет живую ткань понятия» (87).

В защиту Риккерта надо сказать, что его различение генерализующего и индивидуалистического методов достаточно тонко, так как для Риккерта сам генерализующий метод является своего рода «частным случаем» индивидуализирующего. Но неудовлетворенность поздней «критической философской» мысли риккертовым решением достаточно показательна.

Кассирер предлагает такую последовательность анализа культуры в ее истории: от герменевтического анализа произведения (интерпретации символов культуры) – к анализу форм, то есть к теории культуры и ее символам, а затем – к анализу действия прежде всего душевных процессов, предполагающему уже вполне причинные объяснения. Он считает, что вопросы о происхождении языка, мифа и др. приводят к бесплодным спорам и тавтологическим решениям потому, «что проблема причинности ставится на первом месте. Вместо того, чтобы поставить ее по отношению к явлениям *внутри* той или иной формы, его направляют на саму эту форму как замкнутое целое» (88). Правда, «форма» для Кассирера это не то, что «формо-причина» для Аристотеля. Из двух основных свойств формо-причины: целостности и целевой деятельности, Кассирер, верный традициям кантового трансцендентализма и, в общем, позитивистскому духу века, оставляет только первое. Собственно, о том же писал и Риккерт, утверждая, что целое в истории предшествует частям и не сводится к ним.

Новизна же кассиреровой мысли состоит в том, что кроме этической и философской в своей основе «ценности» (трансцендентного аспекта долженствования), Кассирер вводит (или «проносит под полой») фактически трансцендентную «форму», как аспект бытия. Он пишет: «Форма языка – а также искусства, религии и т.д. – как раньше, так и сейчас заключается в «прафеномене» в гетевском значении этого слова. Она «проявляется и существует» и в ней ничего больше объяснить нельзя». Он уточняет: «Раз мы отдали себе в этом отчет, признание в том, что научными способами нельзя разъяснить вопрос *возникновения символических функций*, перестает быть простым агностицизмом, интеллектуальной жертвой, полученной ценой мучений. Это не означает, что достигнута окончательная граница наших знаний. Скорее мы признаем, что не все знания исчерпываются тем, что нам известно о становлении, а включает в себя другой вид познания, имеющий дело не с возникновением, а с чистым состоянием» (89).

Но ведь это важнейшая, основополагающая мысль и нашего исследования! Это мысль о том, что за эмпирическими формами сознания существуют чистые интеллигенции, чистые формы сознания, которые «проявляются». В отличие от Кассирера, мы, правда, предполагаем, что часть этих форм находится в становлении и они не просто «проявляются», а телеологически детерминируют историю на макроуровне истории человечества в «эпохах» и истории наций в их «периодах». Кроме того, мы предполагаем возможность не только функционалистского способа бытования символа, но и полноценно-онтологический способ его бытования. Одним словом, метафизически более прав Аристотель, чем Кассирер. Кроме того, «более правы» Шеллинг и Лосев, а не Кассирер, в вопросе об онтологическом статусе, например, такой основополагающей формы не только культуры, но, прежде всего, сознания, как миф.

Кассирер же, по Лосеву, обеднил учение Шеллинга о мифе, отнеся его к «метафизическим каузальным учениям» и определив, что вместо учения о «теогоническом процессе» должна быть создана «критическая феноменология мифического сознания», где миф толковался бы не как случайное проявление субъективного воображения и «рапсодия восприятий», но как *объективная необходимость*, хотя эта объективность и не должна быть объективно вещной, но *функциональной*» (90).

Кассирер уходит от постановки «последних вопросов» о метафизическом и онтологическом статусе этих форм, полагая, в духе позитивизма его времени, видимо, их «неизвестность» для науки и подводя их лишь к одной единственной метафизической инстанции – к гуссерлевскому обогащенному феноменами *Cogito* или к «думающему, чувствующему, желающему субъекту». Так, рассуждая о «гуманистическом идеале Просвещения» он пишет: «Мы привыкли рассматривать «гуманистический идеал» XVIII столетия в первую очередь в этическом аспекте; стало обычным видеть в нем если не исключительно, то по крайней мере в первую очередь, идеал этический. Однако такой подход вне всяких сомнений слишком узок. Для Винкельмана и Гердера, для Гете и Гумбольдта и даже для Шиллера и Канта непосредственное конкретное значение гуманизма находится в иной области... То, что они ищут под именем гуманизма, находится за пределами форм нравственности. Оно простирается на всякое формотворчество вообще, в какой бы жизненной сфере оно не происходило. В качестве основной черты любого человеческого бытия предстает то обстоятельство, что человек не растворяется в массе внешних впечатлений, а укрощает эту массу, придавая ей определенную *форму*, происходящую в конце концов из него самого, из думающего, чувствующего, желающего субъекта» (91).

Кассирер подчеркивает значение проанализированного здесь гумбольдтовского принципа, который он формулирует как всеохватывающий универсализм, одновременно являющийся и чистейшим индивидуализмом, и который является законом проявления в истории все новых и новых форм, одновременно обогащающих личность и, видимо, ведущих ко все большему соответствию микрокосма личности макрокосму мирового целого. Правда, в духе времени, идеи Кассирера можно понять и в более широком смысле как проявление архетипов бессознательного, но в целом позиция Кассирера, определившая философию и науку более высокой по отношению к мифу формой сознания, не дает ему, как мне представляется, сделать этот и другие важные выводы, неизбежно приводящие к онтологизации этих функциональных форм. «Чтобы утвердить себя по отношению к этой силе [силе мифа] философия и наука... должны сокрушить не только образы и формы, но и сам корень мифа. Этот корень заключается ни в чем ином, как в эмоциональном восприятии» или же в материи мифической репрезентации как таковой.

Сам словарь «утвердить», «сокрушить», «корень» не оставляет надежд в отношении намерений философа, который следует викианской традиции «*verum-factum*»: «Что человек может в самом деле постигать, так это не сущности вещей, которые никогда не будут им поняты исчерпывающе, но структуру и особенности его произведений» (92). Правда, червь сомнения гложет его и смягчает его категоричность: «Гегель различал три области духа: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. Явления субъективного духа изучает психология, объективный дух дается нам лишь в своей истории, а сущность абсолютного духа раскрывается в метафизике. Представляется, что эта триада охватывает все содержание культуры, все ее единичные формы и единичные обстоятельства... Здесь, скорее, мы должны сделать еще один шаг назад. Уже в *самом ощущении* выявляется аспект, который в своем последующем развитии приводит к такому различию. Необходимо проникнуть в этот основной и самый древний слой познания, чтобы найти в нем архимедову точку опоры... Здесь мы, в определенном смысле, сможем указать на границы чистой логики» (93).

Но, по всей видимости таковой архимедовой точкой опоры для Кассирера может служить только *Cogito*. Иного из его рассуждений и его учения, взятого целиком, не видно. Философия, по Кассиреру, по отношению к солипсизму «вынуждена аппелировать к тому «здравому смыслу», который она привыкла держать в узде», но в конце концов она натолкнется на «нечто, что можно только «показать», но не «доказать». И дальше, как важнейшее признание и одновременно вывод: «Даже «*Cogito ergo sum*», как все время подчеркивал Декарт, не есть логическое заключение, *argumentum in forma*, но чистая

интуиция. Мы не можем оставлять рефлексию одну господствовать в области подлинных фундаментальных проблем, мы должны найти другие, более первичные источники познания. Зато мы можем потребовать, чтобы феномены, ярко освещенные рефлексией, являли нам не внутреннее противоречие, а согласие» (94).

Функционализм Кассирера коренится в эго-центристской позиции чистой философии, он основывается на логике взаимосвязи целого в его непротиворечивости, а это и есть отличие функционалистской логики от «вещной», обязательно требующей привязки феноменов к вещам. Но достаточно ли этого для действительного понимания истории и культуры? Кассирер, как и Кант, считает, что достаточно. По Кассиреру сам язык способен связать мысль в системное единство и создавать культуру как коллективную цельность, не зависящую от каких-то там отношений. «Каждая мысль должна иметь пробу языка, и даже сила и глубина чувства проявляются и оправдывают себя только в своем выражении. У каждого из нас был опыт того, как в той «несформулированной» мысли, каковой является сон, он был способен на удивительные догадки. Решение сложнейшей задачи дается нам играючи. Но в момент пробуждения все это исчезает; необходимость схватить словами свое приобретение позволяет увидеть его призрачность и ничтожность». Иными словами, язык является не только путем от себя («истина изреченная есть ложь»), но и к себе, к Я-сознанию, причем, в языковой деятельности человек проходит двойной путь синтеза и анализа, и, что интересно, «в монологе преобладает функция *раздвоения*, а в диалоге – функция *воссоединения*» (95).

Таким образом, как-то так получается, что язык объединяет людей в культуру и заставляет их мыслить, одновременно универсализируя и индивидуализируя, и этот механизм *функционирует* сам по себе, без гипотез о трансцендентных личностях, носителей «целевой деятельности» во всемирном и общекультурном масштабе. И действительно язык – вот он, человек, который мыслит и говорит – вот он, и все происходит *естественно*. Форма, по Кассиреру, есть естественное и неотъемлемое свойство мироздания и качество бытия. Иначе говоря, Аристотель, отвергнутый в XVII-XVIII столетиях вместе со средневековой схоластикой, и, как казалось, окончательно «приговоренный» позитивизмом и дарвинизмом, вновь возвращается в мировоззренческий континуум культурного европейца. Кассирер – один из участников этого интеллектуального процесса. Но здесь же и процесс реабилитации метафизики и мифа как форм чистого и эмпирического сознания.

Кассирер выбрал жесткую критическую позицию по отношению к мифу, рассматривая его как, во-первых, несовершенную форму мысли, так как наука и философия предложили более высокие формы мысли; во-вторых и в-третьих, как несовершенную форму созерцания и диалектики, так как, по Лосеву, для Кассирера искусство – это «венец и диалектическое завершение мифической и религиозной стихии» (96); в-четвертых, как несовершенную форму жизни с ее ритуализмом, магией и остановившимся временем вечности, так как и здесь современное историческое сознание дает несравнимо более четкую и адекватную картину. Метафизика же Кассирера сокрытая, «теневая». Это аристотелизм без аристотелевого субъекта «целевой деятельности». Это скрытая аристотелева метафизика, которая утвердила двойной путь развития сознания, – путь снизу и путь сверху. Именно ее традиционно придерживались «великие непонятые» XVIII века (недопонятые в самом существенном своих учений): Лейбниц, Вико и Гердер.

Аристотель предполагал развитие питающей (растительной) души в ощущающую (животную) душу, но вот мыслящая душа «спускается в мир жизни извне», от божественной мыслящей силы (Нуса). Аристотель проследил путь естественного развития от восприятия – к памяти – к воображению – к мышлению в понятиях, но дальнейший шаг вверх к действенному интеллекту невозможен. Действенный интеллект спускается «сверху» и проявляется «скачком», «чудом». У Кассирера же формы языка и культуры просто есть. Они проявляются как безличные формы, но тоже «сверху» или «извне». И это

признание, между прочим, приводит его к важному для нашего исследования признанию ограниченности дарвинизма, как универсального пути восхождения снизу, без необходимости встречного движения сверху вниз. Он пишет: «В каком-то месте и здесь [в теории культуры] нам приходится признать нечто новое, что достижимо только «скачком». «Теорией мутаций, – как описал свое учение Хуго Де Фриз, – я называю утверждение о том, что свойства организмов складываются из строго отделенных друг от друга единиц... Следовательно, новый вид появляется сразу и возникает из предыдущих без заметной подготовки, без переходов». Таким образом, переход от природы к «культуре», рассмотренный под *таким* углом зрения не задает нам новую загадку. Он лишь подтверждает то... что любое настоящее развитие по сути дела всегда является переходом, который хотя и можно выявить, но нельзя дальше объяснить на основе причинно-следственных рассуждений» (97).

Эта мысль, по-моему, позволяет рассматривать историю, как некую темпоральную форму, как пространственно-временную (четырёхмерную) матрицу, которая проявляется в настоящем и фиксируется. Можно и просто утверждать, что история – это скачок, формопроявление «сверху». В этом случае историю можно мыслить и с позиции биологии. Это будет не медленная поступь дарвиновской эволюции «снизу», а скачок, революция, занимающая по меркам эволюции «ничтожные» двенадцать тысяч лет. Этот алгоритм положен в основу нашей гипотезы об истории наций и интеллектуальной истории человечества в шестидневные эоны творения.

Скрытая метафизика Кассирера очевидна и очевидны издержки, которые повлекло за собой «теневое положение» метафизики в его учении. Они привели к некритическим утверждениям о более высоком статусе философии, науки, искусства и истории по сравнению с мифом, религией и самой метафизикой. Иначе говоря, сакральные формы («религия» у Кассирера, по-видимому, смешивается с тем, что я определил как «вера»), «спускающиеся» в мир сверху, у него являются, видимо, просто не вполне удачными формами, как бы эскизами. Язык же у него метафизируется совершенно особым образом, видимо, оставаясь некоей формой форм, заставляющей человека мыслить и мыслить все лучше, черпая уже в откровенно метафизических глубинах *Cogito* все более высокие формы. Отсюда его восторженное отношение к создателю «философии языка» В. фон Гумбольдту и принципу его философии, согласно которому максимизация универсализма одновременно является и максимизацией индивидуализма.

А как же решен им спор «каузалистов» и «телеологистов»? Кассирер считал односторонним утверждение Виндельбанда и Риккерта о необходимости замены причинного рассмотрения исторических феноменов отнесением их к ценностям, исторического бытия – к этическому долженствованию. Он считал необходимым дополнить ценностное рассмотрение изучением того, как в истории культуры проявляются некие символические формы, чей онтологический статус неопределим, но феноменологический хорошо поддается функциональному методу. Внутри таких форм становится возможным, по Кассиреру, и причинный анализ. Сами же формы можно «усмотреть» через герменевтические процедуры или «анализ произведений» культуры. По сути дела он обосновывает путь от интерпретации, стремящейся к выявлению фундаментальных «прафеноменов», к объяснению исторических феноменов на основе анализа поведения и детерминирующих его душевных процессов.

И эта мысль Кассирера выводит нас на необходимость дополнительного обоснования нашего собственного подхода в анализе ключевого и основополагающего характера герменевтических усилий по осмыслению символических форм в произведениях исходной для исторического сознания мысли, заключенной в первых мифах книги Бытия и, например, в платоновом «Пире». Путь от анализа этих произведений к усмотрению универсальных форм Истории и переживанию ее образов, и только затем к причинному анализу действий людей и народов – этот путь «сверху» не

менее важен, чем путь восхождения от исторической репрезентации к объяснению, доказательству и интерпретации, идущей от самих основ *Sensation*.

Отнесение к ценности программирует не историю бытия, как библейского мифа, а всего лишь историю долженствования, но и это немало. Кроме того, отнесение к ценности имеет еще один важный аспект, на который указывал К.Г. Юнг, а именно «психологические явления в их целостности невозможно постичь с помощью интеллекта, ибо в их состав входят не только *значения*, но и *ценности*, а последние зависят от интенсивности сопутствующего эмоционального чувственного тона... а чувственная ценность служит весьма важным критерием, без которого психология не может обойтись, поскольку она в большей мере определяет, какую роль будет играть данное содержание в психической экономии. Я хочу сказать, что аффективная ценность определяет меру интенсивности представления, а интенсивность, в свою очередь, определяет энергетическое напряжение данного представления, его действенный потенциал» (98). И, хотя Юнг ведет речь о субъективных ценностях, а не ценностях объективных, основанных на «всеобщем согласии» (моральных, эстетических и религиозных) сам факт эмоциональной интенсивности в качестве критерия ценности и именно чувственный прежде всего характер ценности указывает верный путь к исторической репрезентации, в которой чувственный элемент является первым и основным.

Та же историческая ностальгия является очень сильным чувством, способным на долгое время определить поведение и жизнечувствование-жизнеощущение человека. Оно способно побудить его к принятию неожиданных для окружающих и кардинальных решений или стать, как у Гете или Мишле, долговременным энергетическим и телеологическим фактором их творчества. Другой вопрос, что Виндельбанд и Риккерт предполагают видеть в отнесении к ценности не столько субъективный фактор мотивации, сколько объективную иерархию, основанную на этических и «охватных» критериях, но в целом выделение ими «фактора ценности» оказало на гуманитарную мысль XX столетия действие, сравнимое с действием весьма ограниченного круга других ключевых «идей-имен» и «идей-переименований» как то «культуры» (вместо «духа» и отчасти «разума»), как то «поле» в физике (вместо «эфира»), проникшее и в гуманитарные науки и успешно заменившие «идеями отношения» «идею субстанции»; «экзистенция»; «структура»; «бессознательное»; «харизма»; «стиль»; «информация» и т.д.

Критика Трельча – гегельянец против неокантианца

Но вернемся к ясной, глубокой и строгой риккертской мысли, еще не исчерпанной нами.

Генерализирующий метод, по Риккерту, нацеленный на повторяемость и воспроизводимость, фактически обезличивает и обесценивает свой объект, отнимая ценность у части и передавая ее целому. Индивидуализирующий метод сохраняет ценность любого предмета, рассматривая его не как часть, а как целое, как тотальность. В генерализирующих науках существенное начинает совпадать с общим как таковым и если этот подход возобладает и в исторической науке или даже только в конкретном историописании какого-нибудь историка, то мы получим примерно то, что получили, например, в позитивистской версии исторического материализма – полную релятивизацию всего, что имеет и не имеет отношения к «по-настоящему» абсолютной ценности будущего бесклассового общества и процесса классовой борьбы на пути к такому обществу.

В теории исторического материализма так и получилось, причем, именно логическим, а потому «безупречным» путем. В жизни, к счастью, получилось сложнее... Ленинская интерпретация марксизма и до этого тяготевшего к позитивистки упрощенному видению исторической реальности как полю действия безликих сил, отбросила прочь встроенные в него балансиры утонченного гегельянства, ориентированного на историю как на этическое царство свободы и дала по сути чисто

позитивистский вариант рационального марксизма, компенсировав его, ставший механическим, рационализм теневой идеей русского Царства и квази-религиозной апокалиптики. Риккерт почувствовал опасность в радикально настроенных русских студентах. Удар его философской логики был направлен им в самую сердцевину происходящего катастрофического процесса перерождения марксизма в ленинизм с потерей симпатичной Риккерту гегелевской оболочки и приобретением новой, исключительно позитивистской оболочки и частичным перерождением самого ядра. Правда, сам Риккерт подчеркивал, что он оспаривает Маркса и Энгельса «не из политических, но из чисто логических соображений» (99). А дело было в 1907 году, в год подготовки к изданию на русском языке его «Философии истории»...

Законы в истории, поняты позитивистски, по Риккерту, невозможны. Он доказывает, что философия истории как учение о принципах исторической жизни «должна быть не философией объекта какого-нибудь специального исторического исследования, но философией объекта всемирной истории; вместе с тем она должна устанавливать принцип исторического универсума. Под историческим универсумом, однако, как бы ни было неопределенно это понятие, следует во всяком случае понимать наиболее обширное историческое *целое*, какое только возможно мыслить, а следовательно, нечто такое, что по своему понятию уже является чем-то *единичным* и индивидуальным, причем объекты специальных исторических исследований должны быть индивидуальными *членами* этого целого. Кроме того, принцип истории должен быть вместе с тем принципом *единства* этого универсума. Уже из одного этого следует, что наука, формулирующая законы и вместе с тем желающая быть учением о принципах истории, не только стоит перед большими или меньшими трудностями, но что она *логически* невозможна... Поэтому, какой бы ценностью не обладала сама по себе социология как наука, формирующая законы, она может, правда, доставлять истории вспомогательные понятия для исследования ею причинных связей, но она совсем не может заменить философию истории» (100).

Фактически Риккерт здесь конкретизирует и развертывает свое положение о том, что всякое целое, «с которым имеет дело история, *богаче содержанием*» своих частей, но части, в свою очередь, тоже являются индивидуальным целым (членом), которое имеет свои части, и отношение единства общего целого и его частей, и, вообще, целого и частей, являются отношениями членства, причем с убывающим по мере дробления содержанием, которое невозможно восстановить, идя обратным путем, от части к целому. Эту же мысль находим у Анкерсмита как одно из основных положений постмодернизма, который, кстати, отказывает в историографической реальности не только социологии (как Риккерт), но и современной социальной истории, имеющей те же основания, что и социология.

Но почему в истории общее богаче содержанием, чем его части? На чем основано это утверждение? Риккерт отвечает, что дело здесь в том, что в истории реализуются «закон развития» и «закон прогресса». Но «прогресс и регресс суть *понятия ценности*, точнее говоря, понятия о возрастании либо уменьшении ценности, и поэтому о прогрессе можно говорить лишь тогда, когда уже предварительно имеется *критерий ценности* (Westmasstab)». Развитие же «означает всегда возникновение чего-то *нового*, того, что в своей индивидуальности нигде еще не было. Понятие же критерия ценности, как понятие того, что *должно* быть, ни в коем случае не может совпадать с понятием закона, содержащим в себе то, что повсюду и всегда *есть* или *неизбежно* будет и чего требовать поэтому не имеет никакого смысла».

Иначе говоря, закон прогресса не является законом в позитивистском смысле слова и Конт в своем законе трех стадий совместил «в одном понятии естественный закон, закон развития и закон прогресса», ибо видел в выведенном им естественном (естественнонаучном) законе трех стадий одновременно и формулу исторического прогресса. Но в том то и дело, что «закон» Конта на самом деле является «*формулой ценности*» и «позитивное» для него имеет значение должного, того, «что должно быть,

значение абсолютного идеала» (101). Таким образом, Конт, под видом позитивистской метафизики истории, предложил один из вариантов философии истории, основанный на идее прогресса и смешении понятий. Поэтому век его системы не был долговечным, но позитивистский идеал для истории оказался гораздо более живучим и, например, в марксизме он оказал гораздо более продолжительное и обширное воздействие на умы.

Ответ на вопрос о невозможности генерализующего закона в истории может быть основан на представлении о самовозрастающей ценности в истории, становящейся все более крупным целым «общим», и на невозможности редукции сущности от одной индивидуальности к другой, и на коренном отличии отнесения к ценности и долженствования от подведения под естественный закон, по которому что-то «всегда *есть* или неизбежно будет».

Правда, Э. Трельч подвергает Риккерта суровой критике именно за то, что в его теории «отсутствует всякое динамическое понятие развития». Он пишет: «Для понятия развития эмпирической истории у Риккерта имеется только кантовское понятие причинности. Расширение последнего до понятия индивидуальной причинности не вносит изменений в существо дела и не заслуживает здесь дальнейшего рассмотрения. Вследствие всего этого Риккерт не приходит ни к какой универсальной истории, а ставит, в сущности, как и все кантовцы, перед историей лишь идеал или систему абсолютных ценностей. Причина этого лежит в отсутствии всякого динамического понятия развития. Наоборот, Ранке знает совершенно иное понятие развития, которое может вести от эмпирического единичного развития к историко-философскому общему развитию, потому что он интуитивно схватывает в исторических фактах проходящую через каждое отдельное историческое образование внутреннюю динамику исторической жизни. Риккерт принял теорию индивидуального, свойственную романтике, отсюда плодотворность его понятия предмета. Но он отринул ее идею развития, отсюда бесплодие его представлений об историческом становлении. Самое главное этим сказано» (102).

Но каковы идеи самого Трельча о сущности понятий исторического развития и прогресса, если «ценностный прогресс» Риккерта представляется ему неприемлемым? Трельч утверждает, что «понятие исторического развития надо резко отличать от существующего в философии истории понятия прогресса и естественнонаучного понятия эволюции. Первое – секуляризованная христианская эсхатология, идея универсальной, достигаемой всем человечеством конечной цели, которая перемещена из сферы чудес и трансцендентности в сферу естественного объяснения и имманентности. Эта идея вообще постижима только в вере и только в периоды подъема. В отличие от нее понятие исторического развития есть просто движение и течение истории сами по себе, относящиеся ко всем так называемым состояниям. Оно всегда относится только к отдельным отрезкам истории и неспособно свести эти отрезки, совершенно различные, отчасти следующие друг за другом, к общему развитию».

Кроме того, Трельч настаивает и на отделении понятия исторического развития от «понятия эволюции, получившего благодаря Спенсеру значение технического термина, который исходит из сложности природных каузальных рядов и ведет от агрегации к дезагрегационным моментам. Однако здесь отсутствует именно характеризующая историю мысль о живом органическом слиянии и инстинктивной непрерывности смысла, мысли, которая все пронизывает и создает, в которой благодаря памяти ежеминутно могут быть творчески соединены прошлое и настоящее». Трельч не против того, чтобы приписать «биологическим системам организующую идею», но считает, что понятие исторического развития «не нуждается в таких толкованиях и подспорье, а созерцается в своем смысле и содержании как жизненное и структурное единство» (103).

Именно в историческом видении он видит сущность самой истории и ее постижения. Это обоснование особого характера исторической репрезентации и ее фундаментального, «бесконечностного» характера. Но это совсем не мешает тому, чтобы признать

существование прогрессивных и эволюционных рядов, «связывающих» репрезентированные «в́дением» «так называемые состояния». Трельч и сам признает это, говоря о прогрессе как о «секуляризированной христианской эсхатологии», которая «постижима только в вере» и об эволюции как «необходимой телесной связи», необходимость которой может быть признана.

Почему так сильно его неприятие риккертова «непонимания» исторического развития, и идеи прогресса как «прогресса ценностей»? Видимо, основной порок рассуждений Риккерта он видит в том, что тот ведет свое обоснование не с действительного, реального фундамента исторического познания, то есть с репрезентации или дильтеева «переживания», по Трельчу, «исторического в́дения» («созерцания»), а с его среднего члена, с нижних этажей «выражения» в дильтеевой триаде «переживания-выражения-понимания». И в этом Трельч совершенно прав: риккертовский логицизм неизбежно душит историческую мысль, если его использовать не как специфическое оружие для споров с позитивистами, а основывать на нем методологию исторического исследования.

Отсюда общая критическая, едва не саркастическая оценка, которую он дал учению Риккерта в историческом обзоре неокантианства: «У историков Риккерт имел большой успех. Он не мог оказать на них положительного влияния, так как он, в сущности лишь внес логическую ясность в фактически существующую науку, хотя и этот результат в большей степени соответствует виндельбандовским элементам его учения, чем его собственным, риккертским. Он мастерски справился также с задачей созидания «предмета истории», если не обращать внимания на уничтожение им созерцания. Но последнее обстоятельство весьма мало беспокоит историков, поскольку практически его нельзя уничтожить, беспокоит их так же мало и бесплодие Риккерта в отношении понятия и его чуждая историкам система ценностей... Самые ярые его поклонники восприняли его систему вообще как союзника в из затруднительном положении по отношению Лампрехту и социологии, а дальнейшие его положения вообще или не были поняты, или не приняты во внимание» (104).

А вот, по-моему, самый тонкий аргумент, ставящий под сомнение саму попытку Риккерта наложить на историю иерархию ценностей и, тем самым, сделать ее мыслимой. Рассуждая о «телеологии объективно конструируемого» и «телеологии воли», Трельч утверждает, что «телеология первого типа доступна только божественному знанию, если единство общего процесса вообще существует и подлинная вечная цель не состоит в завершении развития индивидов; внутренняя история этого развития известна историку лишь в самой незначительной части в нескольких проявлениях, для Бога же она, вероятно, составляет подлинный смысл целого... Телеология же второго типа есть доступная людям и требующая решения проблема, причем выступающая в своей концентрированности каждый данный момент то тут, то там» (105).

Это значит, что никакая логическая иерархия, в том числе ценностная, охватывающая историю в ее цели и смысле, построена быть не может. Трельч уточняет свою мысль, направляя ее прежде всего против риккертовой этической ценностной иерархии. Он пишет: «История и философия истории занимаются большими коллективными образованиями и должны черпать свои понятия из их индивидуальности, а не из общезначимости императивной сферы морального в узком смысле. Это моральное в своем завершении и в каждом своем личном объединении с культурным – вопрос личной этики и в своем фактическом состоянии историку неизвестно. Оно стоит перед лицом Бога, меряющего иной мерой, чем историк и философ культуры, и в Его в́дении цель и смысл истории находится не в длинных и широких, заполненных страхами и кощунствами образованиях культуры, а в совершенствовании индивидов» (106).

Иначе сказать, есть вопросы этические, связанные с обустройством жизни и есть вопросы нравственные, направленные к Богу и к жизни вечной. То, что можно схватить, императивизировать и иерархизировать в ценностной структуре, Трельч называет

«императивной сферой морального в узком смысле», а мы – сферой этики. То, что Трельч определяет «вопросом личной этики», стоящим «перед лицом Бога», мы определили как сферу нравственного. Этические ценности, по Трельчу, мало что дают в понимании истории, но ценности нравственные, подчиненные в конечном итоге телеологии «совершенствования индивидов», могут быть поняты лишь частично и размыто, в «вѣдении» и «созерцании».

Наша новация состоит в том, чтобы все-таки поставить перед собой задачу понять религиозные и нравственные ценности в их связи с антропологией, с развитием человеческого сознания, и понять их через новую интерпретационную технику в отношении «божественного сообщения», содержащегося в мифах Книги Бытия. Но здесь мы только на подступах к этой теме, развернуть которую попытаемся в следующей книге, пространным введением к которой является эта.

Риккертство как совершенная критическая форма

Риккерт проявляет и разоблачает еще одну позитивистскую подмену. Такая подмена является одной из существенных импликаций марксистского «исторического материализма» и выражена в знаменитой формуле Маркса, смысл которой в том, что человеку, прежде чем мыслить, надо утолить голод (ср. Фейербах, повторивший Молюшотта: человек есть то, что он ест). Отсюда выводится весьма энергичная «философия» здравого смысла. Риккерт, рассматривая подобные утверждения, которые и ныне закладывают в основание своих систем помельчавшие, правда, «философы» здравого смысла социалистической, консервативной и националистической ориентаций, соглашается с тем, что «например, солнечная теплота есть фактор, без которого немыслимо ни одно историческое событие; и точно так же если бы люди не обладали речью как орудием взаимного понимания, то вся история протекла бы иначе, чем она протекала на самом деле, и более того, вообще не было бы никакой культуры. Но все же на этом основании общие понятия «солнечная теплота» или «взаимное понимание при помощи речи» совсем, конечно, не являются «историческими принципами». Именно обусловленная общность лишает их исторического интереса... Отметим только, что генерализирующие специальные науки могут помочь историку лишь там, где речь идет об одних лишь более или менее постоянных факторах исторической жизни, но что на целый ряд вопросов, касающихся общей сущности (Wesen) исторической жизни, они вообще не могут дать никакого ответа. К вопросам последнего рода и относятся большей частью те вопросы, которые обычно причисляются к философско-историческим» (107).

Можно сделать вывод, что Риккерт пытался бить не только по научной надстройке, но и по ментальному фундаменту позитивизма и этот демарш Риккерта был направлен прежде всего против уже явно обозначившегося основного врага исторического сознания, с которым в XX столетии ему пришлось выдержать тяжелую, изнурительную борьбу за право быть свободным и развиваться. Но это был всего лишь демарш, только критика, причем философская и неизбежно негативная критика, не несущая, в отличие от кантовой критики чистого разума, конструирующего, положительного, «утвердительного» содержания, которое было бы возможно либо с религиозных, контролирующих историческую интеллигенцию позиций, либо с органичных для историографии собственно исторических или мифо-исторических позиций.

Критика позитивизма в исторической науке велась с позиции ценностей и культуры как воплощения вечных, вневременных, трансцендентных ценностей. Но таковые ведь и были, при солидарности Риккерта с Кантом в отношении метафизики, как дела преодоленного, ценностями чистого разума в его критическом самосознании. «Лишь найдя ценности с вневременной значимостью, мы сможем отнести к ним всю массу эмпирически констатируемых культурных ценностей, возникших в течение исторического развития и попытаться, систематизировав их, вместе с тем критически отнести к ним. Лишь в этом случае, следовательно, если возможно найти *сверхисторические ценности*,

представляется возможной так же и философия истории как особая наука о принципах исторического универсума, а тем самым так же и истолкование смысла всеобщей истории. Размышление же о сверхисторических ценностях не относится уже более к области специальной науки, какой является философия истории, оно теснейшим образом связано с построением системы философии вообще» (108).

Итак, круг замкнулся. Виндельбанд и Риккерт обосновали действительно эффективные и адекватные материалу истории методы организации исторического знания в индивидуализирующем методе, конституированном в оппозиции генерализирующему методу естествознания и в методе отнесения исторических индивидуальностей к ценностям. Противопоставление позитивизму здесь обозначено четко, а, напротив того, историография дышит под сенью этой методологии легко и свободно. Но затем начинается логицистское сужение: ценности выстраиваются в иерархию и именно философское сознание выстраивает их, исходя из собственных сверхценностей и интенций. Риккерт, в отличие от Виндельбанда, не настаивает на том, что самой главной сверхценностью должен быть кантов и гегелев принцип свободы как этически организованной воли, хотя и относится к этому принципу с явной симпатией. Однако он предполагает, что таковая главная сверхценность должна иметь бытие и быть абстрактной. Имплицитно здесь следует видеть явное указание именно на этическую сверхценность, тем более, что для нее он определяет метафизическое «бытие долженствования». Риккерт создал апологию философии в истории, историю как самоманифестацию трансцендентального эго, но, в отличие от Гегеля, он остановился на пороге критической философии истории, и постарался полностью проявить, а на самом деле, и помимо его воли, исчерпать ее возможности.

Дальнейшее развитие показало, что отсутствие новых метафизических идей развернуло неокантианскую, да и неогегельянскую мысль от вопросов поиска этих сверхценностей на ранее более-менее второстепенные методологические и логические вопросы исторического исследования, на исследование культуры, но не как духа и даже не как психологических сущностей, а как неких вещей: языка, текстов, мифов, символов, понятых как тексты или как смысловые структуры. Правда, Кассирер от умеренно платонизирующего кантианства обратился к трансцендентализированному аристотелизму, в котором «форма» вновь получила высший философский статус, тем самым фактически освободив критическую мысль от слишком строгой привязки к кантианской «форме форм» – *Cogito* и от строгого предписания ранних неокантианцев искать сверхсмыслы и сверхценности истории и культуры исключительно в этическом ядре эго-сознания.

Риккерт все же указал правильный путь для историософского поиска. Это путь поиска сверхценностей и сверхсмыслов, манифестируемых в истории. И он справедливо посчитал неудовлетворительным не только гегелевский философско-метафизический синтез, но и отверг августиновскую религиозную метафизику истории. Рассуждая чисто теоретически (в порядке «долженствования») ему можно было бы сделать еще шаг назад, к истокам религиозной метафизики истории, посмотреть на ее библейские основания, чтобы получше рассмотреть в мифах и одновременно религиозно-метафизических конструкциях Священной истории (прежде всего в книге Бытия, Евангелиях и Апокалипсисе) новые смыслы и новые формы тех самых сверхценностей истории. Конечно, для этого необходима была смена философской, эго-центристской позиции, на иную, органичную самой истории, событие-центрированную позицию и адекватные ей средства репрезентации. Об этом мы будем говорить дальше.

Риккерт хорошо осознает, что его дело – это «дело философа» и предоставляет историкам и психологам возможность совершить и свое «дело». Он подчеркивает, что его цель выяснить именно и только логическую структуру исторического метода, а не какую иную, например, психологическую. Если применить здесь дильтеев подход «переживания-выражения-понимания», то, видимо, можно констатировать, что Риккерт начинает свой анализ со среднего члена этой формулы, то есть с «выражения». Он говорит

о «переживании» только как о психологической предпосылке действительно ценного для истории отнесения пережитого факта ко всеобщим ценностям. В другом месте он, правда, уточняет, что дело философии истории, поскольку оно касается не методологии и принципов, а самого материала истории, это прежде всего всеобщая история в ее цельности и тем самым уходит из-под обвинения в недооценке «переживания». Дильтеев же взгляд и метод исходят прежде всего из «переживания» не как простой психологической предпосылки, а как некоей тотальности, в которой содержатся и все последующие акты исторического исследования, развертывающиеся из «переживания».

Другими словами, дильтеев метод делает упор на акт репрезентации, эстетический, или как мы уточнили, мифический в своей основе, и тем нащупывает действительную основу исторического метода. Риккерт, отмахиваясь от репрезентации как таковой, методологически не придавая ей особого значения, начинает свой путь с операции интерпретации, но в силу отсутствия должной, подлинно исторической основы, его интерпретация неизбежно ищет и находит основу в собственно философской и этической интенции и в самопознании как таковом. На помощь призывается психология и Риккерт здесь признает достижения Дильтея в создании основ описательной психологии, в то время как объяснительную он, вслед за Дильтеем, отвергает. И это понятно, ведь объяснительная психология строится на естественнонаучной методологии, против которой направлена философская рефлексия Риккерта.

Но что он понимает под психологией и какие задачи ставит перед ней? Те же самые, что и перед философией, – создать иерархию ценностей. «Сама собой напрашивается мысль, что разрешение указанной задачи можно предоставить особому виду *психологического* исследования... Ценности, признаваемые вообще культурным человеком, и должны, по-видимому, быть вместе с тем принципами всеобщей истории культурного человека. Таким образом возникает мысль о *психологии культуры* (Kulturpsychologie), которая, исследуя и систематически изображая совокупность всеобщих культурных ценностей, должна тем самым построить систему принципов исторической жизни; в системе этой должны также найти свое место и все те системы ценностей, которые мы смогли найти путем анализа исторических и философско-исторических трудов и критерием которых эта первая система и являлась бы» (109).

Похоже на программу для истории ментальностей. Анкерсмит определяет историю ментальностей как жанр, «который сосредотачивает внимание на мысли, чувствах и жизненном опыте мужчин и женщин, живших в прошлом. Это – история установок, поведения, коллективных, главным образом бессознательных идей; это – история ребенка, матери, семьи, любви, сексуальности и смерти» (110). И далее он поясняет, что история ментальностей «дарит сверхъестественную независимость тем аспектам нашей индивидуальности, которые мы всегда считали частью нашей неизменной природы; историк ментальностей показал их независимость как исторически возможную, ее историзм всегда стремился бы нейтрализовать, превращая эти сверхъестественные аспекты прошлого в часть процесса исторической эволюции, которая должна интегрировать их в нашу сущность или в нашу *идентичность*» (111).

Следовательно, история ментальностей, детище и одно из историографических оснований постмодернистского мирозерцания, отказала в доверии как истористскому мистическому стремлению к идентичности трансцендентального субъекта, так и, тем более, рационалистическому стремлению неокантианства и неогегельянства к интеграции в Cogito – в центр этого самого трансцендентального субъекта и его феноменального мира.

Но Риккерт ведь говорил только о ценностях и сверхценностях, которые могут иметь разную природу и различный интеллектуальный базис. Справедлива ли наша оценка в отношении и его «зацентрированности» на Cogito?

Формально «нет» и в этом его заслуга. В понятии ценности и культуры, как ценностного потока, он, вслед за Виндельбандом, утвердил новый, очень емкий предмет,

способный подвергнуться самым разным трансформациям. Но фактически «да», с учетом произведенной нами реконструкции его системы в ее цельности и единстве. Сама логистичность его подхода не оставляла ему иной возможности. Анкерсмит так охарактеризовал отношение «логиков» и «историков»: «никакие другие две дисциплины, несмотря на их соизмеримость с философией науки, не находятся так далеко и обособленно друг от друга, как логика и история... Логика никогда не были способны справиться с историописанием, и их попыткам сделать это всегда не доверяли историки» (112).

И все же, следует отметить факт вытеснения неокантианской мыслью старинных концептов: религиозно-метафизического концепта Духа и философско-метафизического концепта Разума, новыми, «приземленными»: психо-семиотическим концептом Культуры и философско-историческим концептом Ценности, допускающими философское, естественнонаучное и историческое истолкования. В последнем случае это были бы некие мифические архетипы, постигаемые в ностальгическом переживании «прямого контакта с прошлым» как вечные ценности с неотчетливой логически-смысловой структурой, но с некоей образной оболочкой, манифестирующей это острое ностальгическое переживание, преобразующее действительность, ценностно преобразующее настоящее.

Анкерсмит считает, что именно в истории ментальностей проявились наиболее ярко интенции постмодернистской метаистории. «Сверхъестественная независимость объектов, рассматриваемых в ходе обсуждения истории ментальностей, не служит *объективизации* прошлого, но, напротив, *уничтожению* (исторической и позитивистской) объективизации; это предполагает таинственное существование царства, непосредственно находящегося между нами и овеществленным прошлым историста и позитивиста» (113).

На самом деле, как уже говорилось, это таинственное царство существует не между нашим настоящим и овеществленным прошлым, а за ним, в мифическом Начале, но одновременно и перед нами, с нашим настоящим, в мифическом Конце, которое совпадает с мифическим Началом. Исторические сверхценности можно увидеть как вглядываясь в первые мифы Книги Бытия (в Начало) так и в видениях завершающей книги Нового Завета, в Апокалипсисе. Только в Книге Бытия история раскрывается с точки зрения вечности (или эволюции), а в Апокалипсисе на вечность (эволюцию) мы смотрим с позиций человека, несколько «уставшего от жизни» или, скорее, уstraшенного перспективой Страшного суда и отбора.

Человека-в-истории, с его страхом и упованием, с его антропологической уникальностью, не желающей, несмотря на упование, изменяться, преобразовываться в ходе видового преобразования, которое ждет человечество (человека) в истории, в самом ее конце. Вот это и есть, по-моему, та метафизическая сверхценность, примиряющая на макроуровне естественнонаучное знание об эволюции видов и историческое знание об истории человека, который, по Ницше, «преодолевается», становясь мостом между кроманьонцем и посткроманьонцем. Видимо, за 30-40 тысяч лет до нас подобное «историческое превращение» пережил неандерталец или один из параллельных ему видов. Результатом этого превращения стал современный кроманьонский человек, ныне дестабилизированный, но пока лишь в своих психоструктурах, а не в своей соматике. Дестабилизированный историей последних 7-8 тысяч лет.

Эти гипотезы разворачиваются и обосновываются мной в «Исторической антропологии». Среди них гипотеза о двенадцатитысячелетней (точнее 12288-летней) истории как Истории, как революционного биологического скачка в матрицах эволюции (Эволюции), гипотеза о начале истории (Истории), и т.д. Они будут обоснованы в дальнейшем логически и историографически, а здесь важно отметить, что верный взгляд религиозной метафизики истории на сверхценность, цельность и единичность истории оказался ведущим принципом рассмотрения истории не только у метафизика-философа Гегеля, но и у «чистого» философа, критического философа Риккерта. И лишь кризисное развитие, начавшееся со времен Буркхарда с его тотальным скепсисом и

антипроцессуализмом, и Ницше, с его нигилизмом и деструкционизмом, вовлекло в свою воронку уже в XX столетии и общие мировоззренческие, мирозерцательные основания, в том числе и во взгляде на историю в ее цели и смысле.

Обесценилась не только история. Обесценилось все, что можно отнести к высшим принципам и смыслам мира и бытия, и постмодернизм, как никакое другое течение мысли, отразил этот всеобщий кризис сознания в его макроструктурах. Однако и в хаосе продолжалось развитие, накапливался важный опыт, преимущественно страдательный опыт. И вот уже в этом хаосе вырисовываются новые контуры, контуры нового космоса, в котором метафизика уже не противостоит и не отвергается «физикой», то есть естествознанием, но, напротив, естествознание начинает выстраиваться как метафизическая система, вновь востребующая трансцендентность, разворачивающая ее в новой модели четырехмерного пространственно-временного континуума, а не в ньютоновской модели трехмерного пространства, трехмерья, на макроуровне сбалансированного в самом себе и потому элиминирующего время, а на микроуровне использующего время как некий технический и, по сути дела, ирреальный «показатель», без которого нельзя объяснить движение в пространстве и без которого история «как бы» теряет свой смысл.

Через метафизическую революцию естествознание должно быть поглощено новой метафизикой, легитимизирующей время как полноправную часть пространственно-временного континуума, и, вследствие этого, легитимизирующей прошлое как *реально* существующее в этом континууме вплоть до того, что это прошлое может быть *непосредственно* доступно особому чувству и даже, с помощью особой методологической и рациональной процедуры, стать доступно систематическому освоению подобно тому, как осваивается человеком географическое и космическое пространство с помощью морских и космических кораблей. Иначе говоря, кантов «коперниканский переворот», вновь, после ошеломляющих открытий в физике и астрономии, и их осмысления, легитимизировавшей внутренний мир человека в его свободе, его воле, в качестве самостоятельного, не выводимого из мира вещей, должен быть произведен уже не с внутренним миром человека, уподобленным внешнему, а с внешним миром ньютоновского пространства, который следует уподобить историческому миру времени-пространства. Риккерт замечательно описал «коперниканский» переворот Канта и точно указал на его значение. Думаю, что понимание этого переворота позволит понять или, вернее, приблизиться к пониманию прогнозируемого нами нового метафизического переворота, в котором естествознание в его мировоззренческом целом будет поглощено историческим сознанием, обретшим метафизический каркас развернутого во время ньютоновского пространства (114).

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИИ

Прогноз об историзации метафизики

Человеческая свобода – это воля, рационализированная этически и гносеологически или включенная в структуру практического и теоретического разума и являющаяся их интенциональным центром. Отталкиваясь от этих рассуждений и в целом от неокантианской традиции, можно заключить, что немецкий идеализм нашел безусловное понятие ценности, которое объяснило смысл истории и что какая-нибудь новая мировоззренческая система, если желает превзойти немецкий идеализм, должна сделать то же самое, но, видимо, на более широком эпистемологическом базисе. Для этого надо «лишь» сменить базисную точку отсчета и форму сознания, а именно перейти на позицию метафизически-исторического рассмотрения истории, но не вернуться к старой религиозной метафизике Августина, или же мифологической метафизике Аристотеля, а развернуть новую модель именно истористской метафизики или, точнее, метафизической истории.

В этой новой мировоззренческой системе история как разворачивающийся во времени-пространстве процесс не насилуется внедрением метафизических понятий вечности, вневременного или внепространственного бытия (здесь эти понятия могут применяться, но не как модели, а всего лишь как метафоры), а конституируется как четырехмерье, в котором четырехмерное пространство прошлого конституировано как материализованное событием пространство без каких-либо отличий временной координаты от пространственных, а четырехмерное пространство будущего хоть и не материализовано (здесь аристотелевская форма отделена от аристотелевской материи), но и здесь «пунктирное» пространство совпадает с «пунктирным» временем. Переход от будущего к прошлому в настоящем – это процесс событийной материализации ранее пустой («безвидной и пустой») формы. Это процесс разворачивания (рождения) нового пространства-во-времени.

Это непривычно, но и непротиворечиво в себе, а для метафизики этого уже достаточно, конечно, если эту модель, как пустую форму, мы сможем наполнить действительным историографическим содержанием. Если мы сможем показать, что в этом виде историческая антропология основывается на исторической метафизике и действительно становится наукой, то есть обладает адекватными теперь средствами оценки своих собственных достижений и достигнутого уровня, и реализует заложенные в нее потенции, как, например, прогностическую, столь нелюбимую в XX столетии многими ведущими критическими историками и метаисториками.

А пока же можно лишь констатировать, что «подлинная правда состоит в том, что история не есть наука и она не производит знаний в истинном смысле этого слова. И... это не столь уж плохо, как можно было бы предполагать сначала» (115). Кроме того, «историческое понимание не должно быть рассматриваемо как когнитивное знание в собственном смысле слова, а скорее как этап в продолжающихся дебатах» (116). Правда здесь в том, что историография сейчас действительно живет и интенсивно развивается, но при этом живет и развивается, как бы имея тело и не имея головы. Голову она потеряла где-то в первых десятилетиях XX века, когда были окончательно отвергнуты спекулятивные системы, и даже критическая философия истории вскоре после Риккорта потеряла из виду идеальную цель исторической науки и философии истории в виде стремления к реализации сверхценностей и сверхсмыслов. То, что попытались приладить вместо головы, было всего лишь позитивистскими муляжами (как у Тойнби, например) или же шпенглеровской попыткой осмыслить такую безголовую ситуацию, как нормальную, фатальную, присущую истории как таковой, в которой что-то рождается, развивается, живет и гибнет без остатка, без следа, без цели и смысла в вечности или хотя бы в актуальной бесконечности. Но затем такие попытки признавались все менее ценными.

Историки и те, кто рассуждает об истории (философы, метафизики, антропологи, культурологи и т.д.) все более привыкали к тому, что у истории нет абсолютных целей и смыслов и, собственно, таковых нет и у историографии. В постмодернизме 1970-2000 гг. эта тенденция к самоутверждению «безголовой истории» приобрела завершенную форму, так что проблематизированы оказались не только исторический процесс, но и исторический контекст (деталь больше не рассматривается как выражение общего целого), не только наша способность адекватно реконструировать историческую реальность прошлого, но и вообще наша способность проникать в эту реальность через «непрозрачный текст».

Но, «странное дело», несмотря на казалось бы полное разрушение мировоззренческих макроконструкций, историография второй половины XX столетия жила и развивалась как никогда быстро, и немаловажен, например, такой факт: численность практикующих историков после 1960 года в начале девяностых годов XX века превзошла численность практикующих историков со времен Геродота до 1960 года. И дело здесь прежде всего в том, что исторический нарратив не только не критичен к

наличию или отсутствию логических конструкций, легитимизирующих или делегитимизирующих, но способен развиваться как раз в наиболее широком проблемном поле и терпеть не может связывающих его свободу систем, даже «правильных».

Если появление фундаментальных работ в естествознании обычно закрывает основную дискуссию, то появление фундаментальных работ в историографии обычно начинает основную дискуссию. Дискуссия как таковая собственно и является основным процессом историографии, а обогащение ею культуры в результате общественной дискуссии является ее основным в общественной ценности результатом.

Общее развитие историографии в последней трети XX века действительно приобрело явно лихорадочные формы, но такая ситуация, конечно, не может продолжаться долго. По всей видимости, уже в начале XXI века эта ситуация завершится и историография вновь обретет голову. Только теперь это будет не голова религиозной метафизики или спекулятивной философии истории. Это будет историография как таковая, метаисторически самоорганизованная на основании «философии репрезентации», адекватной истории как таковой и фундаментальной возможности ее познания, то есть выстроенной на основе исторического сознания, центрированного вокруг события посредством Sensation. Но тело новой историографии будет стоять на ногах новой метафизики – метафизики четырехмерного пространственно-временного континуума, событийно материализованного пространства в своем «прошлом» и темпорализованного во всех своих четырех измерениях в своем будущем, «безвидном и пустом». Голова ее будет смотреть глазами исторической антропологии, созданной на основании новой метафизической парадигмы и на основе новой интерпретации религиозной христианско-исламской традиции, в которой древние догматы раскроются во всей мощи изначальных образов.

Но это может означать, что метафизическое сознание «ответственно» за репрезентацию самого акта развертывания будущего-в-прошлое-в-настоящем, иначе говоря за акт рождения трехмерного пространства в настоящем, которое воспринимаются им неподвижным! Метафизическое сознание и не может воспринимать четырехмерье как таковое, поскольку в акте своей репрезентации фиксирует его переход от «безвидного и пустого» будущего к материализованному событиями прошлему. Оно не может воспринимать «формальное будущее», но не может воспринимать и прошлое, в котором время обращено в пространство, поэтому актом его репрезентации становится, во-первых, Настоящее, во-вторых, трехмерное пространство. Но на уровне интерпретации репрезентируемого им мира, метафизическое сознание вновь разворачивает четырехмерье, но теперь это не логически-сенсорная «картина», а чисто умозрительная интуитивно-логическая картина, центрированная вокруг вневременных субъектов, то есть вокруг «трансцендентального эго», Бога Живого и Начала.

И великая заслуга современного естествознания состоит в том, что оно смогло освободить пространство от центрирующих его интенций и исследовать его как таковое, в его собственной каузальности, в его трехмерности. Но мировоззренчески это оказалось регрессом и пустой объем, заполненный шариками-атомами и шарами звезд, стал кошмаром Паскаля и оскорблением Канту. Новая метафизика, которая включит в себя естествознание, вновь будет также центрирована вокруг трех центров: Бога Живого, мифического Начала и трансцендентального эго, но сами центры эти будут (да и уже во многом есть) интерпретированы по-новому.

Здесь необходимо сделать важное пояснение. Не следует думать, что остроумная метафизическая модель может стать неким архимедовым рычагом, позволяющим нам перевернуть мир в его мировоззренческих основах. Сама по себе модель может лишь инициировать интеллектуальную игру с нулевым результатом. Дело не в модели как таковой, а в том, что она становится выражением неких идей, выращенных на почве жизни, что она становится ясной систематизацией смутных идей в ответ на насущные вопросы. Поэтому в дальнейшем будет сделана попытка показать (вывести из контекста

истории идей в XIX-XX веках) насущность сделанных мной предположений. И потому нельзя принять аргументацию Анкерсмита против Канта об уничтожении Метафоры метафорой, которая сама по себе является лишь неким логическим трюком, методологическим изыском, хотя и растет, как видно, из мощного пласта антикантианских протестов XX века, растет, но не проявляет их, ограничиваясь здесь лишь остроумной мыслью, которая сама по себе ничего не доказывает, вне усилий по экспликации этого накопленного антикантианского потенциала в дискуссии с кантианством. И вновь подтверждается глубокая правота Т. Куна, считавшего, что все дело не в «формулах», а в «тонкой структуре приложений».

Первые четыре главы «Истории и тропологии» Анкерсмита, по характеристике самого автора, вполне традиционны в своем кантианстве, а последние три уже опираются на новое основание, постепенно формируемое автором. И здесь, кстати, появляется отмеченный нами и у Кассирера аристотелизм. Но это основание не уничтожает кантианской основы (как на то, видимо, надеется Анкерсмит), оно лишь несколько обособляется в пределах кантианской основы, причем во многом чисто деструктивным, разрушительным способом, иронизируя и разобщая все историческое пространство, как процесс, так и контекст. И лишь в конце он нащупывает, наконец, твердую основу для действительно а-кантианской историографии (точнее, метаистории) – в исторической ностальгии как трансценденции исторической репрезентации, позволяющей, по его мысли, схватить в едином чувственно-интуитивном акте не прошлое как таковое, а различие между настоящим и прошлым. Видимо, на этой основе затем предполагается выстроить макропроцессы или великое множество микропроцессов, если исходить из того, что цельный контекст им, как и постмодернизмом в целом, отвергается.

Мы выяснили, что метафизическое сознание ответственно за реальность настоящего, за телесность мира, за пространственность, трехмерность тел. Его тело-центрированная интенция, в отличие от интенций к Богу, Началу и собственной вечной душе, не нацелена в бесконечное, а напротив того, фиксирует конечное и, более того, мгновенное, бесконечное лишь в пространственном умозрении бесконечной Вселенной. Но компенсацией этого отсутствия бесконечного является эффект полноты и эффект реальности этой полноты, чувство «Я есть здесь и сейчас», конституирующее тот самый феноменальный мир во всем объеме его горизонта как мир внешний, хоть и интернированный вовнутрь, мир феноменов-вещей, заполняющий трансцендентальный круг нашего восприятия действительности, включая сюда, собственно, все, в том числе и наши мысли, являющиеся нам как вещи, все, что можно редуцировать и дередуцировать в соответствии с рекомендациями Гуссерля.

Парадокс метафизического сознания состоит в том, что оно репрезентирует реальность вещей, которая есть все, что имеет реальность, но в фиксированном мгновении, в фотографическом снимке, а развертывание мира вещей в фиксированное настоящее происходит при помощи *трех невидимых* интенций религиозного (или нравственного, основанного на вере), мифического (или исторического и эстетического) и гностического (или философского и этического) сознаний. Поэтому чистой метафизики не бывает, а может быть религиозная, мифологическая или феноменологическая (философская).

Естествознание, впрочем, как будто стало таковой чистой метафизикой но, во-первых, через логическое конструирование, логическую сшивку пространственных кадров; во-вторых, само по себе стало «скандалом», мировоззренческим и миросозерцательным. Оно инициировало процесс вытеснения его теневого мировоззрения и миросозерцания, основанного на пустом пространстве и безликих атомах-точках в нем, в область несущественного, а также породило нигилизм и обесценивание и, как следствие, вызвало взрыв, протест и в конце концов было частично преодолено Кантом. В XXI веке оно будет преодолено совершенно, и произведено это будет включением естествознания в

парадигму новой, четырехмерной метафизики, вновь конституированной совместным действием веры, гнозиса и мифа с помощью дочерних форм «обмирщенного» сознания.

Рассмотрев три из четырех вычлеченных кластеров в сложной и гетерогенной империи «философии истории» мы видим, что интуитивно воспринимаемое своеобразие каждого из этих кластеров (метаистории, спекулятивной философии истории, критической философии истории и пока еще обстоятельно не рассмотренной «исторической науки») определяется прежде всего их отнесением к историческому сознанию как таковому, а также к другим «чистым формам», прежде всего к философской и религиозной интеллигенциям.

Метаисторический историзм был магистральным путем развития исторического сознания на протяжении почти всего XIX столетия до тех пор, пока он оставался в русле религиозного и даже мистического направления Ранке и сдал свои позиции, как только отверг «устаревшие» максимы Ранке и принял позитивистские воззрения на историю как на царство законов, подобных физическим и лишь еще не познанных нами.

Метаисторический постмодернизм как «радикальный историзм» по-прежнему чуждается союза с религией, но развернул другой союз – по вертикали, то есть восстановил связи с «родственными» историческому сознанию интеллигенции первого и второго порядка – мифической и эстетической или с мифом и искусством. Это действительно радикальный или радикализированный историзм, но не в смысле «лучше», а в смысле «уже», так как любая чистая форма сознания представляет собой особый метаязык, а любая эмпирическая форма сознания как культура или семиосфера представляет собой, по Лотману, как минимум, бинарную систему из двух взаимонепереводимых языков, да еще и с третьим элементом, «метафорогенном устройством» как «блоком условных эквивалентностей», способным «генерировать новые тексты» (117).

«Родственные» метаязыки имеют меньшее пространство для смыслопорождения, в сравнении с «чужими». По крайней мере «остро кризисный» и «неполноценный» характер постмодернизма семидесятых-девяностых годов минувшего столетия является не просто общепризнанным, но и интуитивно воспринимаемым фактом. Сейчас мы нашли ему одно из новых объяснений, причем, оперевшись на семиотику и наше представление о структуре и происхождении «чистых форм». Если добавить сюда предположение о типологически структурированном, зависимом характере взаимодействия этих форм, то с необходимостью возникает лишь один вариант основополагающей культурной эмпирии, которую может породить историческое сознание, а, именно, религиозно-исторический или религиозно-исторически-естественнонаучный.

Следовательно, постмодернизм либо то, что придет вслед за ним в качестве манифестации исторического сознания в новой метаисторической парадигме, неизбежно должен принять в себя религиозное видение мира и, в отличие от весьма абстрактного мистицизма Ранке, опереться на глубокое, по-новому осознанное трансцендентное, а не имманентное, мировоззрение, более близкое религиозному мировоззрению отцов Церкви, чем Спинозы и Гегеля – и, в качестве расчищения почвы под ее фундамент, мною будет предложена новая, отчасти намеренно наивная интерпретация библейских мифов.

Значение спекулятивной историософии

Спекулятивная философия истории имеет свой отличительный признак, который проявляется в более частной, конкретной, предметной постановке вопроса о цели и смысле истории с неизбежным следствием из этого – неизменными попытками построить и «профиль» истории, так, чтобы настоящее историософа заняло определенное место к той самой конечной цели истории (общечеловеческой, конкретно-культурной, национальной). За это ее ругают и отвергают, и не без оснований, особенно вспоминая о тех искажениях видения настоящего, прошлого и будущего, которые были порождены в свое время учениями Гегеля, Маркса, Конта, того же Шпенглера или Тойнби.

Но, с другой стороны, нет в богатой интеллектуальной культуре XIX-XX столетий более «дискуссионных» текстов, более мощных средств, инициирующих плодотворную интеллектуальную деятельность, чем эти историософские спекуляции. А именно это и является наиболее значимой ценностью любой гуманитарной дисциплины и, тем более, живой мысли. Это именно то, что делает философию истории неким местом встречи и местом праздника мысли, где встречаются самые разные «формы» и «установки».

То, что интеллектуальные сражения XIX-XX веков нельзя оторвать от жестокой практики войн и тоталитарных режимов, от «войны» теорий и теоретиков, есть факт истории, и, как ни странно, это является некоторым оправданием истории во всей ее жестокости даже в глазах людей, непосредственно попавших в ее водовороты. «Нам известно, как в прошлом человечеству удавалось вытерпеть страдания, о которых мы только что говорили: они рассматривались как Божья кара, как признак заката века и т.п. и с ними можно было примириться именно потому, что они имели метаисторический смысл, потому что для большей части человечества, сохраняющей еще традиционную точку зрения, история не имела и *не могла иметь* собственной ценности» (119).

Иначе говоря, метаисторический смысл истории не создается и не эксплуатируется спекулятивными историософскими построениями, он существует до них и вне их, он владеет не только элитами, но и массами. Он сам по себе имеет религиозную природу. Историософские спекуляции связывают религиозные образы метаисторического значения с историей как процессом и контекстом и, тем самым, наполняют историю смыслом и значением, но, в отличие от историзма XIX века, ограничившегося лишь самыми общими принципами, удачно сформулированными Ранке, историцистские спекуляции стремятся к системе, к построению профиля всемирной истории и почти неизбежно попадают под влияние эго-центрированного сознания, становясь философски организованным знанием, незаметно подменяющим «смысловые» и «целевые» интенции. Так, религиозно ориентированное «историзирование», нацеленное на Божий Промысел и образы религиозно преобразованных мифов, нацеленное на прояснение общей судьбы человечества как вида в истории или нации в истории, подменяется «историцизированием», нацеленным на «земное счастье человечества», «прогресс», «свободу», «этическое совершенство», или «созерцание» как таковое. В центре «историцизирования» лежит развитое эго-сознание, стремление оптимизировать свою жизнь здесь и сейчас, или хотя бы обогатить эту жизнь впечатлениями и мыслями, но не познание того предвечного, что составляет *реальную* ценность истории.

Именно в этом состоит коренной порок спекулятивной философии истории или, вернее, ее «системных» вариантов. Там, где «система» уступает полету мысли и даже не столько мысли, сколько созерцанию образов, переживанию, где она приближается к «потoku сознания» (как часто обнаруживаем мы у того же Шпенглера), там, где берет верх религиозное созерцание и переживание, там мы можем видеть сближение историософской спекуляции с метаисторической репрезентацией, повышающей собственно историческую и историографическую ценность текста вне зависимости от его логической и даже в значительной мере и фактологической ценности.

Возможен и путь дальнейшей систематизации и схематизации историософской спекуляции. Это путь включения философского сознания в орбиту контролирующего или влияющего на него естественнонаучного, то есть путь «позитивизации» историософской системы, когда эго-центристская интенция становится подчиненной по отношению к процессу сведения смысла, цели истории и основных причин исторического развития к неким «естественным», «природным» факторам или «законам», как, например, к климатическим (Монтескье), психо-соматическим (Гумилев), механической схеме «вызов-и-ответ» (Тойнби), и т.д. Такие системы обычно сохраняют двуполярность своей интенциональной основы: передний план – позитивистский естественнонаучный и задний план – эго-центристский, философский. Именно это делает их ценными, настоящим смысловым пространством. И талантливые создатели подобных систем это хорошо

чувствуют. Но их последователи чаще всего бессознательно или осознанно делают выбор, и, в случае философского «крена», фактически разрушают систему «отца-основателя», лишая ее связи с жизнью и с фактурой истории, а, в случае позитивистского «крена», фактически ее омертвляют и лишают интеллектуальной силы, как произошло то при ленинизации марксистского «исторического материализма», хотя интеллектуальная убогость ленинизма была частично компенсирована революционной практикой 1917-1930-х годов, реализовавшей в мертвых схемах позитивистской спекуляции апокалиптические образы великой русской революции.

Как видим, спекулятивная философия истории является областью повышенной интеллектуальной опасности и одновременно генератором новых идей, сравниться с которым вот уже более двухсот лет не может ни одна другая интеллектуальная сфера. То, что вторая половина XX столетия стала временем общего упадка спекулятивной философии истории, не может быть объяснено только организованным против нее мощным интеллектуальным наступлением либеральных элит Запада и мощной антирекламной марксизму, которую давала ему все это время практика «реального социализма». Все же, более важная, корневая причина здесь, по моему мнению, в общей завершенности интеллектуального процесса.

От религиозной метафизики истории через чистую эго-софию Вольтера и романтическую реакцию на нее и ей подобные, процесс подошел к своей вершине, когда были воздвигнуты фундаментальные спекулятивные философские системы Фихте и Гегеля, метафизическая система Шеллинга. Затем, уже в сороковых годах XIX столетия началась ее позитивизация, а вместе с тем началось и разложение. Великие учения Шопенгауэра, Маркса, Конта, и десятков более мелких, но позитивистски «омертвленных» философско-исторических спекуляций, стали источником многочисленных и полезных «практических приложений», но метафизическая и философская мысль в этих «приложениях» или запуталась, или застыла.

В последующем философско-историческая мысль еще не раз взрывалась великими учениями, например, Ницше, Лотце, Гартманна, Бергсона, но это были в подлинном смысле слова «взрывы», «протесты», скорее разрушительные, чем созидательные, а процесс позитивизации продолжался. К сороковым годам XX столетия историософская спекулятивная мысль оказалась исчерпанной. То, что появлялось позже, являлось вторичным и третичным, либо же имело «провинциальный», узко националистский и уже явно нечестный характер, нацеленный на манипуляцию массовым сознанием. Вторая половина XX столетия стала закатной эпохой в истории спекулятивной философии истории, вершину которой можно наблюдать в истории 1750-1830-х годов, «плато» - в 1840-1940-х годах. Как долго продлится эта закатная эпоха? Этот вопрос будет в центре (в одном из центров) внимания нашего исследования в четвертой части книги, приобретая более общий характер как вопрос о периодизации и темпорализации интеллектуальной истории Европы.

Критическая философия истории, не столь широкая интеллектуальная традиция, как спекулятивная философия истории, общие формы которой хотя и проявляются в ранних и средних работах Дильтея, истоки которой хотя и могут быть обнаружены в истории философии XIX века, в частности, в трудах Куно Фишера, но как таковая, как цельная интеллектуальная традиция, имеющая свою сверхзадачу, может быть обнаружена только в трудах первых неокантианцев, которые четко и глубоко осознанно призывали «назад, к Канту», к Канту от Гегеля и Фихте и, тем более, от иных его продолжателей, к Канту и кантианству от Конта и позитивистов. И начало критической философии истории, вырастающей и вычлняющейся из позитивистской традиции мысли, следует искать в переломные в интеллектуальной истории Запада шестидесятые-семидесятые годы XIX века.

ОБЩЕНАУЧНЫЙ КОНТЕКСТ СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Неудержимая позитивизация истории

Рассуждая о спекулятивной философии истории мы определили, что, вслед за «философизацией» религиозной метафизики истории, уже в сороковых годах XIX века началась «позитивизация», принявшая сначала форму материалистических, не менее, чем идеалистических, спекулятивно-философских в своей основе концепций, но резко сместивших акцент с господствующих до того органицистских моделей на модели механицистские. Это, по сути дела, стало расчищением пути для позитивизма, с его снятием так называемого «основного вопроса философии» (что первично, дух или материя, сознание или бытие, слово или дело) и рассмотрением мира и его вещей, мира и его законов как пространственно локализованных объектов и их отношений с помощью методологии, разработанной в естествознании.

Идеал позитивистской науки, как он сложился в шестидесятые годы XIX столетия – это математически описанный и экспериментально верифицированный мир движущихся в ньютоновском пространстве атомов, и все свойства этого мира описываются массами, скоростями и еще двумя-тремя механическими характеристиками этих атомов, так что можно представить себе гипотетическую ситуацию, когда некий суперкомпьютер (демон Лапласа), зная все эти параметры, смог бы просчитать любое будущее состояние мира. Но даже и без подобных идеализаций позитивизм оказался последовательным в решительном отказе от любой «смутной» онтологии, в том числе и материалистической, и был уверен в достаточности естественнонаучной методологии для познания этих общих законов, как природы, так и истории, отвергнув «лирику» философских спекуляций и, тем более, «поэтику» истористских описаний.

Свою новую уверенность в сфере общественных и гуманитарных наук он почерпнул в факте перехода науки о жизни, биологии, в стан естественных наук *par excellence*, то есть в дарвинистской революции, в успехах естественнонаучной методологии при построении новых наук, особенно социологии и языкознания, в которых атомистическая модель оказалась весьма эффективной. Политэкономия еще со времен физиократов и Адама Смита развивалась в рамках вполне позитивистской парадигмы атомизированного производителя и потребителя с соединяющим их рынком и его конкуренцией, защищенным от государства, монополий и олигополий, а в марксизме политэкономия впервые обосновала свои претензии определять не только законы экономики и условия «богатства народов», но и законы истории.

Мощное наступление позитивизма, поддержанное бурным развитием общественных наук на основе механических или более тонких каузальных моделей, оказалось роковым не только для гегельянства, но и самую философию на некоторое время превратило в глазах интеллектуальных масс в некое занятие «для бездельников». Дух позитивизма, бодрый и уверенный, как и дух капитализма пятидесятих-семидесятих годов XIX века, однако, уже в семидесятые годы вызвал против себя мощную оппозицию в системе гуманитарных наук и особенно в историографии, метаистории и философии истории. Одним из самых утонченных и убедительных ответов стал неокантианский, специально построенный как антипозитивистский, хотя первые неокантианские учения сами вышли из духа позитивизма.

Именно в Канте философы нашли ту точку опоры, ту твердую почву, с которой они могли организовывать отпор. И, если Дильтей со своим гениальным чутьем историка просто отделил науки о духе от наук о природе, исходя из дуализма знания, и, как результат, во многом прояснил эту особость наук о духе и их несводимость к наукам о природе, то неокантианцы, тяготея к монистической картине мира, разработали точку зрения, согласно которой между природой и историей не было непроницаемой границы, а различие коренилось лишь в предпочтительности двух различных методологий для изучения той и другой сферы. Для истории больше подходил индивидуализирующий

(идиографический) метод, а для природы – генерализирующий (номотетический). Более универсальным признавался индивидуализирующий метод и, тем самым, позитивизм «ставился на место». Его методология становилась хоть и распространенным, но с мировоззренческих и даже общеметодологических позиций, все же «частным случаем» методологии философии истории – это был малый кантианский реванш, подобный большому, совершенному за столетие до этого Кантом, усвоившим естественнонаучную методологию для нового утверждения суверенности *Cogito*. Для этого Канту, правда, пришлось пожертвовать философской онтологией, но взамен он усилил позиции философской гносеологии, сделал философию «научной» не только в переносном, но и в прямом значении этого слова и в любом случае создал великую философскую традицию, венчающую усилия Нового времени.

В более или менее строгих рамках кантианской традиции развивался не только немецкий идеализм конца XVIII – первых десятилетий XIX века, но и «философия жизни», феноменология, экзистенциализм. Но, если Кант поставил философию на новое, чисто гносеологическое основание, то неокантианский демарш в философии истории последней трети XIX – первых десятилетий XX века так и остался прежде всего демаршем, то есть оказался весьма эффективным в своей критической работе, но почти бесполезным для практикующей историю историографии.

Кроме того, установка на отнесение к ценности предполагала именно иерархию этических ценностей и, тем самым, концентрировала вопрос о цели и смысле всемирной или национальной (ареально-культурной) истории на чисто философской и этической проблематике, на интенциях эго-центрированного сознания и, тем самым, критическая философия истории пришла к тому же, что и спекулятивная – к подмене метаисторических целей и смыслов этическими целями и смыслами. Но, в отличие от спекулятивной историософии, не на широком дискуссионном поле и не на богатой почве интуиций и фантазий, а на небольшом ухоженном с асфальтированными тротуарами пятачке этического долженствования. Поэтому критическая философия истории не была опровергнута (она была правильна и логически безупречна), но она сама по себе тихо сошла на нет или, слившись с неопозитивистскими установками, более тонкими, более адекватными, менее категоричными, чем старые позитивистские, принявшими в себя и переработавшими в себе неокантианскую, а затем и неогегельянскую критику.

Впрочем, в критической философии истории Кассирера совсем не следует видеть «всего лишь» позитивизированный вариант неокантианства. Аристотелева идея «формы» позволила ему расширить круг априорных идей, вернее, сделать его открытым, что по сути дела, вывело неокантианскую мысль из этической самоизоляции, но одновременно подвергло ее другой порче – эклектизации. И наверно не случайно у Кассирера практически не было продолжателей и учеников. Видимо, причина этого в исчерпании не только неокантианской, но и кантианской идеи, по крайней мере в области ее применения к эпистемологии истории. Эпистемология истории во второй половине XX столетия все более властно потребовала внимания к своему онтологическому статусу, к сфере репрезентации, «переживания», «созерцания», а кантианский «релятивизм» и «функционализм» не смог здесь предложить ничего, кроме онтологии трансцендентального субъекта.

«Историческая наука» в то же время сделала ряд новых шагов в освоении сферы выражения, опираясь на новые достижения в семиологии, лингвистике, антропологии, оснастившись теориями искусственного интеллекта и втянув в сферу своего интереса огромный и насыщенный этнографический материал, антропологически и культурно осмысленный и частично структурированный – семиологически, психологически, социологически. И даже историософские построения несколько ожили на богатом этнографическом материале (например, в концепциях Кребера). Обращение же Кассирера к аристотелизму можно признать как возможно наиболее красноречивое подтверждение бессилия чистой философской, то есть эго-центрированной, позиции в попытке

осмыслить историю и культуру, а также такие мегафеномены истории и культуры, как мифология и миф. Ведь аристотелизм – это манифестация метафизического и мифологического сознаний, а в «адаптированной» томизмом форме – это религиозная метафизика истории, в которой Бог разворачивает себя в прототипических формах Церкви и Империи или Церкви-Империи.

Судя по тому, что Кассирер относил науку и искусство к более высоким формам, чем миф и даже религию, Кассирер был, видимо, ближе к «прототипу», то есть к Аристотелю, чем к Фоме. Но он переинтерпретировал его метафизированную мифологию в метафизированную (мета-научную) эстетику или логицизированную эстетику, эстетику абстрактных форм, что фактически вывело его за пределы философско-исторического круга и ввело в иной, в XX веке, особенно во второй его половине, посещаемый не намного меньше, чем круг философии истории, а именно, круг обсуждения проблем культуры, «культурологический», или круг «наук о культуре».

Это такое же проблемное поле, такое же интеллектуальное ристалище, такое же место «выяснения отношений» вплоть до жестоких схваток с целью уничтожения противника – идей, учений, теорий, научных школ, как и ристалище историософское. Правда, если в философии истории историческое сознание, несмотря на все перипетии, занимает центральное место, а историографическая практика дает конкретные и общие оценки на правах высшего судьи, то с «науками о культуре» дело обстоит много сложнее, учитывая сконструированность, вторичность самого центрального объекта этих наук, то есть «культуры» как таковой. Это понятие родилось для того, чтобы противопоставить мир человеческих артефактов миру естественных, природных фактов, но затем потерявшей даже начальную негативную определенность, но приобретши, видимо, новую позитивную, иначе не понять, почему с какой-то неумолимо притягательной силой оно привлекает к своему предмету все новых и новых рыцарей науки, все новые и новые идеи.

И, видимо, основная причина такой популярности «культуры» в том, что на смену старой дихотомии «веры и разума» в XVIII веке пришла дихотомия «разума и духа», причем, статус разума изменился и включил многое, что ранее принадлежало вере. Во второй половине XVIII века «разум» превратился в абстракцию, а в научный и философский оборот вошла новая дихотомия – «духа и культуры». Но во второй половине XIX века и это понятие стало слишком расплывчатым и абстрактным для выражения насущных идей века и их упорядочения, и вот мы видим новую дихотомию «культуры и общества», причем, «культура» ассоциируется с тонкими формами общественного бытия, с языком, искусством, религией, с духовными фактами, а общество – с «грубыми», зримыми, практическими, вещественными, материальными, связанными с функционированием власти, экономики, межличностными отношениями в их поведенческой фактуре.

Вокруг «культуры» стали собираться идеи и теории преимущественно философского, интуитивистского плана, а вокруг «общества» собирались более конкретные и «приземленные» теории и идеи. Можно сказать, что «культура» стала чем-то вроде органа гуманитарных наук, а «общество» – общественных и социальных наук.

На самом деле философию истории можно представить в виде двух формально одинаковых моделей, но наполненных, однако, разным содержанием. Это модель малого круга внутри круга большого. В первом случае философия истории как малый круг включена в большой круг рациональной эпистемологии, в котором располагаются предметы общественных и гуманитарных наук. Во втором случае философия истории как малый круг включена в круг нерациональной эпистемологии, в который входят религиозная метафизика истории, миф, вера, гнозис и метафизика как таковая. Иначе говоря, в первом случае можно говорить о включенности философии истории в сферу разума, а во втором – в сферу веры, понимая под верой весь континуум священного знания и один из его рационализированных эмпирических вариантов, составляющих как

бы прослойку, пограничную область рационализированных, но не рациональных содержаний.

О религиозной метафизике истории мы уже составили некоторое представление, когда рассуждали о творчестве Элиаде, хотя от серьезного анализа здесь приходится отказаться из-за неизбежного в этом случае и чрезмерного расширения и без того широкого охвата тем. Здесь в обзоре духовного развития конца XIX-XX столетий можно ограничиться указанием на два момента. Во-первых, религиозная метафизика истории хоть и не включена непосредственно в поле историософских и культурологических изысканий, но остается контекстом этих изысканий в самом широком смысле, оказывая сильное воздействие как на их периферии (примеры – учение Шеллинга или вынужденные признания Риккерта в необходимости трансцендентных ценностей), так и в центре, в самих истоках философско-исторической мысли и ее интенций. Примеры – максимы Ранке, vyplывающие из небытия формы Кассирера или критический анализ Трельча. Во-вторых, она продолжает жить в теологических и религиозно-философских построениях, возникающих одно за другим как в XIX, так и в XX столетиях, и, что особенно интересно, все более смело берется за решение общенаучных и общеполитических, а не только чисто религиозных или идеологических задач.

О «науке-в-истории» следует поговорить подробнее, поскольку ни метаистория, ни спекулятивная философия истории, ни критическая философия истории ни в одиночку, ни даже в совместном их воздействии не могут сравниться в своем влиянии на историографию XX столетия с влиянием «исторической науки» в ее социологическом (социально-экономическом), глубинно-психологическом, культурно-семиотическом, этнографически-антропологическом и общепозитивистском течениях. Причина здесь в том, что на стороне критической и спекулятивной философии истории был «всего лишь» философский авторитет полдюжины учений, прежде всего учений Канта и Гегеля, а на стороне метаистории хоть и стоял авторитет практикующих историков, в целом отрицательно относящихся к какой-либо «философии», даже к философствованию Ранке, но в силу размытости и даже неадекватности собственно метаисторической рефлексии и общего неодобрительного отношения к ней практикующего сообщества, эта поддержка была недостаточной, условной, частичной, амбивалентной. Зато на стороне научных обобщений стояли не только авторитеты отдельных мыслителей и большого числа историков, но и авторитет переживших становление во второй половине XIX – первой половине XX столетий таких рациональных общественных наук как социология, научная (не философская) антропология, лингвистика, глубинная психология, ряд экономических дисциплин и новых математических дисциплин.

Все эти науки развивали генерализующие методы и хотя преуспели в их применении лишь частично, но все XX столетие ученое сообщество в целом пребывало в уверенности «неизбежной конечной победы» их «позитивного разума» над «неразумием» предмета своих наук. Разделение наук на общественные и гуманитарные (собственно, ориентирующие на «общество» и на «культуру») произошло в результате сепарации не между науками, а прежде всего внутри наук, и даже внутри основных учений, теорий, научных школ.

Так, научная антропология развивалась преимущественно в двух близких руслах социальной и культурной антропологии; глубинная психология разделилась на «позитивистский» фрейдизм и «мистическое», «мифическое», «романтическое» юнгианство; лингвистика, казалось бы, должна была превратиться в абсолютно точную науку о знаках и смыслах – семиологию, но и здесь произошло знаменательное разделение на семиотику дискретных и дискретно-недискретных языков. Возможно, что социология осталась наиболее позитивистской дисциплиной из тех, что активно вторгаются на историческое поле, но, видимо, это и стало основной причиной осознанного уже в шестидесятых годах общего неуспеха этого вторжения.

Здесь, правда, мы видим отнюдь не бесполезный продукт синтеза социологии, антропологии, экономики и истории, а именно социальную историю, являющуюся, в числе прочего, одним из основных источников современной истории ментальностей, в которой психо-культурные феномены рассматриваются вполне социологически, как факторы, вырванные из личностного контекста и живущие как будто сами по себе, что-то отражая, о чем-то свидетельствуя, что-то объясняя. Да и этнология, ставшая метаэтнографией, развивалась как социология «примитивных обществ» и до сих пор не оставляет попыток стать и социологией сложных обществ.

Результат натиска социально-культурных наук на поле философии истории привел к тому, что большинство учений спекулятивной философии истории и критической философии истории частично или полностью переродились в учения позитивистские, и сравнительная генерализация в них стала преобладающим, преимущественным методом, а индивидуализация если не изгонялась совсем, то деградировала в некий констатирующий и бессильный интеллектуальный ритуал. Историзм же и вовсе был переосмыслен позитивистски мыслящими учеными лишь как предуготовление к позитивистской историографии, точнее, к позитивистской «исторической науке».

Культурологизация Духа и социализация Культуры

Но что же произошло вместе с переменой слов? Что же испарилось вместе с «духом»? Что было привнесено вместе с «обществом»? Что случилось, когда «культура» заняла место «духа»?

Широкий круг значений и ценностей, репрезентируемый идеей Духа, порождал интуитивно определенную сферу с центром в человеке, в его эго-сознании, но сам по себе представлял «прафеномены», архетипические образы, не имевшие уже ни личностного, ни трансцендентного бытия (как Бог), не имевшие уже статуса «действующей причины» и собственной телеологии (как Разум). Но сам Дух имел теперь уже не субъективную, а объективную, кардинально детерминированную иерархию, и телеологию, подобно функциональной телеологии органов человеческого тела или телеологии, заданной конструктором спроектированной им машине. Иначе говоря, человек Просвещения верил в рациональное устройство мира (природы) без отнесения этой рациональности к какой-то внеприродной причине, но, более того, он верил и в то, что индивидуумы, составляющие общество, могут, в силу некоей непостижимой, но предзаданной естественной рациональности человеческой природы, сами того не осознавая, не управляя этим процессом, складываться в рациональные, гармоничные, духовные системы.

Единственно, что в этом случае требовалось от индивидуумов, это интуитивное чувство общности и этическая ответственность человеческой воли – все остальное сложится само собой, в силу законов природы и законов самой истории. Поэтому дух человека Просвещения обитал в его собственном бессознательном, наделенном «прафеноменальными» формами, и Гете выразил эту идею ясно и четко. Уже в XX веке Юнг лишь перевел это духовное открытие на язык новой психологии, но, переводя, он изменил базовую установку отношения к бессознательному. От романтического отношения к обитающим в нем идеям, неким свободным, парящим образам, мысль перешла к эмпирическому исследованию каузальных структур, стоящих за этими образами и, вероятно, их порождающих.

Однако Юнг не стал бы родоначальником великого учения современной психологии, если бы ограничился лишь таким «переводом». Он одновременно попытался увидеть в архетипических образах и личностную сторону, то есть пошел дальше романтических и рациональных философов и психологов XVIII века, и привлек для своих исследований не только материал психиатрии, но и богатый материал религии, мифологии, алхимии (которую он считал глубинной психологией Поздней Античности и Средневековья). И все же, основное движение глубинной психологии в XX столетии осталось в русле основной позитивистской интенции поиска объективных причинных закономерностей, а то и просто

каузальных законов, и, собственное творчество К.Г. Юнга представляет собой скорее исключение даже в длинном ряду его единомышленников и продолжателей.

В дихотомии «дух-культура» «дух» представлял собой сферу сознательных и бессознательных потенций человека, и в бессознательной сфере был представлен чудесными «прафеноменами» или прекрасными образами и идеями как бытием природы-в-человеке, а культура несла в себе исторический, социальный опыт, ставший знанием, рационально распланированным и этически организованным, но, главное, связанным прочными отношениями в иерархическую систему значений, в которой человек оставался свободным (то есть над его волей не было никакой сверхволи), но при этом мир человека становился связанным, цельным и гармоничным и, более того, способным к прогрессивному развитию.

В дихотомии «культура-общество», утвердившейся во второй половине XIX – начале XX столетий, культура понимается уже не только как исторический опыт, ставший рациональным знанием и иерархией значений (то есть ценностей и смыслов), не мешающих, однако, самопроявлению свободного духа, прежде всего в философии и искусстве, этике и в политических действиях; но и как собственно суть человека и человеческого в его последних (или первых) истинах, в его душевной организации. Это значит, что сфера культуры захватила и сферу духа, но интуитивный и эстетический момент здесь был переосмыслен на рациональной основе и превращен в модели, структуры, иерархии каузального порядка.

Американский антрополог Клиффорд Гирц так определил различие в концепциях человека и, следовательно, культуры, созданной Просвещением и позитивистской в своей основе наукой на рубеже XIX и XX веков: «Если антропология XIX века создала образ человека как обнаженного резонера, которым он оказывался, скинув с себя покров культуры, то антропология конца XIX и начала XX веков заменила его образом преображенного животного, которым оказывался человек, набросив их на себя». Здесь необходимо возразить, что человек Просвещения без одежд культуры оказывался все же не «обнаженным резонером», а чем-то вроде дикаря-мечтателя или дикаря-философа, тем самым гармоничным «естественным человеком» Руссо. Именно над этим больше всего «издевались» критики просветеннической концепции человека, но они упрощали собственно просветеннический взгляд на вещи, не видя того, что просветители прекрасно отдавали себе отчет в условности отделения культуры от природы.

Современные критики непростительно упрощают просветенническую модель культуры. Для просветителей культура была частью трехслойной парадигмы и находилась между верхом природы-духа и низом – природой животной, а не представляла собой дихотомию: культуру-верх и животную природу – низ. Не случайно Гердер производил человека как духовное существо напрямую от Бога, а животное, в том числе и человеческое естество – через эволюцию, идущую с самого низа.

Поэтому Гирц ошибается, когда сводит просветенническую концепцию человека к усеченной и неполноценной позитивистской парадигме, восторжествовавшей после открытий Дарвина и мощного этнографического штурма 1860-1880-х годов, шедшего под эволюционистскими лозунгами. «Суть человека, - по Гирцу, - сформировавшаяся в эпоху Просвещения, заключалась, как известно, в том, что человек неотделим от природы и что в целом он существует сообразно естественнонаучным законам, которые по наущению Бэкона и под руководством Ньютона тогда же и были раскрыты. Вкратце, природа человека представлялась столь же строго организованной и единообразной, столь же восхитительно простой, как и Вселенная Ньютона. Некоторые законы ее существования могли быть другими, но все же это были *законы*; ее неизменность могла быть скрыта от глаз ухищрениями местных обычаев, но все же она была *неизменна*». И, как следствие, «человек» с большой буквы либо «растворялся без остатка в своем времени и пространстве, дитя и полный пленник своего века, либо он становился солдатом-рекрутом

толстовской армии, поглощенным чудовищным историческим детерминизмом, который со времен Гегеля на нас насылают без счета» (120).

Конечно, это упрощение, это непонимание стержневой для Просвещения дихотомии «духа-культуры» и сведение ее к актуальной для века XX дихотомии «культуры-общества», в которой, безусловно, «не смотрятся» не только «человек» Просвещения, но и «культура» Просвещения.

Понятие «культуры», ставшее не только рациональным опытом, то есть знанием, но и опытом вообще, а также знанием иррациональным, то есть полученным интуитивным, «переживательным», созерцательным путем, стало ведущим членом новой дихотомии «культура-общество». Оно востребовало, например, понятие «бессознательного» (это там, где необходимо и возможно искать источник иррациональных знаний), правда, что симптоматично, чаще всего заменяемого родственным ему понятием «подсознательного», что, видимо, отражало установку видеть в образах и эмоциях, исходящих оттуда, не «верх» или «внешнее», а «низ». Если «дух» искал источники собственно духовных истин прежде всего в созерцательных видах деятельности, то есть в искусстве (включая поэзию) и философии, но не в религии, настаивающей на личностности духа (как Бога), то «культура», забравшись на вершину мировоззренческой (наверное точнее – мироустановочной и жизнеустановочной) парадигмы, в поисках целостности и истинности полагалась прежде всего на науку и критически верифицированную философию, каковой стало учение Канта и его продолжателей. Сами интуиции, переживания, образы, элементы речи и языка попали в проработку логического, индуктивного, экспериментального методов.

Этот процесс занял большую часть второй половины XIX и все XX столетие. Он и определил в основном догматику не только научной, но и научно-философской, научно-исторической теоретической мысли XX столетия. И отсюда становится понятным преобладание позитивистски ориентированной «исторической науки» в философско-историческом континууме также, как и в собственно историографическом континууме интеллектуальной эмпирии. Но представляется также, что и период преобладания парадигмы «культура-общество» близок, очень близок, к своему завершению.

Что придет на смену этой парадигме? Парадигма «общества-государства» или, может быть, «общество» будет переформулировано в «общину» и мы войдем в новую парадигму «община-общность»? Или же впереди слом тенденции ко все более бытийной натурализации и имманентизации интеллектуального континуума и, например, новый век мы начнем с возвращения к дихотомии «Бога-человека» или «веры-разума»? Вопросы эти не риторические, а постановочные, для дальнейшего исследования.

Попробуем кратко проанализировать этапы эволюции понятия «общество» с конца XV столетия вплоть до последней коренной трансформации, которая произошла с этим понятием в последние десятилетия XIX века, когда на смену парадигмальной дихотомии «дух-культура» пришла дихотомия «культура-общество». Основой здесь нам послужит обстоятельное изложение этого вопроса Н.Е. Копосовым.

В XV-XVIII веках на пересечении двух логик – логики эмансипации политического от религии и морали с логикой вычленения публичного права из средневекового смешения публичных и частных правовых понятий, родилось современное абстрактное и общее понятие государства, вобравшее в себя идеи общественного блага, публичного права и суверенитета. Но само по себе понятие государства не могло уже охватить всех существенных социальных связей, как, например, их охватывало старое понятие политики. За его пределами остались даже такие крупные юридически оформленные общности, как сословия и корпорации, воспринимавшиеся не как универсальные, а как индивидуальные сущности, впрочем, также, как и наследник политики – королевство (121).

«Только в середине XVIII в. слова «общество» и «общественный» получают широкое распространение. Принято считать, что с появлением «общественного договора» Руссо общество становится едва ли не центральным понятием политической истории, и отчасти

это верно... слово «общественный», действительно, широко используется Руссо, но оно выступает синонимом слова «гражданский» (civil)). Понятие общественного во второй половине XVIII – начале XIX веков – это понятие гражданского общества, то есть атомизированного «человека политического», вступающего в квази-юридические «договорные отношения» («общественный договор» Руссо). Правда, уже с самого начала XIX века постепенно вырастает второй «семантический полюс» понятия «общественного» - классовый (122), в котором утверждается такая же атомизированная модель, но с более простыми атомами, чем «человек политический» - с атомами «человека экономического». Это также рациональный индивид, но его рациональность носит внешний, поведенческий характер «разумного эгоизма». В целом же «общество» первой половины XIX столетия – это некая пространственная модель, подобная физической ньютоновской, воспринимаемая как распределенная по атомам политическая материя, как сумма политического в политически ангажированных индивидуумах, позволяющая им принимать разумное, активное и самостоятельное участие в государственной власти.

Классовая модель не сразу превратилась в другой полюс понятия «общественного». В 1800-1830-х годах классовая модель была лишь инвариантом политической модели, ведь в «разумном эгоизме» Адама Смита акцент следует делать на «субстанциирующем» прилагательном, а не на «конституирующем» существительном. Слово «разумный» определяло зависимость «человека экономического» и от идеала «разумности», основного идеала эпохи Просвещения, прежде всего от этического идеала Канта, как свободного и ответственного человека, ответственного за себя, за государство, за общество, за историю, но несущего эту ответственность свободно и легко.

Экономическая, классовая социальность до Маркса воспринималась в парадигме «разумного», по сути дела политического и этического, поведения человека и поэтому классовое определение общественного в это время дополняло гражданское, но не противостояло ему. Фактически социальное входило в то время в развернутую парадигму «природы-духа-культуры-природы животной», причем, гражданское общество относилось к духовно-природной, а классовое, экономическое – к животной, «естественной», и находилось в подчинении у духовной. Но «отнесения» эти были пограничными, так как гражданственность была лишь одной из материализаций духовности, а экономическая деятельность человека была облагороженной животностью, и это значит, что понятие «общества» в первой половине XIX века стало «утяжеленным» двойником понятия «культуры», не имея его центра и стержня в искусстве и науке, которые, по представлениям просветителей, являлись основной реализацией духовной природы человека и основой для подчинения его животной природы.

Эта вера в духовность природы и в естественную приобщенность человека к ней держалась до сороковых годов XIX века, но затем она просто исчезла, выветрилась и на смену глобальному гегельянскому компромиссу пришли материализм Фейербаха и марксизм, а пессимистические настроения сделали популярным учение Шопенгауэра. В пятидесятые-шестидесятые годы XIX века произошла позитивистская дестабилизация общественного сознания, а в семидесятые-восьмидесятые годы утвердилась новая парадигма, в которой позитивизм был частично сбалансирован неоиdealизмом и «философией жизни». Одновременно произошли изменения на семантическом поле основной парадигмы общественного сознания, парадигмы, «ответственной» за динамику и направленность этой динамики общественного сознания.

«Дух» выветрился и исчез и на его место встала материализованная артефактами «культура»; «общество» же, напротив, консолидировалось и сконцентрировалось, став средним членом в парадигме «культура-общество-культура», где крайние члены соотносили себя уже не с «природой», как «дух», а с «сознанием», с «психологией».

Верхний уровень соотнес себя с «символическими формами», «ценностями», «идеалами», «языком», а нижний слой – с механикой «слепых общественных законов» и «бессознательного», с «подсознанием», с «инстинктами» (Фрейд), слепой «волей к

власти» (Ницше) или «страстью к наживе» (Маркс), то есть с материальной культурой и культурой-цивилизацией, как и в эпоху Просвещения чудесным образом перерабатывающей животную и иную «неразумность» в человеческую «разумность», но теперь не под эгидой мировой гармонии духа, а под боевыми знаменами окультуренной и познавшей себя и общественные законы человеческой воли. Вообще, волюнтаризм пришел на смену интеллектуализму 1750-1840 гг.

Общество, ранее субстанционально определенное как сумма «политического» в его индивидах, теперь не только «утяжеляется», насыщается содержанием и включает в себя не только политические, но и собственно экономические (благодаря Марксу и марксистам), и, собственно, социальные (благодаря Конту и тому течению мысли, которое он представлял) содержания, уже не только рациональные, но и иррациональные тоже. Вера в разумность культуры (в разум-культуру) решительно видоизменилась – на место интеллектуалистской веры в естественное совершенство (пусть только в конечном счете «совершенство»), совершенство природы и разума, как одного из ее правильных отражений, заступает волюнтаристская вера в героическую способность человека, вооруженного мощью науки и всей культуры, к построению разумного общества, к преодолению иррациональных и разрушительных начал человеческой и всякой иной природы.

Казалось, природа здесь из материнской гармонии становится неким демоническим, ночным миром. На самом деле и позитивисты и антипозитивисты решительно отрицали за противостоящей человеку природой какое-либо субъективное начало, они решительно механизировали природу, превратили ее в механизм, в основном в механизм испорченный, извращенный, и этим спасли свою веру и свой оптимизм. Именно здесь следует искать наиболее общее согласие самых разных интеллектуальных течений и поистине неприступный каменный монолит неприятия в вопросе о субъективной стороне «иррационального».

Признание субъективности иррационального (тех же «почти» личностных архетипов Юнга) поставило бы под фундаментальное сомнение оптимистические, социальные и политические проекты, разработанные в конце XIX – начале XX веков и реализующиеся интеллектуальными элитами Запада – не только либеральными, но и социалистическими и даже коммунистическими. Эти проекты охватывались по сути мегапроектом построения общества на основах позитивистски организованных социальных наук, прежде всего социологических, экономических и политических, как общества рациональной Воли, воплощающей статичную социальную модель, по замыслу идеальную и вневременную, а «по правде» - «только лишь» реализационную модель Нового времени.

Парадигма «общества» окончательно сложилась еще в семидесятые-восемидесятые годы XIX столетия, и проросла в системе социальных, а затем и гуманитарных наук в самом конце XIX – начале XX столетий на переплетении двух логик: «осознания толщии общественных связей и понимания разума как социального факта» (123). Иначе говоря, общество и его история с конца XIX века воспринимаются стратифицированно, как слои – политический, социальный, экономический. И, соответственно, возникают предметы для социальных наук, а история теперь изучается с позиции этих социальных наук и понимается все более позитивистски.

Превращение «социального» в носителя не только материй социального, экономического и политического, но и в источник разума, разумного как такового, фактически, хоть и подспудно, привело к реификации общества, к незаметному одушевлению его материи. Впрочем, это скорее было оживление тела помещением в него души – культуры. То есть, механизация «природы» сопровождалась «организацией» общества, а культура, но не общество, стала носителем жизни, сознания, субъективности. Но и общество перестало восприниматься как механизм, оно превратилось в организм.

Конечно, марксисты почти растворили «культуру» в «обществе», как и само «общество» почти растворили в его базисе, но марксизм всегда был только маргинальным

явлением в истории XIX-XX столетий, а его ленинский вариант фактически стал новой реализацией чаадаевского открытия призвания России, демонстрацией того, «как не надо», стал «страшным уроком» всему человечеству на жертвенном примере России. Гегелевский идеализм здесь был заменен не только худшим вариантом идеализма – материализмом, но и сам материализм был представлен своим худшим вариантом – механицизмом и механическим редукционизмом.

Поэтому следовало бы говорить в парадигме «культуры-общества» («культуры-общества-культуры как цивилизации») не о понимании «разума как социального факта», а о понимании социального факта как факта культурного и, в свою очередь, о понимании культуры как некоей фиксированной в языке формы духовного, будь это «трансцендентная ценность» Риккерта и Виндельбанда, или «символическая форма» Кассирера, или «семиосфера» Лотмана.

Отсюда неизбежен путь к лингвистической и семиотической революциям XX века, завершившимся великими достижениями в понимании многочисленных и многообразных явлений общественной, культурной, политической, психической жизни, но в конце-концов приведшей к тупику общей парадигмы – тупику отождествления мышления с языком, что, по словам Копосова, стало «логическим пределом теории разума-культуры» (124).

Следовало бы здесь добавить риторически, что отождествление мышления с языком было бы не так опасно, и не завело бы в тупик, если бы этот вывод не был включен в более широкую интеллектуальную традицию картезианства: сводящую конечную способность познания к трансцендентальному эго, то есть разум человеческий к его мышлению. Именно картезианство, то есть традиция, идущая от Декарта через великих и малых мыслителей XVII столетия к Канту и немецкому идеализму, в лице кантианства оказалась способна конституировать «культуру» как наиболее общий и важный член парадигмы, «отвечающий» за внутреннее позиционирование познающего и действующего субъекта. Другая традиция, эмпирическая, идущая от Бэкона к Гоббсу и Локку, а затем к Юму и Вольтеру, и далее – к современному позитивизму оказалась способной конституировать «общество», как средний и наиболее практически значимый и эмпирически верифицируемый член общей парадигмы. Совместным действием они отстранили религию от решения основных вопросов в культурном и социальном строительстве XX века, а историческое сознание просто не было допущено «к рулю». Его заметное в XIX веке влияние оказалось частично утрачено.

Этнография – наука историческая

Мы говорили об историографии и метаистории как сфере преимущественной манифестации собственно исторического сознания. Подобные «подозрения» существуют и в отношении этнографии, упорно сопротивляющейся превращению в этнологию или в научную антропологию быть может как раз из-за своего по сути «историографического характера» и своего «индивидуализма», сопротивляющегося «генерализму» этнологических и культурно-антропологических обобщений и «подведений».

Следует вспомнить, что Геродот был не только «отцом истории», но и «отцом этнографии», что историография и этнография описывают жизнь во всей ее полноте и целостности, и если современная историография стремится к описательности, «картинности», насыщенному контексту, то и современная этнография описывает события, принимающие «микрособытийный характер», и тоже совершает «путешествия в прошлое», оставаясь на твердой почве настоящего, при всей условности таких путешествий.

Ведь предстоит решить вопрос: «чье прошлое»? Если «нас с вами», то здесь необходима особая научная тщательность, чтобы не спутать индивидуальную конкретность изучаемой культуры с индивидуальной конкретностью некоей эпохи в общем развитии человечества, которую эта культура частично репрезентирует в силу

своей «консервативности» (которая тоже гипотетична). И, все же, факт «консерватизма» существует и этнография в целом способствует не только чрезвычайному расширению наших представлений о человеческой природе, хорошо коррелирующему с историографическими исследованиями, но и чрезвычайному расширению и обогащению наших представлений об истории, в том числе через использование этнографических знаний в реконструкции мифов, религий, метафизик, жизненных практик самых разных эпох, а также в методологии историографии.

Если действительно верно, что этнография является сферой преимущественного проявления и действия исторического сознания, то картина интеллектуального развития конца XIX-XX столетий существенно усложняется и, вероятно, можно наблюдать как параллельные процессы в историографии и этнографии, так и эффекты взаимной поддержки и взаимовлияния, в том числе в конфликтном взаимодействии с преобладающей позитивистской парадигмой.

И, представляется, факты взаимообогащения историографии и этнографии действительно существуют, особенно – примеры обогащения этнографией историографии в силу, во-первых, ее прямого соприкосновения со своим объектом, носителями изучаемых этнографией культур; во-вторых, сосредоточенности этнографических исследований на локальных культурах, прежде всего «примитивных», что имеет своим недостатком частный характер результатов, а достоинством – труднодостижимую и в общем редкую в историографии плотность материала.

Вот, к примеру, одна из методологически ценных идей, с подачи Клиффорда Гирца существенно обогатившая историографическую практику последних десятилетий: «Завершая свое исследование мировоззрения народов, находящихся на племенной стадии развития, *«La Pensée Sauvage»*, французский антрополог Леви-Строс замечает, что научное объяснение состоит не в сведении сложного к простому, как нас пытались убедить. Скорее, пишет он, оно состоит в подмене сложного, которое трудно понять, сложным же, которое понять проще. Когда речь идет об изучении человека, можно, на мой взгляд, пойти дальше и утверждать, что часто объяснение состоит в подмене простых описаний сложными с попыткой сохранить убедительную ясность, свойственную простым описаниям... Продвижение в науке обычно состоит в последовательном усложнении того, что когда-то казалось красиво выстроенным рядом умозаключений, но сейчас представляется недопустимым упрощением... Уайтхед однажды предложил естественным наукам такой афоризм: «Ищи простоту, но не верь ей», общественным наукам он мог бы сказать: «Ищи сложность и упорядочи ее» (127).

Это похоже на дерзкое покушение на принцип, с XIV века пронизывающий все западное научное мышление, а именно «лезвие Оккама», ориентирующее ученого на эффективный минимализм в моделировании предмета своего исследования. Здесь же предлагается прямо противоположное. И ведь в историографии действительно адекватность текста своему объекту определяется прежде всего сложностью, насыщенностью текста как таковой, а не его структурной ясностью, логичностью, аргументированностью, и т.д. Собственно индивидуализирующий метод, в отличие от генерализирующего и предполагает в описании конкретных объектов, событий, путь от сложного к еще более сложному, но при этом и более ясному, а не путь от простого к сложному и от простого и общего в своих постулатах к еще более простому и общему в своих постулатах. По сути, это замечательное правило является органичным для исторического сознания, но не вписывается в естественнонаучную методологию.

Вот как Гирц описывает кризис научной антропологии и ее позитивистской методологии: «Столкнувшись с проблемой определения человека, антропологи бежали от культурных особенностей и спрятались под покровом бесплотных универсалий, главным образом потому, что перед лицом огромного многообразия человеческого поведения они убоялись историзма, опасности потеряться в дебрях релятивизма, и страх этот был столь велик, что начисто лишил их надежной опоры. Убоялись они этого не без основания:

книга Рут Бенедикт «Модели культуры», самое популярное антропологическое сочинение из изданных в США, со странным выводом, будто все, что принято делать у одной группы людей, достойно уважения другой группы людей, явило собой пример того, в каком неловком положении можно оказаться, samozабвенно предаваясь тому, что Марк Блок назвал «чудом изучения конкретных вещей»... Короче говоря нам следует искать систематические связи между различными феноменами, а не устойчивую тождественность среди схожих».

Во избежание подобных «неловких ситуаций», а, главное, с целью выйти из тупика представления о культуре как о некоем механическом комплексе человеческого поведения, состоящем из обычаев, традиций, привычек, Гирц предлагает две идеи. «Первая заключается в том, что культуру лучше рассматривать не как комплекс конкретных паттернов поведения – обычаев, традиций, кластеров привычек, - как это, в общем, было принято до сих пор делать, а как набор контрольных механизмов – планов, рецептов, инструкций (того, что компьютерщики называют «программами»), - управляющих поведением. Вторая моя идея заключается в том, что человек – это животное, в своем поведении самым драматичным образом зависящее от таких экстрагенетических контрольных механизмов, от таких культурных программ».

И далее он развивает свою мысль о таких программах культурного кодирования поведения, сближая свой подход с тем, что давно укоренился в философии культуры, рассматривающей ее как символический и семиотический феномен: «Мышление состоит не из «того, что пришло в голову»... а из постоянного движения того, что М. Мид и др. называли означающими символами – главным образом это слова, а также тесты, музыкальные звуки, механические устройства вроде часов, естественные предметы вроде драгоценных камней – в общем что угодно, что вырвано из привычного контекста и используется для придания значения опыту... Пока он [человек] живет, он их использует, иногда преднамеренно и со знанием дела, иногда импульсивно и просто так, но всегда с одной целью: структурировать события, которые он проживает, сориентироваться среди «текущего ряда познаваемых опытным путем предметов», как сказал бы Дьюи».

Гирц: выход из антропологического тупика

Но отнесение культуры к системе означающих символов, хоть и сближает научную антропологию с семиотикой и философией культуры, но само по себе еще не выводит ее из тупика культурного релятивизма или малопродуктивного универсализма. Поэтому Гирц предлагает обратить внимание на три открытия, сделанные в эволюционной антропологии, то есть в науке, основным предметом которой является эволюция обезьяны в человека. «Особенно важное значение имеют три открытия: 1) отказ от взгляда на характер отношений между физической эволюцией и культурным развитием человека как на последовательный процесс и признание этого процесса совмещением или взаимодействием; 2) выяснение, что основная масса биологических изменений, создавших современного человека и выдвинувших его из его непосредственных предков, произошла в центральной нервной системе, особенно в головном мозге; 3) понимание, что человек, с точки зрения физиологии, является неполным, незавершенным животным; и главное, что отличает его от животных, это не его способность учиться (она действительно необычайна), а то, сколь многому и чему именно приходится ему научиться, прежде чем он сможет самостоятельно функционировать».

Отсюда он делает выводы, которые в дальнейшем своем развитии, как идеи, способны действительно вывести культурную антропологию, как своеобразную «философию этноса» или «философию культурной истории человечества» из тупиков «бесплотных универсалий» и «культурного релятивизма». Он обобщает: «По самым последним данным, переход к культурному образу жизни занял у рода Номо несколько миллионов лет; и, очевидно, что за столь долгий срок произошло не одно и не несколько генетических мутаций, а целый длинный, сложный, последовательно организованный их

ряд... Создав для себя символически опосредованные программы, управляющие производством артефактов, организацией общественной жизни, выражением эмоций, человек предопределил, пусть нечаянно, кульминационные стадии своего биологического предназначения. Он создал себя очень грамотно, хоть и невольно» (128).

Включение культурной антропологии в процесс эволюционной антропологии и предположение о том, что этот процесс управляется некими экстрагенетическими программами, на человеческом уровне воспринимаемыми как знаки, а умозрительно определяемыми как некие контрольные механизмы, не только управляющие поведением индивидуумов и коллективов, но и культурных ареалов и даже человечества в целом, по крайней мере в его, человечества, движении по пути эволюции, особенно в скачках «генетических мутаций» – вот что можно вывести из рассуждений известного антрополога, если довести его мысли до конца. Но ведь и Кассирер, как мы помним, ссылаясь Хуго Де Фриза, говорит примерно о том же, – о скачкообразности видового преобразования и его программируемости.

Не следует ли сделать еще один шаг и предположить, что существует не неизвестно как сложившаяся целесообразная практика означающих символов, «грамотно, но невольно» ведущих человека путем генетического видового преобразования, а что такая программа существует априори, как «форма» Кассирера, но мало того, ей не противопоставлено и личностное начало, то есть признак аристотелевой «действующей причины»?

И дело тут не в том, что мне очень хочется подвести научную базу под доказательство бытия Бога, а что бытие Бога само логически и естественно вытекает из современной эпистемологии гуманитарных наук как то самое, – сложное, но ясное знание, более адекватное, чем предложенные для объяснения механические или организмические модели. Но есть еще один очень важный момент. Не менее, а более важно то, что идея бога (богов) здесь востребована не для «самого лучшего» доказательства теории, а для того, чтобы привлечь религиозные и мифологические знания как адекватные знания об истории, эволюции и антропологии, которые следует вновь интерпретировать, их следует правильно перевести, то есть понять в свете открытия тех самых «экстрагенетических программ» Гирца.

Ключом к таким интерпретациям я вижу, во-первых, идею о личностном бытии общинным образом организованных групп людей, имеющих, во-вторых и в-третьих, как общины, свои коды: социо-культурные и темпорально-телеологические коды наций-общин и темпорально-телеологический код общечеловеческой всемирной истории. Таким образом то, что мы определили как историческая антропология, может быть конституировано в интеллектуальном пространстве между культурной и эволюционной антропологией. Но, как мне представляется, историческая антропология способна и на большее. Она способна преобразовать эволюционную антропологию в антропологию эволюционно-историческую и, поглотив культурную антропологию, очистить от позитивистских «бесплотных универсалий» вслед за историографией и другую «историческую науку» - этнографию.

Впрочем, здесь мы не будем развивать собственную теорию и сошлемся на Кассирера, который писал, что «мир языка и мир культуры, которые предшествуют работе понятий и лежат в ее основе, дают нам непосредственное подтверждение существования этого пралогического структурирования, этой «отчеканенной формы» (129). И далее, «История... хочет нас научить понимать прошлую жизнь. Она не в состоянии восстановить содержание этой жизни, но пытается сохранить ее чистую форму. Полнота различия понятий формы и стиля, которые чеканят науки о культуре, служит, в конечном счете, этой задаче: только посредством ее возможно повторное проживание, «повторное рождение (Palingenesis)» культуры. То, что для нас в действительности сохранилось из прошлого, это определенные исторические памятники, «монументы» в слове и рукописях, картинах и бронзе. Эти монументы становятся историей лишь тогда, когда мы видим в

них символы, с помощью которых мы можем не только узнать определенные жизненные формы, но восстановить эти формулы для себя» (130).

Эти формы (или «коды») действительно проявляются в материале истории, и, что интересно и чрезвычайно важно, именно простые коды (символы, формы) кодируют историю и культуру в ее конечных целях и смыслах. «С точки зрения концентрации культурной памяти, полезно вспомнить слова В. Тэрнера о делении символов на простые и сложные. К простым символам Тэрнер относит наиболее архаические пространственно-геометрические, звуковые, жестовые и прочие формы, а к сложным – комплексные культовые и культурные символы. При этом он отмечает, что первые обладают наиболее сложным и многоплановым содержанием, способным менять значения в зависимости от контекста, в то время как вторые, как правило, имеют константную и одноплановую семантику. Таким образом, простые, по Тернеру, символы обладают гораздо большей смысловой емкостью (а с нашей точки зрения – большей вместимостью культурной памяти), чем сложные: «Нет ничего необычного в том, что в сложных символических формах, например в статуях или святилищах, содержится простое значение, в то время как простые формы, например знаки, нарисованные белой или красной глиной (напомним, что Тэрнер работает на африканском материале. – Ю. Л.), могут быть в высшей степени многозначными почти в любой ритуальной ситуации, в которой они используются. Простая формула, представляющая определенный цвет, очертания, текстуру или контраст, встречающиеся обычно в чем-либо опыте <...> может буквально или метафизически связать большой ряд явлений и понятий. В противоположность этому сложная форма – на уровне чувственного восприятия – уже проведена через множество контрастов, и это сужает и ограничивает ее миссию. Вероятно, поэтому великие религиозные символические формы, такие, как крест, лотос, полумесяц, Ковчег и т. п., сравнительно просты, хотя их *significata* составляют целые теологические системы» (131).

Но ведь и предлагаемые в этой книге коды также очень просты. Это, например, кодировка всемирной истории в четырехтактных ритмах, начиная с шестимесячного, затем включая его в 2-летний, затем включая его в 8-летний, затем – в 32-летний, затем в 128-летний, затем в 512-летний, затем 2048-летний и, наконец, упорядочивая 2048-летние зоны истории в шестидневье самой Истории, имеющий 12288-летнюю длительность. Для наций историческая кодировка еще проще. Здесь четырехпериодный цикл господствует без всяких исключений от девятимесячного к 3-летнему, затем к 12-летнему, далее – к 48-летнему, далее к 192-летнему, далее к 768-летнему, далее к 3072-летнему и, наконец, также сливаясь с историей как Историей в 12288-летнем видовом переходе (S-переходе или в революционном скачке, имеющего форму «S» – кстати, тоже простой символ).

На вопрос о том, откуда все эти коды появились, ответ будет такой: они отчеканены в материале самой истории и увидеть их при наличии несложного методологического инструментария, совсем не сложно. В своих предыдущих книгах я пытался рассмотреть и показать эти отчеканенные формы (не только темпоральные, но и социо-культурные) на материале истории нескольких наций. В этой книге, но особенно в следующей за ней «Исторической антропологии» будет предпринята попытка сделать это на фактуре европейской интеллектуальной истории.

Впрочем, здесь можно ограничиться и скептическим выводом самого Гирца, который вырывает этнографию из удушающих объятий «генерализующей науки» и фактически предлагает рассматривать ее предмет не просто исторически, а макроисторически, то есть с точки зрения цели и смысла всемирной истории, как истории биологического вида или преобразования вида. Это сближает культурную антропологию как метаэтнографическую науку не-событийной этнической истории с исторической антропологией как наукой, предполагающей превращение этнографии в историю, причем в высшей степени событийную, в метаисторию в прямом смысле этого слова. «Нельзя определять человека, исходя из внутренне присущих ему наклонностей, как это пытались делать просветители, или же исходя из его фактического поведения, к чему в

значительной степени стремятся современные [в 60-70-е годы XX века] общественные науки; нужно искать связь между тем и этим, которая трансформирует первое во второе, и наибольшее внимание обращать на специфические особенности этого процесса... Культура формировала и продолжает формировать нас как биологический вид, и аналогичным образом она формирует каждого индивида. И именно это в нас общее, а не неизменное субкультурное единство и не выявленный прокультурный консенсус» (132).

Рождение историзма от ... «естественного человека»

И все же, несмотря на приведенные аргументы в пользу близости этнографии и историографии, правда, показывающие пока лишь определенную близость метаистории и метаэтнографии, по крайней мере той, интерпретативной, которую обосновывает Гирц, мы еще не видим того, что в этнографии, как и в историографии, манифестируется историческое сознание как таковое. И ключевой вопрос здесь, видимо, такой: является ли историческая ностальгия центральным моментом в репрезентации этнографического объекта, так же как и историографического?

Попробуем ответить на этот вопрос, по-прежнему опираясь на идеи Гирца. Он так определяет свою концепцию: «Концепция культуры, которой я придерживаюсь и конструктивность которой пытаюсь показать... по существу семиотична. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек – это животное, опутанное сотканными им самим сетями смыслов, я полагаю, что этими сетями является культура. И анализировать ее должна не экспериментальная наука, занятая выявлением законов, а интерпретативная, занятая поисками значений». Это очень важное смещение акцента, если вспомнить, что, по оценке Ф. Анкерсмита, приведенной нами ранее, англосаксонская герменевтика была по преимуществу поведенческой и в общем таковой и осталась, а континентальная европейская была по преимуществу ориентирована на работу с текстами и подчеркивание Гирцем смыслового и интерпретативного характера культурологии, его обращение к неокантианской мысли (Макс Вебер является одной из вершин этой мысли), сближает его позицию с континентальной герменевтической традицией.

Сейчас мы убедимся, что это действительно так: «В антропологии, во всяком случае в социальной антропологии, ученые-практики занимаются этнографией. И начинать разбираться в том, что представляет собой антропологический анализ как отрасль знания, следует с уяснения, что такое этнография или, точнее, *что значит заниматься этнографией*. И тут надо сразу заметить, дело не в методе. Согласно изложенной в учебниках точке зрения, заниматься этнографией – значит устанавливать контакт, выбирать информантов, записывать (транскрибировать) тексты, выявлять родственные связи, размечать карты, вести дневник и т.д. Но вовсе не это, не приемы и навыки, составляют специфику этой работы. Ее специфика в своего рода интеллектуальном усилии, которое необходимо приложить, чтобы создать, говоря словами Гилберта Райла, «насыщенное описание» (133). Семиотический, текстовый в самом широком смысле характер этнографии, по Гирцу, противостоит психологическому, позитивистскому характеру традиционной англосаксонской этнографии, впрочем, не ему одному. Интересоваться, по Гирцу, следует значением, а не онтологическим статусом поведенческих действий человека.

Он против понимания культуры как «суперорганической» реальности, считая его ошибкой реификации. Он против понимания культуры как паттерна поведенческих реакций, считая его ошибкой редукции. И все же, наибольшая опасность исходит, по его мнению, в силу более тонкого характера «ошибки», от понимания культуры как «структур психологии, посредством которых индивиды или группы индивидов формируют свое поведение». Он развивает свою мысль, утверждая, что «когнитивистское заблуждение, будто культура состоит... «из ментальных феноменов, которые могут [в смысле «должны» - прим. Гирца] быть анализируемы формальными методами, аналогичными с

принятыми в математике или в логике», имеет столь же разрушительное для этой концепции последствие, как и бихевиористские и идеалистические заблуждения, против которых оно и выдвинуто. А может и большее, поскольку его ошибочность не столь очевидна, и искажения носят более тонкий характер».

Но когнитивизм является сутью и центром традиционной философской герменевтики, принимает ли он «научные» психологические или «установочные» философские формы. Гирц же повторяет, что «заниматься этнографией – это все равно, что пытаться читать манускрипт, – на чужом языке, выцветший, полный пропусков, несоответствий, подозрительных исправлений и тенденциозных комментариев, но написанный не общепринятым графическим способом передачи звука, а средствами отдельных примеров упорядоченного поведения» (134).

За счет чего достигается «насыщенное описание», какова его репрезентационная основа? Гирц отвечает: «Если под этнографией понимать «насыщенное описание»... главный вопрос заключается в том, отделены ли в ней подмигивания от морганий и настоящие подмигивания от мнимых. Степень убедительности наших экспликаций измеряется не объемом неинтерпретированного материала, описаний, оставшиеся «ненасыщенными», а силой научного воображения, открывающего нам жизнь чужого народа». Он подчеркивает, что «сила наших интерпретаций не может основываться, как это сейчас нередко бывает, на том, насколько они соответствуют друг другу и согласовываются друг с другом... Если антропологическая интерпретация создает прочтение того, что происходит, то отделить ее от того, что происходит – от того, что, по словам определенных людей они сами делают или кто-то делает с ними в определенное время и в определенном месте – равносильно отделению ее от практического приложения, т.е. обессиливанию» (135).

Это позиция с четким антикантианским и, вообще, противонаправленным с точки зрения современной естественнонаучной парадигмы, вектором. Но ведь после Канта считается достаточным обеспечить соответствие и согласованность фактов друг другу, без того, чтобы уж очень стремиться заглянуть в онтологическую суть вещей, скрытую «по ту сторону» фактов. Здесь же сознательно утверждается тождество мысли действующих лиц и их поступков, с одной стороны, и возможность антропологической мысли приблизиться к этому тождеству в «насыщенном описании». Это очень близко к результату, который ожидается и от исторической ностальгии. Ведь в ностальгии, по мысли Анкерсмита, онтологизируется различие между настоящим и прошлым, а по нашей мысли, во-первых, эту онтологизацию различия нельзя отделить от онтологизации самого прошлого, во-вторых, суть ностальгии все же состоит не просто в «прямом контакте с прошлым», а в «проекции» как настоящего в котором живет историк, так и репрезентируемого им прошлого на прафеноменальное, мифическое Начало в его образной и смысловой структурах.

Гирц, конечно, так далеко не идет. Он все-таки этнограф по преимуществу, практик и методолог этнографической практики, но и он признает, что «смысл семиотического подхода к культуре... состоит в том, чтобы открыть доступ к концептуальному миру, в котором обитают наши сюжеты, и дать возможность в самом широком смысле этого слова разговаривать с ними» (136). Конечно, под концептуальным миром он понимает не мир «прафеноменов» и архетипических образов, а «символические системы других народов» и «ментальные коды», которыми пользуются «берберы, евреи или французы». Он специально оговаривает свою прагматическую позицию, чтобы не заслужить упрека в «реификации» и в «идеализме»: «Симметрично раскладывать кристаллы смысла, очищенного от материальной сложности, в которую они были ранее помещены, а затем объяснять их существование автогенными принципами порядка, универсальными свойствами человеческого сознания или общими основами *Weltanschauungen* [Мировоззрения] – значит воображать науку, которой на самом деле не существует... Культурный анализ состоит (или должен состоять) в угадывании значений, оценке

догадок и в выводе интерпретативных заключений из наиболее удачных догадок, но не в открытии Континента Смысла и картографировании его безжизненного ландшафта».

Мы знаем, что столь активное неприятие практиками этнографии, как и практиками историографии, спекулятивных философских и позитивистских мета- и мега-систем, обусловлено целой цепью неудач таких систем в их попытках еще с середины XVIII века объяснить и упорядочить как наши знания и мире, так и сам мир. И в то же время он неудовлетворен «микроскопичным» характером этнографии. «Методологическая проблема, которая проистекает из микроскопического характера этнографии, реальна и сложна. Но ее нельзя решить, рассматривая некий отдаленный регион как отражение всего мира или как социальный эквивалент камеры Вильсона. Ее следует решать – или, по крайней мере, пока оставить в покое – исходя из того, что социальное событие означает больше, чем они сами есть, что то, откуда приходит интерпретация, не может предопределить всех последствий ее приложения. Мелкие факты говорят о крупных событиях, подмигивания – об эпистемологии, а поход за овцами – о революции, потому что они для этого предназначены» (137).

Но ведь и историография строится на базовом предположении, что мелкие события встраиваются в крупные и репрезентируют их, иначе говоря, являются монадами. Она же запрещает вырывать событие из контекста, ибо «вырывание» автоматически лишает его онтологической сущности, состоящей в его естественно-репрезентационной функции по отношению к более крупному событию, вплоть до события-событий, т.е. истории как таковой.

Важна и другая мысль Гирца: «Анализ культуры не следует по равномерно восходящей кривой кумулятивных рассуждений, он подобен дискретной, но тем не менее связанной последовательности все более и более смелых вылазок... Исследование удачно, если оно более проникательно, - что бы это ни означало – чем предыдущие, но оно не стоит у них на плечах, а наперегонки бежит рядом... главная цель теоретических построений в нашей области – не создать свод абстрактных правил, а сделать возможным «насыщенное» описание, не обобщить разные исследования, а добиться высокого уровня обобщения в каждом из них» (138). То же самое и теми же словами можно сказать и об историографии...

Наконец, следуют еще два вывода, которые также без каких-либо изменений можно приложить и к сущности историографии: «Культурологический анализ вопиюще неполон. И хуже того, чем он глубже, тем больше неполон. Странная эта наука, ее наиболее исчерпывающие утверждения зиждутся на зыбком основании... Антропология, по крайней мере, интерпретативная антропология, - это наука, продвижение в которой отмечено не сколько укреплением консенсуса, сколько изысканностью споров. Совершенствуются лишь колкости, которыми мы друг друга осыпаем». И далее: «Предназначение интерпретативной антропологии не в том, чтобы ответить на самые сокровенные наши вопросы, но в том, чтобы сделать для нас доступными ответы других, тех, кто пасет других овец на других пастбищах, и тем самым включить эти ответы в доступную нам летопись человечества (139).

И все-таки, вопрос об основе репрезентации в этнографии остается. Можно ли вывести из всего вышесказанного, что основой этнографической репрезентации является «этнографическая ностальгия»? Мы выяснили, что воображение – «да», понимание ментальных кодов чужой культуры – «да», переживание тождества значения действий с самими действиями – тоже «да». Но ностальгия? Когда мы говорим об истории, то даже в древних ее периодах мы ностальгически чувствуем бытие свое, своих предков, своего народа, своей культуры. А как можно чувствовать ностальгию к чужой, совсем чужой культуре? Но дело-то в том, что абсолютно чужих культур не бывает, тем более среди тех, которые ближе к истокам, к Началу. Образ рая он для всех культур и именно этот образ видели этнографы, например, на Гаити.

Мы говорили о концепции человека, господствующей в век Просвещения, как о концепции «естественного человека», природного человека, но отметили, что это не был только лишь примитивный дикарь в его физическом существовании, но и некий «пралогический человек», духовный человек, который был обнаружен как на «Гаити», так и в самом себе, в собственном бессознательном. Вот она – истинная антропология Просвещения, как водится, оклеветанная ее дочерью – «консенсусной» антропологией конца XIX и внучкой – интерпретативной антропологией конца XX века. Образ «естественного человека» и был ностальгическим прафеноменом, позволяющим человеку XVIII столетия понять себя и понять дикаря, но, и здесь это более важно, позволившим «включить историзм», то есть найти, наконец, эмпирическую форму, наиболее адекватную для проявления (манифестации) исторического сознания.

Если ранее библейский Адам, как и Ной, как Авраам, Цезарь, Август представлялись сверхчеловеками и развитие человека, как и развитие культуры, представлялось скорее нисхождением, чем восхождением, и даже явление Христа, хоть частично и восстановило силу (искупило грех) человечества, но и оно не могло уберечь его и его культуру от «порчи», от деградации в истории. Но вот взгляд Просвещения проник в чужого «дикаря» (кстати, как и в своего безумца) и увидел в нем, во-первых, животное, из которого вырос «современный человек», во-вторых, разглядел в нем и божественные перво-формы (прафеномены), подвергшиеся в истории замутнению и деструкции.

Это новое видение стало взрывом, откровением, – и родился историзм – понимание истории как царства свободы в отличие от природы как царства необходимости, историзм как живая причастность к мировой культурной традиции, как двуплановое сознание, видящее мир в «плоскости» пересечения нисходящего потока божественных откровений и восходящего потока собственно человеческой духовности, духовной культуры, интеллектуальной традиции. Можно сказать, что в историзме пересеклись плановские идеи «Золотого века» и Прогресса, породив эффект исторической перспективы от прошлого (точнее, от Начала) к настоящему, но не к будущему, репрезентируемому в религиозной метафизике Апокалипсисом. Сложный комплекс религиозной метафизики истории, репрезентирующей как Начало, так и Конец, упростился, поскольку Конец здесь исчез в туманной дали, исчез как значение, как реальность переживаемой ценности, зато история человечества развернулась в последовательный событийный ряд и каждое в принципе событие в этом ряду приобрело значение и смысл, обрело собственную индивидуальность. Открытие пространственной перспективы в живописи XV-XVI веков имело аналог в открытии пространственно-временной (четырехмерной) перспективы в метаистории XVIII века. «Апокалипсис» здесь, правда, стал подвижным «кадром» Настоящего, все более решительно отрицающего возможность познания будущего, вплоть до догматизации этого утверждения в критической философии истории на рубеже XIX и XX веков.

Этнография XVIII века, как наука о «естественном человеке», о «дикаре-философе» и о человеке-животном, была частью историографии, причем, теоретически и методологически ее важнейшей частью, позволяющей найти опору для исторической репрезентации, во-первых, данную в наблюдении, непосредственно, во-вторых, наиболее соответствующую исходной точке всемирной истории. В дальнейшем не так был важен сам дикарь и его культуры, как произведенная с его помощью фиксация исторического сознания на доисторическом времени как времени предисторическом, начальном или пред-начальном. И, вот что особенно важно, это уже была не мифическая репрезентация, ни по направлению, ни по форме, это была уже собственно историческая репрезентация.

Во-первых, движение шло от настоящего к Началу, но не с целью полного слияния его с Началом (в ритуальном, литургическом действе), но так, чтобы отразившись от Начала, вновь вернуться к настоящему, а по пути осветить все события прошлого, все его пространство сделать онтологически значимым. Во-вторых, фиксация ощущения в образе и феерия чувства в ритуальном действе, характерные для мифа, здесь сменились

фиксацией чувства в ностальгическом переживании и феерий образов событийного континуума восстановленного прошлого. Иначе говоря, полюса внимания (воли) и психологических функций здесь поменялись местами.

Теперь можно поставить вопрос о том, какой тип репрезентации, мифический или исторический, утвердился в этнографии, по крайней мере в начальный период своего «научного» бытия в XVIII столетии?

Дело в том, что человек, изучаемый этнографией, как раз и стал тем самым материализованным Началом и зеркалом, отражаясь от которого, ностальгическое чувство освещало прошлое, идя в настоящее. Само по себе это зеркало («рефлектор», «спекулум»), стало основанием для исторической «рефлексии» или «спекуляции», и не было расцвечено ни ностальгическими тонами, ни мифическими красками. Это была твердая фиксация, эмоциональная и сенсорная, а, скорее, даже пред-эмоциональная и пред-сенсорная. Она пред-чувствовала и знала о чем-то чрезвычайно важном, но не способна была ухватить это важное в метафизическом образе и эмоции. Твердость здесь – это твердость знания о наличии некоей сущности, знания не умозрительного, а созерцательного, но остающегося «чистым знанием», не способным принять отчетливую сенсорно-чувственно-материализованную форму и, однако же, созерцающего эту форму как бы вне материи, как чистую ценность, как чистое значение. Видимо, здесь мы нащупали сокровенную, исходную и конечную тему исторической, а, возможно, и мифической репрезентации, а именно то, что мы раньше назвали, вслед за Анкерсмитом и Хейзингой, актом *Sensation*, то есть Ощущением, имеющим важную коннотацию в слове «сенсация».

Конечно, никакой конкретный этнографический объект, как и объект исторический, не может стать таким зеркалом. Но он может восприниматься как максимально приближенный к зеркалу *Sensation* и даже не иметь в репрезентационном акте никакого значимого событийного пространства между собой, как историческим феноменом, и Началом, а потому в созерцании фактически сливаться с Началом и его представлять. Только в мифе феномен *Sensation* – это погружение в тотальность Начала и эмоциональное растворение в нем, а в исторической ностальгии феномен *Sensation* – это отражение от поверхности его, Начала, вод и обратное путешествие яркого печально-радостного ностальгического чувства назад, в настоящее.

Соприкосновение с Началом, восторг узнавания, прямого контакта, и печаль от невозможности проникнуть за зеркальную поверхность его вод, и тихая радость узнавания в обратном путешествии в настоящее, радость от встречи с событием, со старыми и новыми знакомыми – вот содержание «прямого контакта с прошлым» в рефлексии *Sensation*. Но значит ли это, что бесконечность мифической репрезентации заменяется конечностью историей? Нет, скорее вечность мифа сменяется бесконечностью становления в истории, ведь настоящее отодвигается все дальше и дальше и каждое новое настоящее уже по-новому видит историю, отраженную от зеркальных вод *Sensation*. Иначе говоря, вечность здесь – это некий абсолютизм, поглощающий любое время, а бесконечность – это всего лишь «отсутствие конца», принципиальная возможность продолжения, при постоянной опасности быть прерванным.

А что же этнография и ее репрезентация? Этнография, как правило, рассматривает внеисторические общества и, хотя она теоретически может конструировать или даже реконструировать историю, но предпочитает воздерживаться от таких построений и рассматривает каждое общество как само по себе, как самоценное и самодостаточное. И дело здесь не только в трудности включения «отставших» культур в процесс всемирной истории, и не только в антиисторизме позитивистской установки. Дело здесь прежде всего в том, что таковые культуры очень хорошо и без посредников, то есть напрямую, соотносятся с Началом и даже сливаются с ним. Это с одной стороны. А с другой, отсутствие событийного наполнения в промежутке между «первобытной» культурой и Началом, лишает акт исторической репрезентации его основного значения, ибо значение

его в том и состоит, чтобы, пройдясь лучом по цепочке событий, материализовать абстрактную хронологию цельным чувством приобщения настоящего к *своему* прошлому и оживить мертвую фактологию живым, образным, ярким событийным рядом.

При этнографической репрезентации посредством Sensation, луч света, посланный репрезентантом, достигает Начала, отражается в нем и ярко освещает образ первобытной культуры. Дальше он может двигаться в том случае, если существует хронологическая матрица и событийная канва, ведущая от этого этнографического феномена в настоящее репрезентанта. Здесь отработаны три варианта, три подхода.

Первый, самый простой – это отнесение этнографического феномена ко времени Адама или Ноя, или, например, матриархата, и восприятие этнографического феномена как среза событий времен Адама, Ноя, матриархата или верхнего палеолита. Так было и происходило вплоть до XVIII века. Это были всего лишь игрушки в младенческих руках исторического сознания. Это двигало мысль, но не давало знания, это были «мифы», легенды и сказки. В лучшем случае это было накопление фактов, но не знание.

Второй, утвердившийся в XVIII столетии – это отнесение настоящего к этнологическому феномену таким образом, чтобы между ними практически не оставалось временного, событийного пространства, а для этого объявить известную историю несущественной, например, временем деградации «естественного человека», «темными веками», и т.д. В этом случае свет, идущий от Начала через этнографический феномен, потоком устремлялся на самое Настоящее, которое также становится в силу «отмены истории» в непосредственной близости от Начала, но, в отличие от мифической репрезентации, с ним не сливается и в нем не тонет, а пребывает некоторое время в неуютной близости с источником исторической ностальгии, неуютной в силу ощущаемой фальши положения с «отмененной историей» и необходимости опираться на искусственные построения «естественного человека», «естественного права» и «естественного естества».

Третий, утвердившийся в XX столетии – это стремление не обращать внимания на факт разрыва между этнографическим феноменом и настоящим репрезентанта, и видеть в этнографическом феномене самоценную антропологическую репрезентацию, демонстрацию многообразия и вариативности человеческой природы и, кроме того и значимее того, источник частных сведений о мифологии, религии, психологии и т.д., которые можно затем обобщать и генерализировать в более оснащенных позитивистской методологией науках.

То, что и третий подход не удовлетворяет современную этнографию, мы увидели у Гирца. Но самого его не удовлетворяет даже предлагаемое им насыщение этнографического феномена максимально возможным значением, предельная концентрация на нем, как таковом, являющаяся следствием внедрения его метода. Он не желает мириться с «микроскопичностью» этнографии и предчувствует возможность рассмотрения ее объектов в более крупном историческом, событийном и хронологическом контекстах. «Он [антрополог] имеет дело с теми же крупными категориями реальности, с какими другие – историки, экономисты, политологи, социологи – сталкиваются, но в роковой момент: с Властью, Переменами, Верой, Угнетением, Работой, Страстью, Авторитетом, Красотой, Насилием, Любовью, Престижем; но он имеет с ними дело в достаточно узком контексте – в местечке вроде Мармуши и в жизни человека вроде Коэна [это герой его очерка, из которого заимствована цитата] – чтобы употреблять эти слова без больших букв» (140).

Этнография как история *longue durée*

Мы видели, что сам Гирц нащупал выход из тупика во включении культурной антропологии как метаэтнографии в видовую биологическую историю человечества, в эволюционную антропологию, исходя здесь из великого, но еще и сейчас не осмысленного открытия того факта, что физическая эволюция человека вот уже миллионы

лет осуществляется параллельно, во взаимопереплетении с культурной эволюцией или, и скорее всего, в зависимости от культурной эволюции. И это действительно ключевой момент, который является опорным и для наших рассуждений, а в дальнейшем – и построений.

Мы же делаем еще один шаг и определяем зависимость физической эволюции не только от культуры (культура – лишь комплекс артефактов, тело, но не дух), но и от определенных форм, «отчеканенных», по выражению Кассирера, в культуре, имеющих личностное бытие, а, именно, от общинной организации и общинной кодировки, от эволюции форм общинного (транстелесного) сознания. Иначе говоря, от той личностной сферы, которая появляется «вдруг» и на разных уровнях физической организации биологического вида, не только на уровне отдельного организма, но и общины организмов, ареала организмов, вида как совокупности организмов.

Но что же станет с этнографической репрезентацией, если реализовать эти предположения? Расширят ли они контекст времени репрезентации или удлинит исторический процесс? Сделают ли они это непосредственно или лишь дадут отдельные элементы широких исторических реконструкций? Наконец, что есть Начало, реальное начало истории где-нибудь за 6, 7, 8, 9, 10, 11 тысяч лет до нашего времени, то есть время «запуска» всемирной истории или это лишь некий образ (иерархия образов-символов и эмоций-ценностей), присутствующий в вечности, либо же сопровождающий нас по истории в коллективном бессознательном? И если за миллионы лет эволюции у человека было несколько «Историй», то, следовательно, у него было и несколько «Начал»? Как они соотносятся друг с другом, если они друг с другом не тождественны? Имеют ли значение события конкретного Начала как «прафеномена», прафеноменального события, или здесь лишь мир смыслов и ценностей – психологических архетипов?

Видимо, как *Cogito*, будучи бездонным колодцем, путем в бесконечное, к Богу, служит в философии и этически ориентированном сознании зеркалом, рефлектором, источником рефлексии, отражающим свет внешнего мира, который возвращает его в мир внутренний, и является исходной точкой для построения мира субъекта, феноменального мира; так и *Sensation*, отражая свет от поверхности глубокого колодца, ведущего в бесконечность видовой и эволюционной памяти природы (и тоже к Богу), отражает его назад в настоящее, и отражает, начиная с некоторого фиксированного пункта начала истории как последней Истории преобразования, видового преобразования человека и освещает этот отрезок своим ярким и эмоционально насыщенным образом, создавая автономный мир истории, историографический универсум.

Замкнувшееся в своей истории человечество наполняет ее сверхценностью и сверхзначением, готово страдать и жертвовать ради ее целей и видеть смысл жизни, судьбы, – индивидуальной, национальной и общечеловеческой, – в целях и смыслах истории как таковой. Пока человек еще пребывает в мифе, он живет видовой памятью и не столько верит, сколько созерцает бессмертие своей (и общей) души. Когда человек из мифа входит в историю, как форму сознания, он уже не видит бесконечную даль времен, он все лучше и яснее видит бытие глазами Начала (конкретно, последнего Начала). Он видит все, что случилось, вплоть до его настоящего, вплоть до самого себя. Но ведь человек сохранил и способность к мифической репрезентации, только сейчас он отделяет от нее свое собственное Я, вечное бытие которого не подтверждается этой репрезентацией.

Этнологическая репрезентация, видимо, все-таки будет избавлена от мистификации исторического процесса (для чего тогда интерпретация и реконструкция событийного ряда?). Племенным обществам не будут предписывать место у самого Начала истории, а согласятся с тем, что племенные общества также участвуют во всемирной истории, но участвуют отличным от цивилизации образом, участвуя лишь в истории «времен большой длительности». Они «пишут» наиболее чистую историю сакральных форм и взаимодействия этих форм, возможно, выполняя еще не осознанную цивилизованным

человеком функцию «зеленого щита планеты», духовных легких Земли, иначе говоря, высоко неся образ (образы) «естественного человека», притягивающего ко всему человечеству Божественную благодать. Аналог – монашеское служение в Средневековой Европе. Но монахи служили и боролись, а «первобытные» просто живут, зато сама их жизнь есть беспрерывная служба в ритуалах «естественной религии».

Следовательно, неверно рассматривать «первобытные общества» как находящиеся в непосредственной близости у Начала. Все-таки, они движутся, причем с той же скоростью, только плоскость их движения фиксируется не успехами цивилизации и даже культуры, а священными формами сознания. Возможно что-то подобное, но в каком-то ином смысле можно сказать и об индийской культуре. Дело в том, что и темп и, соответственно, темпоральность «первобытных культур» реализуется во «временах большой длительности», то есть в 2048-летних зонах и в 12288-летней истории как таковой, а «цивилизованный человек» реализуется в более сложной, слоистой темпоральной структуре, не только в Истории и ее зонах, но и в «эрах», «эпохах» и «поколениях», то есть в 512, 128, 32-летних временных периодах и их «темпах».

Этнографизированная (антропологизированная) история должна выстроить событийный ряд, смотря через призму развития и бытования священных форм сознания в частных исторических дисциплинах: истории мифа, истории религии как веры, истории гнозиса и истории метафизики и во всеобщей истории, события и материал которой будут «пропущены» через интеллектуальную историю священных и обмирщенных форм сознания в их эмпирии и в субъектной чистоте. Такая обогащенная всемирная история естественно включит в себя и этнографические контексты «первобытных культур», изученных в XIX-XX веках, но и более того – позволит представителям этих культур включиться в исторический процесс не только объектами изучения и описания, а субъектами изучения и описания как собственной, «первобытной», так и чужих культур! Тем более, доминирование в пространстве их культур сакральных интеллигенций не означает все же полного отсутствия обмирщенных. И даже самые «отсталые» племена могут представить доказательства наличия у них сложнейших логических процедур (классификаций, например), а у их юных представителей – способности к обучению и творчеству в цивилизованных формах культуры.

Но включение «первобытных» обществ в контекст всемирной истории, каковой может быть только интеллектуальная история или история, стержнем которой является интеллектуальная история чистых и эмпирических форм сознания, совершенно уравнивает их в правах и по отношению к исторической репрезентации.

Каков следующий шаг антропологов и этнографов в деле вывода этнографии из тупика «микроскопичности» и включения в общеисторический контекст? Может быть, этот путь уже намечен К. Гирцем, когда он советует изучать «экстрагенетические контрольные механизмы культуры» в семиотическом пространстве? Может быть, искать надо прежде всего даже не в языке, а в речи – четырехмерном континууме знаков и значений, когерентном интеллектуальной истории человечества, его наций и его культур?

Это путь к историзации этнографии. А почему бы и нет, ведь этнографизация истории – это факт последних десятилетий, причем, факт, по-видимому, основной и центральный. Историография во второй половине XX столетия, точнее, еще с конца двадцатых годов XX столетия, претерпела «этнографизацию», словно подготовилась к тому, чтобы принять в себя и этнографию как таковую, но особенно ее теоретическую надстройку, по-моему, еще более неадекватную своему базису, чем метаисторическая своему.

Что же произошло с историографией в процессе ее этнографизации? За ответом обратимся к французскому историку Жаку Ле Гоффу. Он пишет, что «этнология побуждает обратиться к дифференциации исторических эпох и обратить особое внимание на область *longue durée*, на то почти неподвижное время, которое определил Фернан Бродель в знаменитой статье» (141). Переключение внимания историков на «времена

большой длительности», измеряемые столетиями, а то и пятисотлетиями – вот, видимо, основная заслуга этнографизации истории и отсюда уже можно вывести важные следствия как то: аграризацию историографии, появление и бурное развитие истории повседневности и истории ментальностей; появление первых ростков истории традиции. В рамках ментальной истории выделяются, например, такие перспективные сферы, как история харизмы, эсхатологических верований и миллениаризма, в целом история сакрального или такая область как иконография. Ле Гофф уточняет: «Иконография не столько истории традиционного искусства, связанного с эстетическими идеями и формами, сколько истории жестов, утилитарных форм, преходящих и недостойных письменного фиксирования объектов», причем, «если иконография материальной культуры начала оформляться, то иконография ментальности, сложная, но необходимая, находится в зачаточном состоянии».

Историк обращает внимание на опасность вытеснения «синхронистичностью» этнографии собственно историчности и событийности историографии. Это недопустимо не только в историографии, но и в самой этнографии (этнологии). «Может быть, историку следует лучше осознать нарастающее в гуманитарных науках, включая этнологию, критическое отношение к неподвижному? В то время как этнология вновь берет на себя груз историчности, когда Жорж Балансье показывает, что нет обществ без истории и что понятие о неподвижных обществах – иллюзия, разумно ли историку предаваться вневременной этнологии?». И вывод его прост, но точен: «Если этнология помогает историку освободиться от иллюзий о линейном, однородном и непрерывном процессе, то проблемы эволюционизма остаются. Если обратиться к смежной дисциплине – истории первобытного общества, так же связанной с дописьменными обществами, то что это в сравнении с историей: предыстория или просто другая история?» (142).

Ле Гофф верно почувствовал перспективу дальнейшего «переплетенного» развития истории и этнографии, то, что история, охватившая своими хронологическими матрицами многотысячелетнюю толщу «первобытной пред-истории» (на семь-восемь, может быть, на девять-одиннадцать тысяч лет до нашего времени) и освоившая это пространство событийно, связав с определенными его «точками» появление тех или иных культурных, ментальных и интеллектуальных артефактов, создав в самом глубоком смысле историю чистых и эмпирических форм сознания, окажется способной включить в себя и этнографию, по крайней мере ее «надстроечный», то есть антропологический, этнологический этаж. И случится это не позднее как в XXI-XXII столетиях, начавшись процессом поглощения историографией этнографии уже в первые десятилетия XXI века.

Здесь уже мы можем ответить и на вопрос о том, какую на самом деле историю представляет историческое сознание в этнографии. Это не «история» у Начала, это и не «вне-событийная история», это самая настоящая история, но со «снятым» культурологическим, социологическим и цивилизационным содержанием, которое реализуется, согласно результатам моих собственных исследований, не во временах средней и малой длительности, определенными мной для общечеловеческой интеллектуальной истории в матрицах 500-летних и включенных в него ритмов (точнее – 512, 128, 32, 8-летних ритмов), а для национально-общинной истории в матрицах 800-летних и включенных в него циклов (точнее – 768, 192, 48, 12-летних циклов).

История традиции, интеллектуальная история в чистом виде как история становления человека в его новой психологической конституции, как история сознания в его чистых сакральных и обмирщенных формах реализуется в истории как таковой, имеющей 12288-летнюю продолжительность для общечеловеческой и не менее чем 12288-летнюю продолжительность (учитывая возможность «возврата» дестабилизированной нации-общины) для национально-общинной и в ее, Истории, зонах-днях (2048-летних) для общечеловеческой и в ее, Истории, «сезонах» (по 3072 года) для национально-общинной.

Иначе говоря, историк, погружившийся в поле традиции, в этнографический материал, структурированный как история психологической конституции человека, как история сознания, увидит в ностальгическом отраженном от зеркала Sensation свете не такой уж длинный ряд событий, ведь его «самыми мелкими» событиями будут четверти эонов или 512-летние ритмы, которых во всей Истории всего-то 24 (не те ли самые двадцать четыре апокалиптических старца?). Это не будет длинная история, но наверняка будет широкая и глубокая история.

Историческая семиотика Лотмана

Но то будет. А сейчас мы находимся в «раскрошившийся» истории, потерявшей не только «процессуальную» составляющую, но и «контекстную» и хотя современный, уже зрелый, постмодернизм начинает преодолевать разрушительные последствия своей ментальной революции 70-80-х годов XX века, но, быть может, это лишь передышка перед новым ударом по историзму (и модернизму) XIX-XX веков? Если фактологический, описательный и репрезентативный инструментарий берется им у этнографии и антропологии, то герменевтический, терминологический и логический берется у лингвистики и металингвистики – семиотики. «Лингвистический поворот» - это по сути дела другое название постмодернистской революции семидесятых годов, «раскрошивший» историю, точнее, ее философско-историческую «надстройку», так как историография сама по себе и в лице практикующих историков старается не замечать постмодернистских «вызовов», мудро считая, что само время покажет его правду и ему место.

И, все же, учитывая наши метаисторические, а не историографические, задачи, посмотрим на семиотику как на друга и как на врага, но, более всего, как на новую мировоззренческую парадигму в ее силе и, возможно, слабости, конечно, с точки зрения философии истории во всех ее четырех эмпирических феноменах и с точки зрения исторического сознания как такового. В проводники возьмем замечательного советского семиотика Ю.М. Лотмана. Его основные усилия, как мне представляется, были направлены на историзацию традиционной статической (синхронической) сосюрловской семиотики. Учитывая же то, что в последнее время «философия истории» подверглась решительной семиотизации, тем более интересно вникнуть в семиотическую теорию, пытающуюся изменить себя включением в себя исторического сознания и мира.

Знакомство с современной семиотикой оказывается действительным открытием нового интеллектуального континента, по-видимому, давшего наиболее адекватное содержание ключевому, парадигмальному для современной мысли понятию «культура». Ведь в семиотических системах и, прежде всего, в языке как таковом, действительно были обнаружены «прафеномены» некоего коллективного или над-коллективного сознания, не только обнаружены и определены, но и изучены и в какой-то мере даже освоены, вплоть до создания техник манипулирования массовым сознанием.

И, что представляется несравнимо более важным, не говоря уже о «полезном», здесь были созданы исследовательские методики, с помощью которых были произведены перевороты во многих гуманитарных и общеобразовательных науках, в частности, знаменитый «лингвистический поворот» в метаистории, а через нее, частично, и в историографии.

Начинаясь как позитивистская наука «языка» и «слов», она надстроилась философской дисциплиной «языков» и «текстов» и готова надстроится исторической дисциплиной «речи» и «языка». Так, Лотман выделяет «два типа семиотических систем, ориентированных на передачу примарной и вторичной информации. Первые могут функционировать в статичном состоянии, для вторых наличие динамизма, то есть истории, является необходимым условием «работы». Соответственно, для первых нет никакой необходимости во внесистемном окружении, выполняющем роль динамического резерва. Для вторых оно необходимо» (143).

Развивая свои мысли о двойственности, он опирается на принципиальную двойственность не только семиотики и естественного языка, разделенного на дискретный и недискретный, но и самой человеческой природы, психики, природы мозга, определяемой его двуполушарностью. Он обращается к истории как истории культуры, усматривая и ее двойственность.

Интуиция о линейной истории как речи и циклической как языке несмотря на кажущуюся тривиальность, является очень глубокой, хотя и не верной. Циклизм в равной мере принадлежит как языку, так и речи, и линейность тоже. Но вот то, что циклизм обычно ассоциируется с мифическим сознанием, а линейность с историческим, может перевести разговор в иную, и как мне представляется, верную плоскость. Миф – это сакральная форма сознания, а история – это его обмирщенное и эпистемологическое порождение. Сакральные формы сознания действительно проявляются, периодически возобновляются, как мне представляется, в определенные узловые моменты интеллектуальной истории, – в начале каждого ритма: 2048-летнего, 512-летнего, 128-летнего и, возможно, даже 32-летнего. Причем, учитывая их «прописанность» во времена большой длительности» (броделевских *longue durée*), в 32 и 128-летних ритмах их явление (точнее – откровение) представляется точным повторением, и лишь на 512-летних и, тем более 2048-летних и 12288-летних длительностях может быть замечено, что и они изменяются, трансформируются, возможно, эволюционируют. Напротив, обмирщенные формы сознания наиболее ярко и продуктивно проявляют себя в 32 и 128-летних ритмах, порождая и уничтожая научные школы, идеи, теории, авторитеты, хотя 512-летние переходы здесь еще более заметны, по сути, парадигмально к типу культуры, к ее стилю, к ее ценностной основе.

«Речь» действительно включает в себя «язык». Поскольку репрезентирует четырехмерный пространственно-временной континуум в его развернутом виде, а язык синхронистичен, трехмерен. Но и «язык» включает в себя «речь» как миф включает в себя историю, если считать миф глубинной репрезентацией эволюции, в которой история (как История) является лишь скачком, переходом, этапом, революцией. И это – диалектика, диалектика курицы и яйца.

Видимо, для Соссюра язык – это сакральная форма, нашедшая выражение в семиотических структурах, а речь – это всего лишь эмпирическое бытование этой формы в текущем времени. Лотман пытается «реабилитировать» речь и верно нащупывает основание для этого в истории и историческом как таковом. Мы же сделаем вывод из этих усилий, предположив, что речь следует рассматривать тоже как форму, но не сакральную, а обмирщенную, не проявляющуюся, а развернутую в четырехмерном континууме времени-пространства, в пространстве прошлого.

Семиология как основа монадологии

Размышляя над историей, семиотик предполагает такую модель: «При рассмотрении исторического процесса в направлении стрелы времени точки бифуркации оказываются историческими моментами, когда напряжение противоречивых структурных полюсов достигает момента высшего напряжения и вся система выходит из состояния равновесия... Историческое движение следует в этот момент мыслить не как траекторию, а в виде континуума, потенциально способного разрешиться рядом вариантов... Пригожин отмечает, что в момент бифуркации процесс приобретает индивидуальный характер, сближаясь с гуманитарными характеристиками» (145).

Но что это за «противоречивые структурные полюса»? Видимо, это те самые два языка, недискретный и дискретный. Почему между ними время от времени возникает «высшее напряжение»? Ответа нет, есть лишь констатация факта, всем известной эмпирической действительности.

Попробуем ответить сами, впрочем, опираясь на рассуждения самого Лотмана о смыслопорождаемых системах. «Фундаментальным вопросом семиотики культуры

является проблема смыслопорождения. Смыслопорождением мы будем называть способность как культуры в целом, так и отдельных ее частей выдавать на выходе нетривиально новые тексты. Новыми тестами мы будем называть тексты, возникающие в результате необратимых (в смысле И. Пригожина) процессов, то есть тексты в определенной мере непредсказуемые... Системы этого рода – от минимальных семиотических единиц до глобальных, типа «культура как в себе-достаточный универсум» – обладают, при всем различии их материальной природы, структурным изоморфизмом. Это, с одной стороны, позволяет построить их минимальную модель, а с другой – окажется чрезвычайно существенным при анализе процесса смыслопорождения» (146). Эти смыслопорождающие структуры Лотман называет семиотическими монадами.

Основополагающие свойства таких семиотических монад это, во-первых, то, что «употребление» поступающего на «вход» монады текста не приводит к его физическому или информационному уничтожению; во-вторых, сама монада как текст может поступать на свой вход, тем самым переводя себя на макроуровень, что, тем самым, делает ее способной к саморефлексии; в-третьих, ее минимальная организация – это бинарная система из двух языков, подобных друг другу, но непереводимых друг в друга; в-четвертых, она включает метафорогенное устройство – блок условных эквивалентностей. Причем, как уже говорилось, подобными свойствами (более того – структурным изоморфизмом) обладают как культуры в целом, так и отдельные ее «элементы», человек как личность, например.

Получается, что саморефлексирующая культура сама по себе периодически или непериодически вводит себя в состояние смыслопорождения, намеренно создавая «напряжение противоречивых структурных полюсов» и, следовательно, революции и исторические конфликты – это следствие саморефлексии культуры, порождающей из себя новые смыслы и новые тексты. Но что дает этот вывод? Сам Лотман предпочитает рассуждать здесь о роли личности в истории, превращая тем самым ее, причем, конкретную историческую личность, во что-то вроде монады монад, хотя в другом месте он замечает, что «индивидуальный человеческий интеллектуальный аппарат – не монополист на работу мысли. Семиотические системы, каждая в отдельности и все они в интегрированном единстве семиосферы, синхронно и всей глубиной исторической памяти, осуществляют интеллектуальные операции, хранят, перерабатывают и увеличивают объем информации» (147).

Наш упрек, впрочем, не совсем состоятелен. Лотман вполне логичен, говоря об особой роли личности в переломные моменты истории, ведь не культура как таковая действует, а личности, люди, но действуют они в силу, во-первых, самодестабилизации культуры; во-вторых, под воздействием генерированных культурой текстов (идей); в-третьих, действуют те личности, монады которых оказались когерентны на данный момент с монадой культуры (вопрос о соответствии микрокосма микрокосму). Если он это имел в виду, конечно, имплицитно, иначе бы мы об этом бы прочитали, то возникшее противоречие между личностью и культурой в переломные моменты истории вроде бы улаживается.

Здесь, видимо, следует додумать мысль до конца и действительно представить культуру как личность и, сам Лотман, как уже говорилось, такой вывод, хотя и с определенными оговорками и в другом месте делает (148). Но здесь уже нет никакого зазора между идеей Бога-в-истории и идеей культуры как личности, время от времени выводящей себя из состояния равновесия, порождающей новые идеи и, как следствие, неизбежные исторические катаклизмы, приводящей в движение массы и обеспечивающей их, массы, и элитные круги, включая и исторических героев, необходимыми программами поведения, – Гирц бы сказал «экстрагенетическими программами поведения».

А что же тогда свобода в истории? Где она, человеческая свобода? Поскольку свобода, как отрицательно определенное понятие, означает свободу от чего-то, отсутствие детерминизма; а как положительно определенное понятие означает сознание своего долга

и наличие совести, то есть некоей системы координат, в которой личность может выстраивать свое поведение, но может и пренебречь ими, то, поскольку сам механизм смыслопорождения в культуре является по определению непредсказуемым, а, следовательно, недетерминистическим, то он предполагает его соответствие отрицательному определению свободы. Кроме того, поскольку любая монада, включая и малую, несет в себе принципиальную возможность вобрать в себя и все другие монады, включая сюда и самую большую (таково фундаментальное свойство лейбницевой монады), то процесс смыслопорождения в культуре можно усмотреть и как внутренний личностный процесс человека. И так действительно происходит, когда личности, являющиеся акторами истории, ее «героями», активно впитывают социально и культурно значимую информацию вплоть до того, что их психика начинает когерировать с метапроцессами общественного интеллекта.

Отождествление, когерирование личности с общей судьбой означает снятие противоречия между неким верхом, который что-то навязывает, а низом, который воспринимает и подчиняется. И это еще один аргумент, и, видимо, основной, в пользу человеческой, личностной свободы даже при восприятии культуры как личности, действующей в истории и реализующей в ней свои цели, как Бога-в-истории. Отождествление не есть слияние и растворение. Указания сверхличности культуры человек воспринимает как ценности и смыслы, значимые побуждения, вдохновляющие, влекущие или пугающие, отталкивающие. Если он начинает когерировать со сверхличностным уровнем общности или общины, то, следовательно, эти ценности и смыслы совместились с иерархией его собственных ценностных и интуитивных установок, и реализуется положительный смысл свободы. Если он не понимает сигналов, если они не складываются в систему, то и в этом случае человек не теряет внутреннюю свободу. Если же он идет против течения, и, прежде всего, всего себя, своей совести, определившейся в отношении к общему движению, то и в этом случае он внутренне свободен, хотя и несчастлив.

Человек свободен не делать чего-то, но он не имеет свободы не думать о чем-то, и не чувствовать, не иметь эмоционального состояния - настроения. Поэтому новый смысл и новая ценность, порожденные в культуре, не могут быть уничтожены ни самой культурой, ни человеком. Их бытие в этом смысле абсолютно и самостоятельно, не зависит от чьей-то воли. Если этот новый смысл дает новые преимущества, то, рано или поздно, его «долженствование» перейдет в сферу «бытия», конечно, если его не поглотит какой-нибудь новый смысл. Результат – свобода действий при несвободе в вопросе о том, мыслить или нет, оценивать или нет и что мыслить и как оценивать, коли уж мысль родилась и чувство проявилось, каковая несвобода также воспринимается свободой при отождествлении человека со своей мыслью (а человек отождествляет себя со своей мыслью), приводит к связной последовательности истории как истории мысли.

Семиотический анализ мифа как языка собственных имен

Итак, семиотическая модель культуры, вобравшая в себя опыт исследования литературных текстов, искусствознания как такового, не могла не превратиться в психо-семиотическую. Конечно, Соссюр воспринимал слова не как написанные на бумаге, а как проявленные в мозгу смыслы, транслированные в другой мозг, но в целом, как мне представляется, в усилиях по реконструкции его подхода, он скорее механизировал мыслительную деятельность, чем психологизировал семиозис. Лотман же представляет «очеловеченный» ее вариант и потому, рассуждая о семиотических монадах, не может не прийти к отождествлению, правда, с оговорками, культуры и личности, истории и речи. И это шаг в правильном направлении, шаг к созданию действительно зрелой и адекватной своему предмету теории культуры. Предмет же современной теории культуры определен еще Кассирером – это символические формы, фундаментальные парадигмы нашего сознания, которые, по результатам нашего исследования, существуют в виде двенадцати

(или шестнадцати) чистых «божественного» форм сознания, а также в виде неких структур нашего эго, выстраиваемых в истории, основные из которых это структуры «человека этического» и «человека рационального».

Для Лотмана «знак в мифологическом сознании аналогичен собственному имени», а *«общее значение собственного имени в его предельной абстракции сводится к мифу»* (149) и это приводит, по-моему, к семиотическому открытию континента мифологического сознания как чистой формы, чего не удалось ни Кассиреру, ни, например, Леви-Стросу. Последний, например, сводил сущность мифа прежде всего к «бессознательной логической структуре, репрезентирующей некие базовые мироустановочные отношения».

То, о чем рассуждает Леви-Строс, является эмпирической мифологией, содержащей в себе формы собственно мифические, а также метафизические и, возможно, религиозные. Вот эти метафизические формы, определяющие пространственно-временные телесные отношения, он и выделил, причем, как статичный, действительно структурный элемент, в самой мифологии имеющий лишь «пусковое», а не «реализационное» значение, и в силу этого способный лишь к логическим констатациям общего свойства, а не к выходу на онтологический уровень. Отношение к мифу по Леви-Стросу в оценке Мелетинского, это структурирование мира из мифов, «которые являются конститутивными единицами, реализуемыми на уровне предложения и имеющими характер отношений» (151). Онтологией здесь и не пахнет, хотя сам Леви-Строс считает структуру мифа, проявляющую логический характер бессознательного, той последней онтологией, которая доступна нашему пониманию. Поэтому не случайно его неизменное стремление опереться на психоанализ Фрейда и неприятие юнговского подхода, ведь чистый логицизм возможен лишь как механический редукционизм – в жестких моделях дискретных языков.

Лотман же развивает иную традицию, насколько мне известно, нашедшую опору в традиции русской религиозной философии конца XIX – начала XX столетий, и, в частности, в «фатальной» для Лосева «Диалектике мифа». Лосев определил миф в результате блестящей феноменологической редукции как «развернутое магическое имя» и как «чудесную личностную историю», определив эти формулы как окончательные и корневые.

Лотман сделал из комплекса этих идей семиотические выводы явно «асемиотического» значения, чем, как мне кажется, сразу же расширил семиотическое поле, превратив его в психо-семиотическое, причем, не во фрейдистском, редуцирующем психическое к механическому, а в психологически корректном виде. «Это отождествление названия и называемого, в свою очередь, определено представлением о неконвенциональном характере собственных имен, об их онтологической сущности. Отсюда мифологическое сознание может осмысляться с позиции развития семиозиса как *асемиотическое*... можно сказать, что система собственных имен образует не только категориальную сферу естественного языка, но и особый его мифологический слой. В ряде языковых ситуаций поведение собственных имен настолько отлично от поведения слов других языковых категорий, что это невольно наталкивает на мысль о том, что перед нами инкорпорированный в толщу естественного языка некоторый другой, иначе устроенный язык. Мифологический пласт естественного языка не сводится непосредственно к собственным именам, однако собственные имена составляют его ядро» (152).

Следует иметь в виду, что культурные артефакты, в том числе и мифы, записанные этнографами, созданы эмпирически функционирующими интеллектуальными системами, состоящими минимум из двух взаимонепереводимых языков или, в нашей интерпретации, несут в себе «отчеканенные формы» как минимум двух форм сознания из двенадцати (шестнадцати) возможных. «Первобытные общества», являющиеся начальным и основным объектом этнографии, «хороши» тем, что не имеют еще обмирщенных форм «интеллектуального уровня» (истории, науки, философии, религии) и наиболее первобытные из них, видимо, не имеют или имеют лишь в зачаточной форме

обмирщенные формы «ментального уровня» (эстетики, логики, этики, нравственности). Поэтому мы имеем дело здесь лишь с «набором» из четырех сакральных языков: сенсорно-чувственного мифа, чувственно-интуитивной веры, интуитивно-мыслительного гнозиса и мыслительно-сенсорной метафизики.

Можно предложить еще два упрощения. Предположить распространенность дихотомических систем Передаточно-заказного или Ревизионного типа и свести число возможных сочетаний, например, для эмпирии мифа только до двух: 1) мифа веры, в котором миф «запускает» созерцание духовного, божественного и демонического мифа как острого переживания непосредственно личностного присутствия и общения с духами; 2) космологического мифа, в котором метафизическая форма пространственно-временных и телесных структур запускает комплекс богатых красками и ярких переживаний во времени оном, в раю. По-видимому, Леви-Стросс нашел ключ к исследованию космологических мифов. Но открыл не форму мифического сознания, а форму метафизического сознания, причем, в статичной, «тривиальной» его форме, позволяющей, однако, реконструировать космос первобытных культур. Это, конечно же, уже само по себе достижение.

Но что же вскрывает подход Лотмана? По-моему, символическим ключом он вскрывает мифическую эмпирию и находит в ней миф как таковой. «Говоря о символе в его отношении к мифу, следует различать символ как тип знака, непосредственно порожденный мифологическим сознанием, и символ как тип знака, который только предполагает мифологическую ситуацию. Соответственно, должен различаться символ как отсылка к мифу как к тексту и символ как отсылка к мифу как жанру. В последнем случае, между прочим, символ может претендовать на создание мифологической ситуации, выступая как творческое начало». В первом случае речь идет о мифе веры, а во втором – о космологическом мифе, в котором миф утрачивает жесткость своей образной фактуры (становится «жанром»), но несет в себе мифологическую арматуру в виде леви-строссовских логических форм.

Но что же представляют собой собственно мифические формы, как формы мифического сознания? Что представляет собой «язык собственных имен»? «Заполненность мифологического пространства собственными именами придает его внутренним объектам конечный, считаемый характер, а ему самому – признаки отграниченности. В этом смысле мифологическое пространство всегда невелико и замкнуто, хотя в самом мифе речь может идти о космических масштабах». Выше уже говорилось об онтологизации сознания в полном смысле этого слова, о слиянии здесь слова и вещи, мысли и действия. Это детский мир и, кстати, «в некотором смысле понимание мифологии равносильно припоминанию», так что «следует иметь в виду, во всяком случае, что этнические группы, находящиеся на ранних стадиях культурного развития и характеризующиеся ярко выраженным мифологизмом мышления, в целом ряде случаев могут обнаруживать поразительную способность к построению сложных и детализированных классификаций логического типа (ср. разнообразие классификации растительного и животного мира по абстрактным признакам, наблюдаемые у австралийских аборигенов). Можно сказать, что мифологическое мышление сосуществует в этом случае с логическим, дескриптивным. С другой стороны, элементы мифологического мышления могут быть обнаружены в повседневном речевом поведении современного цивилизованного общества... В свете же сказанного сама возможность описания мифа носителем современного сознания была бы сомнительной, если бы не гетерогенность мышления, которое содержит в себе определенные пласты, изоморфные мифологическому языку».

Эти признания лишь подтвердили наличие в нашем сознании как минимум двух чистых форм: мифологической и логической и то, что современное сознание в этом смысле не отличается от «первобытного», наблюдаемого этнографами. То, что мифический космос не бесконечен и состоит из индивидуальных вещей-имен, также не

принесло нам ничего нового, чего бы мы уже не знали от Элиаде и Кассирера. Интересное начинается при рассуждениях о том, что *не* является мифическим и что находится в отношении с ним в дочерних отношениях. «Следует подчеркнуть принципиальное отличие мифа от метафоры, хотя последняя является естественным переводом первого в привычные формы нашего сознания. Действительно, в самом мифологическом тексте метафора, как таковая, строго говоря, невозможна... В ряде случаев метафорический текст, переведенный в категории немифологического сознания, воспринимается как символический. Символ такого рода может быть истолкован как результат прочтения мифа с позиций более позднего семиотического сознания – то есть перетолкован как иконический или квазииконический знак. Следует считать, что, хотя иконические знаки в какой-то мере ближе к мифологическим текстам, они, как и знаки условного типа, представляют собой факт принципиального нового сознания» (153).

Итак, не следует путать миф с метафорой и усматривать в мифе метафорическое содержание, каковую ошибку совершают многие, правда, не Леви-Строс. Важно отличить символ и от икона, как и икон от мифа, имея в виду, что «подобие в символе имеет риторический характер (невидимое передается через видимое, бесконечное через конечное, недискретное через дискретное и т.д.: уподобляющееся и уподобляемое находится в смысловых пространствах с разным числом измерений), подобие в иконических знаках имеет более рациональный характер; здесь возможно по изображению однозначно реконструировать изображаемое, что в системе символов в принципе исключено» (154).

В том, что поэзия и миф являются разными формами сознания, и что поэзия происходит из мифа, но невозможна в самом мифическом сознании, согласны между собою Лотман и Леви-Строс. Лотман: «Если предположить гипотетически возможность существования «языка собственных имен» и связанного с ним мышления как мифогенного субстрата... то доказуемым следствием из него будет утверждение *невозможности поэзии на мифологической стадии*... Разрушение мифологического сознания сопровождается бурно протекающими процессами: переосмысления мифологических текстов как метафорических и развитием синонимии за счет перифрастических выражений. Это сразу же приводит к резкому росту «гибкости языка» и тем самым создает условия развития поэзии» (156). Леви-Строс: «Миф можно определить как такой вид высказываний, при котором известное выражение (*traduttore – traditore*) [«Переводчик – предатель»] совершенно несправедливо. С этой точки зрения место, которое занимает миф в ряду других языковых высказываний, прямо противоположен поэзии, каково бы ни было их сходство. Поэзия необычайно трудно поддается переводу на другой язык, и любой перевод влечет за собой многочисленные искажения. Напротив, ценность мифа, как такового, нельзя уничтожить даже самым плохим переводом... Дело в том, что сущность мифа составляет не стиль, не форма повествования, не синтаксис, а рассказанная в нем *история*. Миф – это язык, но этот язык работает на самом высоком уровне, на котором смыслу удастся, если можно так выразиться, *отделиться* от языковой основы, на которой он сложился» (157).

Вывод, который они делают на основании отделения мифа от поэзии, разрушает один из старых предрассудков историографии о мифопоэтическом характере ранних стадий человеческой культуры и, как мне представляется, в общем комплексе их аргументации, подрывает и сравнительно новый предрассудок об эстетическом характере исторической репрезентации. Анкерсмит: «Фактически Мегилл в своей блестящей генеалогии постмодернизма показал, до какой степени постмодернисты – от Ницше до Дерида – хотят подвести под эстетизм всю область репрезентации реальности» (158).

М. Лотман приходит к заключению, что «в свете сказанного можно оспорить традиционное представление о движении человеческой культуры от мифопоэтического первоначального периода к логико-научному – последующему. И в синхроническом и в диахроническом отношении поэтическое мышление занимает некоторую срединную

полосу. Следует при этом подчеркнуть сугубо условный характер выделяемых этапов. С момента возникновения культуры система совмещения в ней противоположно организованных структур (многоканальности общественных коммуникаций), видимо, является непреложным законом. Речь может идти лишь о доминировании определенных культурных моделей или о субъективной ориентации на них культуры как целого» (159).

Леви-Строс отделяет поэзию от мифа в силу того, что «мифическая форма превалирует над *содержанием* рассказа» (160) и, поскольку эта форма очень проста, то проблем с ее переводом не возникает. Лотман отделяет поэзию от мифа в силу того, что миф как система собственных имен несовместим с синонимией и метафорой, он также более прост, чем поэзия, но не в силу сведения к простым логическим формам, а в силу отождествления в нем имени и вещи, в силу самой онтологической сущности его высказывания.

Чье обоснование ближе к сущности вопроса о различии поэзии и мифа? Конечно, обоснование Лотмана, ведь Лотман разводит две консубстанциональные сущности, причем, не отрицая их консубстанциональности и подтверждая происхождение поэзии из мифа. Леви-Строс, сводя миф к логической (и метафизической) составляющей его эмпирического феномена, то есть, к чуждой мифическому сознанию сущности сознания метафизического, «уходит» и от поэзии, но приходит к тривиальному выводу о разнородности разнородных сознаний – вывод с нулевой информацией.

Семиотика, появившаяся как позитивистская наука о языке и дискурсе, во второй половине XX века оказалась в гораздо более комплиментарных отношениях с историческим сознанием и, видимо, в начале XXI века вполне готова к симбиозу и с религиозным сознанием (смыслопорождающая семиотическая система как сверхличность). Леви-Строс, например, вслед за великим этнографом Боасом, считает основным вопросом, стоящим перед этнографией, такой – «имеет ли без знания исторического развития, дошедшего до современных форм, большой смысл самый проникновенный анализ отдельной культуры, заключенный в описании ее установлений и их функциональных связей и в исследовании динамических процессов, благодаря которым каждый индивид воздействует на свою культуру, а культура – на индивида»? (161). И дает такой ответ: «Только изучение истории, показывая преобразование социальных установлений, позволяет выявить структуру, лежащую в основе многочисленных своих выражений и сохраняющуюся в изменчивой последовательности событий» (162). А это значит, что сам родоначальник структурной антропологии отдает отчет себе в частном характере своих открытий и предчувствует появление исторической антропологии как исторической морфологии бессознательного и сознательного.

И в нашей книге эта задача стоит как основная – предложить конкретные формы структуры исторического времени и сознания его основных субъектов: интеллектуальных общностей наций-общин или человечества как вида и сознания как формы форм и определить основные типы наций-общин. Широта самой задачи вынуждает отказаться от существенных усилий в обосновании предложенных схем (ограничиться лишь подведением к возможности существования, но не к обоснованию) и перенести усилия из «доказать», в «показать» в самом историческом нарративе всемирной истории. То есть наша аргументация будет рождаться в метаисторическом контексте и на герменевтических кругах в нарративной структуре. Правда, особые надежды я возлагаю на убедительность «наивной» герменевтики библейских текстов мифов о творении и Едеме, которая станет ядром следующей книги. И, повторю еще раз, – продолжение исследования наций-общин, проведенного в моих предыдущих книгах, основанного на верных интуициях, но неудовлетворительного эпистемологически, выходит за пределы как этой и последующих книг, так и за пределы исторической антропологии как таковой, составляя предмет исторической этнологии.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

В ГЛУБИНАХ МЕТАИСТОРИИ:

ПОИСК СОБСТВЕННЫХ ОСНОВАНИЙ

COGITO И SENSATION

«ПЕРЕЖИВАНИЕ – ВЫРАЖЕНИЕ – ПОНИМАНИЕ»

В интенциональном центре философского сознания, как «чистой формы», находится рефлексия человека о самом себе в стремлении найти опору в себе как в самой последней инстанции, исходя из некоего простого единого. Вся философия, если она решает собственные корневые вопросы, неизбежно «крутится» вокруг проблематики личностной субстанциональности и личностного ядра (если решает онтологические вопросы) или вокруг проблематики познавательных возможностей «чистого разума» и их границ (если решаются гносеологические вопросы).

В интенциональном центре исторического сознания, как «чистой формы», пребывает другой объект-субъект. Это событие как таковое. Событие центрирует и организует мысль, образ, представление, являясь в дильтеевой триаде «переживания-выражения-понимания», то есть в некоем нерасчлененном, но постепенно вычленяющемся, проявляющем мысль переживании, ведущем через вычленение главного («выражение») к новому синтезу, теперь уже не чувственному и сенсорному («переживание»), а к интуитивному, интуитивно-чувственному («пониманию»).

Событие является живым и полным тайны, именно его следует познать и именно из него необходимо создать общую картину исторического бытия. Историк, пишущий историю, а не препарирующий и конструирующий ее, то есть историк-историограф, а не историк-ученый и историософ, по крайней мере историк больше, чем философ и «позитивный» ученый, силами своего интеллекта и своей души прежде всего должен проникнуть в событие как ноумен, в его тайну и смысл и, развивая свой успех, затем проявить и описать историю как событие событий.

Превращение ноумена события в феномен факта кажется невозможным, противоречащим самому определению «вещи в себе» как существующего, но непознаваемого. Но ведь и сам Кант, разработавший этот методологический инструментарий, не отрицал возможности познания человеком самого себя за пределами трансцендентального круга, отделяющего феноменальное от ноуменального. Не отрицал он и познание Бога в его собственной сущности, признаваясь в том, что ему «пришлось потеснить знание, чтобы освободить место вере». Более того, даже в отношении к трансцендентальному субъекту Кант гениально позиционировал свое учение в «зоне неопределенности». «Характерно, что у самого Канта нет окончательной ясности относительно того, каким образом следует характеризовать это «я мыслю» – то ли как «эмпирическое суждение», то ли как «неопределенное созерцание» (1).

Наше же утверждение состоит в том, что и событие как таковое в его цельности и единичности, в его единственности, познать можно и должно посредством конструирования проблемного поля истории с помощью дильтеева метода «переживания-выражения-понимания» (или «понимания-в-переживании-через-выражение»).

Разберем эту формулу. Привлечем для этого комментарий Н.С. Плотникова к дильтееву основному труду. «Руководящим принципом философской концепции Дильтея в поздних работах становится соотношение «переживания», «выражения» и «понимания» и основанное на экспликации этого отношения учение о герменевтике. В философском смысле такая перемена акцентов означает, что исходным пунктом обоснования знания

представляется уже не непосредственный акт переживания, реализующий перспективу «актера» в жизненном мире, а комплекс опосредований и объективаций, в которых жизнеосуществление формирует свои выражения или артикуляции... Переживание хотя и сохраняет свой смысл как обозначение субъективной перспективы действующего и познающего, неустрашимый из рассмотрения исторического мира, но теперь оно становится предметом рассмотрения в едином комплексе с выражением, каковой и выполняет теперь функцию основания познания» (2).

Тем самым, Дильтей от попытки фундировать историю прежде всего с помощью психологии, для чего он разработал основания «описательной психологии», противопоставив ее психологии позитивистской, «объяснительной», в поздние годы пришел к необходимости создания герменевтики как постижения культурно-символических выражений. Похожую эволюцию прошла и неокантианская мысль: от «физиологического априори» Г. Гельмгольца и Ф.А. Ланге к теории ценностей В. Виндельбанда и Г. Риккерта и затем к теории культуры символических форм Э. Кассирера.

Диада «переживание-выражение» в качестве понятийного основания дильтеевой герменевтики могла быть рассмотрена в исследовании, во-первых, языка, во-вторых, поступков, действий людей, в-третьих, «выражения переживания» или ментальностей как таковых. Результатом же такого герменевтического исследования должно было стать «понимание», которое, по мысли Плотникова, не следует слишком резко противопоставлять «объяснению». «Вместо абстрактного противоположения объяснения и понимания можно, если следовать замыслу, а не формуле Дильтея, говорить о различных типах объяснения, лишь один из которых, а именно каузальное номологическое объяснение, едва ли применим в гуманитарном познании. Другие же типы объяснений – например телеологическое, объясняющее поступки из целей и мотивов, или историческое, объясняющее то или иное событие, или феномен, учреждение и т.д. из его происхождения, повсеместно признаются в качестве легитимных способов получения знаний в науках о духе. Дильтей недостаточно ясно различает эти типы объяснений, нередко видя в «объяснении» лишь установление закономерностей причинной связи, и формулирует отношения объяснения и понимания с совершенно излишней остротой противопоставления».

Плотников подчеркивает, что для Дильтея «понимание» не является «вчувствованием», оно не является также познавательной процедурой, методом, а является познавательной целью в достижении «понятности», причем двумя способами: 1) по аналогии, исходя из единства человеческой природы, впрочем, достаточно проблематичного; 2) но «базисом понимания является коммуникативная общность, в рамках которой я учусь истолковывать не только чужие, но и свои собственные переживания, идентифицируя их в качестве таковых уже на основе (нормированных или нет) правил коммуникации. Этот «основополагающий опыт общности» и составляет необходимую предпосылку понимания».

Поэтому в итоге применения формулы «переживание-выражение-понимание» и, тем самым, формирования опыта исторической герменевтики как дисциплины, преследующей цели достижения «развитых форм понимания», Дильтей приходит к выводу, что этот герменевтический подход является в строгом смысле слова «искусством», а не наукой, «учением о правилах (Kunstlehre), также как и логика, поскольку занимается правилами и предпосылками организации научных дискурсов в области наук о духе» (3).

И все же, непосредственное знакомство с историческими трудами В. Дильтея позволяет оспорить тезис о том, что его «понимание» является только телеологическим и историческим объяснением, а также истолкованием текстов и поступков на основе правил коммуникации. Все-таки, его понимающий метод является не в меньшей мере и «вчувствованием», непосредственным «основополагающим опытом общности», то есть тем же «самоосмыслением», сформулированным им в первый период его творчества.

Самоосмысление же для него «означает «основоположение как мышления и познания, так и действия» в соответствии с исходным пунктом Дильтея – целокупностью человеческого жизнеосуществления – философия должна включать анализ как условий познания, так и условий действия, равно как и ценностно-эмоциональное отношение к миру» (4).

Это значит, что Дильтей нащупал путь к созданию современной философской (читай – метаисторической) герменевтики в акцентации внимания на «переживании-выражении» как таковом и «выражении-понимании» как таковом, тем самым определив «выражение» как центральный, ключевой пункт интерпретации и схватив его цельность в символических формах религии и языка, а бытийность – в ментальных формах «выражения-переживания». Он же верно определил «переживание» как тотальность, в которой содержится цельный опыт донаучного конституирования. Расширение Дильтеем поля опыта и «категоризация действительности» осуществляется не одним лишь рассудком как способностью суждения, а целым комплексом человеческих отношений к миру, к которому относятся эмоциональные и волевые отношения. В порядке обоснования научный опыт как деятельность по установлению законов представляется не единственной инстанцией конституирования мира. Более того, он сам оказывается конституированным (вторичным) феноменом, которому предшествует конституционный опыт – донаучный опыт структурирования действительности в жизнеосуществлении» (5).

Но ведь «интеллектуальное отношение», преобладавшее в метафизических, позитивистских и неокантианских подходах, действительно было, как в общем является и сейчас, основным способом диктата философского и естественнонаучного сознания над сознанием историческим и Дильтей верно определил задачу перемещения «центра тяжести» в познавательной активности историков и метаисториков с «интеллектуального» на «эмоциональное» и «волевое», точно указав на то, что конституирующие претензии науки необоснованны, так как она в своем научном опыте конституирована донаучным опытом жизнеосуществления. Иначе говоря, «научный эксперимент» является всего лишь «каузализированным» историческим опытом!

Можно расшифровать дильтеевы «волю-эмоции-интеллект» как систему психологических установок: рациональной и иррациональной, экстравертной и интровертной («воля»), систему «чувственных» психологических функций: чувство и ощущение («эмоции») и систему «интеллектуальных» психологических функций: интуицию и мышление («интеллект»). Думаю, что это будет корректная интерпретация мысли самого Дильтея, хотя здесь я не хотел бы настаивать на ней, просто показав возможность такого понимания, коренящуюся для меня не в философском (метаисторическом) творчестве Дильтея, а в его историческом (историографическом) творчестве.

Итак, Дильтей правильно расставляет акценты, но его герменевтика все же остается только набором правил, «искусством», а его метаисторическая концепция – «всего лишь» определением направлений, по которым будет развиваться философия истории и прежде всего метаистория в XX столетии. Он «одним из первых открыл в понятии «исторической жизни» путь к постижению конкретной субъективности... первичные знания о себе человек имеет не в рефлексивном обращении на самого себя, а в том, что Дильтей называет «осознаванием» (Innerwerden), то есть своего рода «обладание собой» в жизненно-практическом отношении к миру» (6), что во многом определило эволюцию как неокантианства, так и феноменологии, ранее принимавших за основу жесткое разделение Кантом на трансцендентального (конституирующего) и эмпирического (конституируемого) субъекта. Собственно в этом и был реализован один из эффективных демаршей историзма (исторического сознания) против кантианства и позитивизма (философского и естественно-научного сознания) в истории.

Дильтей же во многом определил развитие лингвистических и семиотических подходов к изучению и «пониманию» истории, как подходов феноменологических, экзистенциальных и поздне-неокантианских. Он стал первым метаисториком в чистом

виде, поскольку впервые четко осознал собственный объект исторического сознания и историческое сознание как осознающую себя интеллигенцию. Эта центральность проявилась в его роли в конституировании исторического сознания как преимущественно «эмоционального», а не «интеллектуального», раскрывающего интеллектуальное содержание в «выражении-переживании», то есть в ментальной, «низовой» сфере, а не «спускающего» эти содержания «сверху». Его удачная формула «переживание-выражение-понимание» позволила объединить в едином интеллектуальном процессе плохо осознаваемые ментальности и плохо видимые символические формы и, тем самым, с одной стороны, обнаружить их связь, связность, фактически органическую связь образов-архетипов и символов – архетипических идей, а, с другой, четко обозначить область выражения, прежде всего в речи и языке.

Конечно, это стало лишь самым общим эскизом тем и проблем, которые предстояло разрабатывать в XX веке и часть из которых перешла и в XXI век. Может быть более значимым делом, как это и бывает обычно у мыслителей кризисных эпох (а конец XIX века и весь XX век представляет собой такую кризисную закатную эпоху, эпоху заката Нового времени), стала его негативная, критическая работа, опровергнувшая или, как минимум, поставившая под серьезное сомнение не только претензии старой метафизики, но и претензии нового позитивизма и неокантианства. Это были претензии создать для истории метатеорию, философию, основанную на органичных для философии, метафизики и естествознания интенциях – исходных посылах эго-центрированности или же тело-центрированности.

Плотников констатирует: «Исток натуралистического заблуждения позитивизма лежит, по мнению Дильтея, в его «интеллектуализме», роднящем его с метафизикой, или, иначе говоря, в «смещении категорий»: все формы отношения человека к миру – практически-нормативного, ценностно-эмоционального – сводятся к одной, когнитивной, и соответственно игнорируются различия условий их осуществления и критериев их оценки, как, например, в случае выдвижения требования, соблюдения обещания или констатирования положения дел... Такой интеллектуализм свойственен не только натуралистской философии, но и ранним концепциям неокантианцев, установивших, подобно Г. Гельмгольцу и Ф.А. Ланге, «физиологическое априори» (7).

Основной удар по «интеллектуализму» и по исключительности «трансцендентального эго» был нанесен Дильтеем не столько на полях спекулятивных сражений, сколько непосредственно в метаистории и историографии самой целостностью и теплотой представленной им метаисторической концепции и замечательными по проникновению в интеллектуальную суть прошлого его исследованиями форм воззрения на мир и на человека разных времен и культур.

Удары были нанесены, старые парадигмы пошатнулись, были намечены контуры развития историографии, но метода познания события и истории как таковых мы все еще не обнаруживаем, ибо Дильтей отказался признать качество метода даже за своей герменевтикой, то есть подходом к «интерпретации и пониманию». Тем более скромным оказалось продвижение по пути к созданию адекватной историографической методологии в сфере «объяснения» в его телеологическом, темпоральном и каузальном аспектах и в сфере «репрезентации» исторической реальности в историческом опыте. Но проблемное поле новой исторической науки было в целом размечено и век XX-й дал нам целый букет «объясняющих» методов и методологий, да и в герменевтике были проведены очень существенные новации. Так, дильтеев «герменевтический круг» получил развитие в философской герменевтике Гадамера. Но репрезентационная сфера, казалось бы, претерпевала все это время одни лишь кризисы, слившиеся в семидесятых годах XX столетия в один сплошной кризис полной релятивизации события, заслонения события «непрозрачным текстом» и «сконструированным фактом» лингвистических теорий.

Э. Трельч, взыскательная и доброжелательная критика которого обладает для нас высоким авторитетом, в отличие от его куцей «положительной программы», так

охарактеризовал Дильтея и его влияние на последующие поколения историков. «Дильтей наиболее проникательный, тонкий и живой представитель чистого историзма. Для него историзм еще не был скепсисом и релятивизмом вообще, так как его общеполитическая концепция в значительной степени принимала в расчет несомненность реальности; он только считал, что исторические ценности не могут быть подчинены единообразной идее, но сами становятся полнотой и целостностью безгранично разнообразного и живого... Это было в действительности преобразование Гетевско-гегелевской эпохи и переход к эпохе Бисмарка, направленной на реальность Германской империи, сочетание благородных сил и в том, и в другом. Релятивистский скепсис, путь к трагическому и бесплодному, который скрывался в его учении, был почувствован только следующим поколением».

Влияние Дильтея и его теории, по Трельчу, «прежде всего распространилось на историю литературы и историю духа; в остальном оно выразилось в усилении значения истории духа наряду с политической историей. Его последователями были Миш, Унгер, Ноль, Фришейзен-Келер, во многих отношениях также и школа Стефана Георге. Но он в такой мере затронул основной нерв современного исторического мышления, что целый ряд исследователей должны рассматриваться внутренне как его единомышленники. Карл Юсти представляет историю искусства, Узенер и Виламовиц – филологию, Гарнак – теологию историзма... Историзм как целое, метод как мировоззрение, уравновешенный релятивизм, оправдываемый только целостностью, преизобилующая полнота импульсов, почерпнутых из необозримого исторического созерцания, которое может быть направлено то в одну, то в другую сторону: такова духовная сущность современной исторической мысли, особенно немецкой, создававшаяся как под влиянием идей Дильтея, так и вне его» (8).

Однако полное замутнение исторического знания в 70-80-е годы XX века и, казалось бы, потеря всякой связи с событием, стало предвестником более фундаментального процесса «прояснения» и постмодернистский вызов, представлявшийся концом историографии в ее эпистемологической значимости, теперь приобретает контуры моста между двумя историографическими традициями: традиции, основанной на естественнонаучном и кантовском понятии исторического опыта и традиции новой, в которой исторический опыт определен базовым, собственно историческим переживанием – чувством исторической ностальгии и конституировался собственной трансцендентной интенцией – *Sensation*.

Гадамер считал герменевтику способной к поглощению «эстетики», то есть доказывал, что интерпретация является более высокой формой исторического знания, чем репрезентация, и был не прав. На это указал Ф. Анкерсмит: «Мы не должны... соглашаться с иерархическим порядком репрезентации и герменевтики, предложенной Гадамером, когда он пишет, что «эстетика должна быть поглощена герменевтикой». Суть в действительности такова: эстетика, как философия репрезентации, предшествует философской интерпретации и является основанием для объяснения и интерпретации». И далее Анкерсмит делает такой вывод: «Научные теории не являются репрезентациями мира: они позволяют формулировать утверждения, отражающие положение дел, которое никогда не было реализовано в фактическом мире. Репрезентация, с другой стороны, имеет дело только с миром, какой он *есть* или *был*. Научные утверждения имеют модальный или гипотетический характер... репрезентация же категорична» (9). Но ведь историческое знание, имеющее дело с индивидуальными, единичными событиями, должно предпочесть прямую встречу с индивидуальным гипотетическому охвату их теней. Иными словами, репрезентация в историческом знании имеет несравнимо более высокое значение, чем репрезентация в естественнонаучном знании и более высокое место, чем интерпретация, по крайней мере та, которая не имеет адекватной репрезентационной основы.

КОНЦЕПТ SENSATION

Мы подходим к тому, что встреча с событием, а возможно и с самой Историей, ждет нас на пути «философии репрезентации», новую версию которой предложила на рубеже 80-90-х годов XX века группа европейских и американских метаисториков, называющих себя «новыми философами истории». Для этого обратимся к короткой, но емкой статье Г. И. Зверевой. В 70-80-е годы «новые интеллектуалы» стремились доказать профессионалам, занятым в сфере конкретной историографии, плодотворность структуралистской и постструктуралистской процедур текстуального анализа (Х. Уайт, Д. Ла Капра, Л. Госсмэн, Г. Келлнер и др.). Они отстаивали идею о непрозрачности исторической реальности и ее культурно-историческом конструировании познающим субъектом («эффект реальности»), подчеркивали определяющую роль релятивных социокультурных компонентов в процессе исторического познания».

Но в конце восьмидесятых годов, «именно в то время, когда академическое сообщество восприняло идеи о важности лингвистического начала в работе историка и связи научного исследования с интертекстуальными предписаниями профессиональной культуры, «новые интеллектуалы» стали менять акценты в своих рассуждениях о природе исторического познания и способах представления реальности в историческом нарративе... «Новая философия истории» актуализировала образно-художественное индивидуальное восприятие мира как способ постижения исторической реальности. Использованная ею метафора «картины» приобретала качества формы, которая обеспечивала ценность восприятия историком объекта изучения».

Г.И. Зверева, оценки которой приведены выше, затем подводит к стержневой идее исторической репрезентации и, между прочим, именно эта небольшая ознакомительная статья оказалась для меня источником ключевой идеи и ключевого понятия, с помощью которых я смог адекватно выразить свое собственное понимание истории и исторического, причем, еще до «встречи» как с Ф. Анкерсмитом и Х. Уайтом, так и с Й. Хейзингой. Идея Sensation упала на плодородную почву и оказалась одной из основных в моем исследовании, дополнившись идеей исторической ностальгии только лишь на завершающем этапе работы над этой книгой. Собственно, после знакомства с «поздним» Анкерсмитом и его «Взлетом и падением метафоры» мне ничего не оставалось как взяться за написание текста, ставшего в этой книге второй частью, а все написанное до этого подвергнуть значительной доработке.

Идея же, к которой подводит читателя Зверева, изложена в следующей пространной выдержке: «Реализуя антисциентистские интенции, исследователи процедур исторического сознания сосредоточились прежде всего на рассмотрении нерациональных аспектов когнитивного. В работах «новых философов истории» описывались свойства непосредственно-образного индивидуального восприятия, живого «схватывания» исторической реальности посредством установления прямого взаимодействия с «вещью из прошлого». В подтверждение идеи об «историческом опыте» как специфическом эстетическом переживании исследователя, стремящегося постигнуть «историческую реальность», Ф. Анкерсмит обращается к рассуждениям Й. Хейзинги о возможности короткого прямого общения историка с «прошлым». Как писал Й. Хейзинга:

«В понимании истории имеется очень важный момент, который точнее всего можно назвать историческим чувством. Можно употребить также выражение «исторический контакт». Словосочетание «историческое воображение» было бы слишком конкретным, равно как и «историческое видение», ибо возникновение у читателя зрительного представления означало бы придание картине чрезмерной однозначности... Этот почти необъяснимый контакт с прошлым есть погружение в его атмосферу, один из данных человеку путей выхода за пределы собственного Я и причащения истины. Описываемое историческое чувство в чем-то сродни наслаждению от искусства, религиозному переживанию, трепету перед силами природы и метафизическому узнаванию... Едва ли слово «образ» годится для обозначения происходящего в нашем сознании. Если тут

вообще можно говорить о форме, то форма эта сложна и неотчетлива: некое угадывание улиц, домов, полей, звуков, цветов, а затем и людей с их сложными побуждениями. Подобный контакт с прошлым, сопровождаемый верой в его подлинность, может быть достигнут с помощью строки из старинной грамоты или хроники, какого-либо изображения, а то и нескольких звуков старинной песни. Он присутствует не в тексте, а где-то за книгой... Описываемое чувство – видение, контакт... – ограничивается всего лишь моментами особой духовной ясности, внезапного просветления духа. Это историческое чувство, по-видимому, настолько существенно, что его часто считают единственным подлинным моментом постижения истории».

Таким образом, по мнению Хейзинги, подобный контакт с прошлым может быть достигнут посредством нерационального восприятия и чувственного переживания личностью историка конкретного «свидетельства прошлого» (концепт *Sensation*)).

Общий же вывод таков: «Таким образом, в «новой философии истории» понятие «исторический опыт» трактуется прежде всего как «эстетический опыт» исследователя. Но этот подход, по убеждению «новых философов», отнюдь не свидетельство их приверженности или возвращения к наивному реализму, как полагают их оппоненты; это продолжение (хотя и по иному представленное) мысли об исторической реальности как «иллюзии», «эффекта» реальности» (10).

Наша трактовка несколько иная и наш вывод отличается от вывода, сформулированного выше.

Во-первых, дело не в эстетическом опыте как таковом, а в весьма похожем на него (консубстанциональным ему) опыте собственно историческом. Ведь эстетический опыт принадлежит к нижней, ментальной сфере сенсорно-чувственного или чувственно-сенсорного и не предполагает эпистемологическую преэминентность и эпистемологическую ответственность, в том числе и методологического характера – для него важна демонстрация, иллюстрация идеального, образ. Для истории же важна именно репрезентация события «как это было на самом деле». Согласно Полю Вейну, история является романом, но это «роман настоящий, что избавляет его от необходимости быть увлекательным» (11).

Во-вторых, мы не стали бы подчеркивать иллюзорность «прямого контакта с прошлым», так как этим контактом затронуты настолько глубокие основания человеческого опыта и человеческого сознания, на каковых глубинах уже невозможно различать реальное и ирреальное, объективное и субъективное. Напротив, мы бы подчеркнули фундаментальный (или могущий стать таковым) факт рефлексии через *Sensation*, столь же фундаментальной, как и акт рефлексии через *Cogito* или акт постижения Бога Живого через веру и ее благодать.

Прямой контакт с прошлым посредством интуитивного схватывания и чувственного переживания приводит, при всей своей психологической сложности, к простому ощущению контакта, окрашенного чувством и имеющего интуитивную цельность и достоверность. Тем более, что задачами *Sensation* является проявление эстетических, сенсорных в своей основе феноменов, образов прошлого, видения прошлого в его цельности. А цель *Sensation* – в удостоверении реальности, в четком ощущении что «так оно и было», не меньше, но и не больше. *Sensation* не скажет вам, что это было тогда-то и там-то, но оно подтвердит, что «это было!»

Итак, опыт прямого контакта с прошлым как акт *Sensation* должен стать для нас методологически опорным, центрирующим, поскольку он является опорой и средством центрирования самого исторического сознания. Его опора в способности пробивать ограниченность трансцендентального и уходить в бесконечье трансцендентного, то есть пробивать окно из ограниченности нашего разума в мир горний, управляемый невидимыми и неопределимыми с помощью «рацио» силами. Но, если бы в горнем мире царил хаос, то эта операция пробивания окна была бы бесполезной или психически опасной. Иногда она таковой и становится.

Бывает и так, что она становится средством получить новую важную связь, интуицию, ощущение или даже новое откровение. Поэтому опора на трансцендентное через Sensation – это путь к возможному откровению, или намек на откровение, полученный при его посредстве, или же просто выход мысли за пределы привычных ограничений в плодоносящую область высокого интеллекта, представленного «чистыми формами» интеллигенций. Центрирование через Sensation – это ощущение сопричастности к реальности источника (или источников) откровения, ощущение сопричастности к живому платоновскому космосу.

На подобном понимании сущности исторического построена вся христианская метафизика истории, выросшая из мифов о творении, Едеме и грехопадении. Даже в XIX–XX столетиях эта религиозная метафизика истории, вытесненная позитивизмом и философией истории из круга «модных идей века», остается неким метаконтекстом всех философско-исторических спекуляций, напрямую или косвенно влияет на творчество всех выдающихся историков и философов истории (примеры – великий «позитивист» Ранке или современный «тонкий эклектик» Рикер). Давно стала общим местом догадка о том, что марксов исторический материализм был всего лишь преобразованной мификой Священной истории. Миф о коммунизме – миф о Царстве Божием, мировая революция – Апокалипсис, рабочий класс – Творец, партия – Церковь, и т.д. И дело здесь не в частных аналогиях, а в системно протупающей в марксизме искаженной, извращенной архетипики Священной истории, вплоть до ее деталей.

ГОСПОДСТВО «ЧЕЛОВЕКА РАЦИОНАЛЬНОГО»

Развитие философии в XVIII–XX столетиях в его основной тенденции чаще всего определяют как преобладающее развитие гносеологии (теории познания) в ущерб онтологии, как преобладание целей упорядочения знаний, их рационализации и развития методологических процедур получения нового знания, теоретического и практического, над целями поддержания равновесия знания и сознания с верой и полнотой метафизического мировоззрения, целями полноты психической, интеллектуальной, бытийственной, теми целями, которые преобладали в интеллектуальной истории до секуляризации XVIII века.

Конечно, реальная картина интеллектуальных борений XVIII–XX веков многократно сложнее и, например, религиозное сознание нашло в XIX столетии новые формы и сферы своего распространения и утверждения, но в качестве гипотезы об основной интриге интеллектуальной истории, думаю, следует остановиться на общеизвестной гипотезе гносеологизации философии и исследовать вытекающие отсюда следствия, в том числе для философии истории как философствующей истории (метаистории) или историзирующей философии.

В развитие этой гипотезы следует предложить и другую гипотезу: трансцендентальный субъект, сформированный вокруг Cogito, стал в XVI–XX веках главным антропологическим достижением и одновременно основной антропологической проблемой, как проблемой разума или модели «человека рационального». Подчеркивая смоделированный, сконструированный характер того, что с XVII века принято считать человеком разумным, можно назвать его реализацией, становлением модели «человека рационального» как некоей «формы», трансцендентной по отношению к культуре и психике реальных людей, постепенно проявляющейся в истории.

Этот «человек рациональный» впервые в истории поставил не только мыслящего, но и осознающего свою разумность человека в самый центр мира, постепенно вытолкнувшего за скобки своего рационального мира все сомнительное, в том числе онтологическое, содержание. Тем самым были вытеснены из рационального круга сознания религиозное и мифическое (мифологическое), которые стали «теневыми», сумеречными, сомнительными, «неаподиктичными». Такой переворот оказался возможным вследствие явного сужения доступа к источнику веры, то есть к Богу Живому

и вообще к источникам любого откровения, связывающего человека с трансцендентностью горнего мира, кроме откровений *Cogito* из священного источника зрелой человеческой воли. Становление воли как воли рациональной – вот основание антропологической телеологии Нового времени.

Видимо, становящееся самодержавным и самоценным философское сознание и фундирующая его рациональная воля заявили свои новые права и на молодое историческое сознание и именно это дало импульс к историософскому синтезу, или, точнее, синергетике философии истории.

Гносеология установила диктат над историей, фактически превратив ее в некую колонию, рынок сбыта для ее, гносеологии, смыслов, ценностей и структур. И если Кант, не будучи историком, но будучи универсальным мыслителем, рядом с которым из философов и метафизиков Нового времени можно поставить лишь одного-двух, ограничился тем, что предположил целью и смыслом истории этический прогресс и отказался от создания системы (для него основная задача не в создании философской системы, а в этическом и критическом философствовании), то уже исторически мыслящий Гегель заковал историю в кандалы философских понятий. Поэтому первая половина XIX века прошла в философии под знаком гегельянства, а вторая – под знаком антигегельянства. За мощным накатом рации последовал не менее мощный откат анти-рации. Гегель был великим диалектиком и хорошим историком, и потому его модель оказала хоть и противоречивое, но исключительно плодотворное воздействие как на развитие философии, например, в определении действительных границ теории познания, так и на развитие истории, в определении ею, в ходе борьбы против гегельянских интерпретаций, своего собственного метода и предмета.

Уже в начале последней трети XIX столетия историческое сознание обрело собственное Я в трудах философов-историков, прежде всего «негативного» Ницше, который взрывал, и «позитивного» Дильтея, который расширял границы рационального, рационализируя то, что считалось иррациональным, и нащупывая основания собственно исторической рефлексии.

Реальный процесс был очень сложным, но, видимо, ключевыми в этом процессе стали учения Дильтея и Ницше. Тем более для нашей мысли, которая сейчас сосредоточена только на противостоянии и антагонизме (одновременно и на диалектике развития) между философским эго-центрированным сознанием и сознанием историческим, «событие-центрированным», ориентированным на событие, бытие и время, время объективное, криволинейное (линейно-циклическое), однонаправленное и неповторимое, которое принципиально отличается от времени мифа, кругообразного и самозамкнутого на Начало.

Можно сделать следующий предварительный вывод об отношении исторического и философского сознания в историософских борениях последних веков. «Человек рациональный», выращенный философией Нового времени и получивший наиболее полное развитие в философской мысли Канта и его последователей, поместившей в своем личностном, волевом центре модель «человека этического» как модель практического разума и никогда не прерывавшей генетической связи с декартовым *Cogito*, как точкой опоры в конституировании философской рефлексии и источником философской интуиции, этот самый «человек рациональный» сделал ряд продуктивных, но в конечном итоге безрезультатных попыток навязать истории некие сугубо философские, то есть эго-центрированные «рациональные» цели и смыслы.

Так у Гердера и Канта это рост разумности и моральности, у Гегеля рост свободы, у Фихте самоосуществление логической триады от тезиса к антитезису и далее к синтезу, у Риккерта трансцендентные ценности, и т.д. и т.п. В конечном итоге захват философией сферы исторических «цели и смысла» не удался и даже в наиболее рационалистических философиях истории проступает телеология Священной истории.

ИСТОРИЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ

«ЛЕГКАЯ» БОРЬБА И ТРУДНЫЙ ДИАЛОГ

Прежний диктат религиозного сознания (и его религиозно-метафизической интеллигенции – теологии) был более мягким, так как опирался на адекватные для исторического сознания символические смысловые структуры в мифах Книги Бытия и в библейской Священной истории. Правда, историческое сознание Античности и большей части Средневековья чувствовало себя уютно в материнской утробе мифического и не предъявляло явных претензий на превращение в самостоятельное знание, способное восстановить весь пространственно-временной (четырёхмерный) континуум человеческой истории. В силу этих двух основных причин: адекватности символического языка Священной истории языку исторического сознания в его «смыслах» и вовлеченности исторической интеллигенции в тотальность мифа, следует сравнительно уютное существование историков и истории Средневековья в очень узких, с нашей современной точки зрения, эпистемологических рамках средневековой исторической мысли.

От историков Средневековья требовалось видеть в событии Божью волю и Божий Промысел, а в самом простом и нетребовательном повествовании требовалось прежде всего иллюстрировать, не показывать «как было на самом деле», а всего лишь иллюстрировать некие освященные традицией смыслы или обосновывать практические идеи, к примеру, родовитость династии Капетингов, узурпировавшей в X веке власть в Западном франкском королевстве. Впрочем, это же требовалось от искусства и даже от науки. Лишь метафизика как дедуктивная наука наук пользовалась в средневековом сознании относительной автономией и в силу своей древности, разработанности и концептуальной мощи способна была как поддерживать, так и поколебать авторитет теологии и религии, но не самой веры.

Наука Средневековья, будучи под двойным гнетом религии и метафизики, лишь копила знания и идеи, чтобы восстать против метафизики и религии, и в союзе с философией перевернуть сознание и мир в XVI-XVII веках, а история лишь медленно эмансипировалась внутри мифологии, найдя в теологии и религии скорее союзника, чем врага. Здесь следует обратить внимание на то, что в матрице чистых форм сознания религия влияет на историю, то есть выступает как Передатчик Заказа или Ревизор.

Процесс эмансипации исторического сознания начался не в эпоху Высокого Средневековья и, тем более, не в эпоху Возрождения. Он начался вместе с проповедью Христа, уже в первом веке нашей эры. Один из великих богословов, блаженный Августин, был великим теологом и метафизиком истории. Неслучайно метаисторические идеи Августина по-прежнему популярны.

Понимание истории великими теологами и богословами было глубоко и в сущности своей верно. Здесь желательно хотя бы условно отделить теологов как прежде всего метафизиков, мыслителей, систематиков, экзотериков, наконец, мистиков, от богословов, как прежде всего людей веры, «чувствателей», эзотериков, и тоже мистиков, но «других». Однако, учитывая очень тонкие границы между этими «срезами» религии и религиозности и мое недостаточное знание этой сферы, я не буду «последовательным» в таком отделении.

Сама Библия – это теология истории не меньше, чем религиозная метафизика, учение о Боге и религиозная антропология. Христианский Бог – прежде всего Бог истории и Бог-в-истории. Библия стала откровением истории и носителем кодов исторического сознания. Именно Библия создала, сотворила историческое сознание, вычленила его из мифического сознания, постепенно создав представление о линейно-циклическом времени (символ – река, извивающаяся, «синусоидальная», в одну и ту же воду которой нельзя два раза войти), о человечестве как едином роде, от Адама и Евы идущем, о творении как начале истории и об Апокалипсисе как о ее конце, о шести днях творения – шести зонах (днях) истории (Истории), и т.д. Причем, что важно, речь здесь идет не об

истории какого-то историка, то есть не о нарративе, о «нарративной субстанции» раннего Анкерсмита, а об истории как таковой, истории не фактов и свидетельств, а об истории событий, не о феноменологии истории, а об онтологии истории как таковой.

Теперь можно прояснить и то, в каком отношении находятся история и естествознание и правомерно ли говорить об исторической науке или истории как позитивной науке. Естествознание сформировалось из метафизики, древней науки наук, принимавшей формы космологии и природоведения прежде всего в астрологической и алхимической «упаковках», а также форму натурфилософии, но остававшейся тем не менее метафизикой. Правда, название «метафизика» для обозначения метафизической интеллигенции появилось сравнительно поздно (по-моему, лишь в трудах Аристотеля), но и здесь дело, конечно, не в названии. По крайней мере, первые мифы Книги Бытия (мифы о творении, Едеме и грехопадении) пронизаны хорошо разработанной метафизикой и основаны на четкой естественно-метафизической картине мироздания, а ведь эти великие творения духа хоть и приписываются традицией Моисею, жившему почти за тысячу лет до Аристотеля, но, видимо, принадлежат даже не ему, а Аврааму и его «школе», что сдвигает начало упорядоченной метафизики в начало второго тысячелетия до н.э., то есть еще на несколько столетий назад.

Метафизика, как интеллигенция, центрирована парадигмальным вопросом о познании мира как пространства, но не нашего трехмерного, движущегося во времени, а абсолютного пространства Вечности, в котором и время мыслится как пространство. В таком абсолютном пространстве ничего не исчезает, да, собственно, и ничего не появляется. Это пространство Абсолюта, не Бога, а Абсолюта, Единого, мыслимого и созерцаемого Бога-пространство, но не Бога религии, не Бога Живого.

Такая позиция мысли является абсолютной точкой опоры для объективного рассмотрения «неподвижным наблюдателем» всего и вся, для интеллектуальных построений любой степени сложности и объективной (миро-объектной) адекватности. Ее частными случаями можно считать замечательную греческую космологию и космоцентричную метафизику Аристотеля. Вопрос о космосе Платона является более сложным. Его мысль не является чисто метафизической и космоцентричной, как у Аристотеля, сочетая в себе антропоцентризм, космоцентризм и теоцентризм. Его мысль мифична.

Но что значит центрировать сознание вокруг мира как такового, тем более мира трансцендентного, умозрительного, который современному человеку можно более-менее приблизительно помыслить как абстракцию четырехмерного пространства по аналогии сравнения двумерного (плоскости) и трехмерного (объема)?

Это значит рассматривать мир как тело или систему тел, поставить тело (телесность мира) в центр, в сущностный центр, на котором концентрируется мысль, объявив в упрощающих, но более наглядных моделях «центральным телом», например, Землю (в космологических, в том числе и примитивных метафизиках так и было), вечно ходящую по кругу или покоящуюся, вокруг которой совершают вечные круги Солнце, Луна и звезды, что фактически элиминирует, свертывает время и превращает умозрительную четырехмерную метафизику в зримую трехмерную. Более изощренные, но и более адекватные метафизические системы рассматривают мир в виде неких абстрактных и вечных форм, эйдосов, идей, либо как абстрактную вечную форму, соединенную с вечной субстанцией.

Итак, телесность как таковая, объективная телесность мира как телесность центрального тела и его космоса, и даже как телесность хаоса и космоса или же телесность неких активных форм и пассивной материи (здесь диалектика хаоса-космоса приобретает «чистый», абстрактный характер), или же телесность субстанции (четырёх стихий, пяти первоэлементов, атомов, эйдосов, душ и т. д.) – вот что является центром и «интересом» метафизического сознания и всех его построений. И ведь, действительно, от телесности мира, объективности его вещей не отмахнуться иначе как соскользнув в

капкан солипсизма. Мир действительно есть, он – сущее, он существует и логика метафизического сознания приводит нас к представлению о мире как Едином, как некоей единой вещи, единой в силу ли ее единой субстанции, в силу ли космологической центрированности, в силу ли единообразия законов во Вселенной, в силу ли неких единых овеществленных форм, что, собственно, и является более общим выражением для утверждения о существовании единообразных законов.

Поэтому метафизическое сознание не может быть отвергнуто или опровергнуто и заменено другим, чисто религиозным, чисто мифологическим, историческим, и т. д. У него свой предмет – вещь, тело, объект, созерцаемый в пространстве, а затем абстрагируемый в мировоззрение, в воззрение абстрактной, единой телесности мира как вечного пространства, в идеале – четырехмерного пространства, или «закольцованного» трехмерного пространства (в средневековом мирозерцании – пространства пространств, в котором, невидимом, находятся наши обычные видимые пространства).

Можно сказать, что у метафизики предмет реален, а метод ее абстрактен. Метафизическое сознание сопричастно бесконечности лишь в абстракции, и в этом его сущностное отличие от исторического и мифического, философского и гностического, религиозного и «в вере», имеющих прямой, чувственный или интуитивный выход в бесконечное. В метафизике бесконечность – это беспредельность, определение которой отрицательно. В истории, философии и религии бесконечное это одновременно единое и тотальное, охватываемое и ускользающее от определения.

Естествознание выросло из метафизики. Для этого оно освоило индуктивно-экспериментальный метод, оставив в центре своего внимания объектность, вещьность, телесность, усилив и развив абстракции субстанциальности и законосообразности, отказалось от установки на поиск абсолютного, единого (Абсолюта, Единого), вернее, отложило этот поиск до тех времен, когда будут в полной мере изучены выделенные им конкретные, частные предметы естественных наук. Таким образом, естествознание и весь пафос научного развития в XVI-XX веках были сориентированы на углубленное изучение вещей мира, на исследование микроструктуры мира как пространства вещей, тел, объектов, предметов, включая и предметы самих наук «естественной системы». Но естествознанию и его «позитивному» методу пришлось отвергнуть, деактуализировать, отодвинуть в неопределенное будущее вопрос о синтезе единой картины мира, мира как Единого.

Конечно, в субъективном стремлении создать единую картину мира, именно метафизическую, а не только антропологическую, религиозную и т.д., недостатка не было, но эти попытки не увенчались успехом, так как были несовместимы с основной установкой естественнонаучного сознания на углубление, микроструктурирование и анализ, а не на синтез и макроконструирование (это первая причина); а также из-за незавершенности, незрелости отдельных наук, вавилонского столпотворения научных языков (это вторая причина).

По мере выдавливания из естествознания метафизической установки на мировоззренческий синтез происходила имманентизация и примитивизация основополагающей пространственно-временной модели метафизики, превращение ее в научное мировоззрение. Мир уже не мыслился как четырехмерный континуум тел (то же самое – мир трансцендентный), он стал мыслиться как трехмерный континуум тел, движущихся в абстрактном, но парадоксально реальном времени. Сам мир как целое остался вечным и бесконечным, и потому никуда не двигался (т.е. время, абсолютное и универсальное время, было как бы анулировано, ушло за кадр), зато движение трехмерных тел объяснялось через время, но реальное время приобретало вспомогательный, технический характер.

Мировоззрение Барокко в силу этой инфляции реального времени в «естественной системе» стало мировоззрением вселенского хаоса, обнимающего собой локальные микрокосмы, мировоззрением вселенской пустоты и бессмыслицы, повергавшей в ужас

Паскаля в XVII веке и «оскорблявшей» Канта в XVIII. Конечно, сознание спасалось от этой пустоты, как спасается от всего чуждого и чрезмерного. Оно спасалось в вере, в философском критицизме и релятивизме, в историческом сознании, обретающем в своем предмете – событии некий эквивалент метафизического «вечного» тела, наконец, в создании мифологических заменителей, неких квази-мифов, основным поставщиком которых стали политика и искусство.

Возможна ли история как наука, выделившаяся из старой метафизики, то есть своего рода историческое естествознание? Такая наука-история возможна, но это не будет историография, это будет метафизика истории (в одном решении) и ряд частных исторических дисциплин, частных исторических наук и практик, как, например, политическая, социальная, демографическая, экономическая и т.д. история (в другом решении). Если же частные науки поставят задачу стать историей как общей наукой, то получится некий коктейль социологизирующей, экономизирующей, политизирующей, а также культурологизирующей, семиотизирующей, географизирующей и т.д. истории, а историческая наука и историческое сознание в целом попадут в кризис глубинной неадекватности, неполноценности, что, впрочем, и характерно для самочувствия профессионального сообщества на протяжении большей части XX века.

И это, несмотря на огромные достижения современной историографии в восстановлении прошлого и обогащении знаний человека о себе самом и эволюции, несмотря на центровую роль истории в системе гуманитарного и обществоведческого знания, несмотря на центральность вопросов о смысле и цели истории в философии и теологии XIX-XX веков, а, на самом деле, по причине неадекватности рационалистической (точнее, позитивистской, «естествоведческой» и «философской», «эго-центрированной») постановки вопросов о смысле и цели истории в историософии XVIII-XX веков.

Этот кризис, как кризисное сознание XX века, был, с одной стороны, следствием кризиса роста историографии, с другой, был определен общим кризисом сознания «человека рационального», кризисом модернистской парадигмы XVIII-XIX столетий и общим кризисом мирозерцания, который не мог не отразиться и на историческом сознании века XX-го.

Но от констатации кризиса необходимо подойти к попытке определить то, в чем он проявился. И ответ будет таким: установка научного постметафизического (а проще – естественнонаучного) сознания на прояснение вопроса о вещи, именно трехмерной вещи, нанизанной на нить инструментального, физического, ньютоновского времени, создало в исторической науке искаженную картину и ее «вещей» – событий. События в этой «трехмерно-вещной» парадигме рассматриваются как Несуществующие, по сути дела мнимые, полностью подвластные историку-интерпретатору. Но ведь это ложь, самообман, это отвержение базовой установки исторического сознания, способного рассматривать события как Реальность, реальность первого порядка, единственно ценную вещь в истории.

АВТОНОМИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Разве можно, спросите вы, рассуждать о прошлом как о существующем в настоящем иначе чем в нашей памяти и в свидетельствах, из которых наше сознание может сконструировать нечто, что оно назовет историей? Ведь прошлого не существует, оно само по себе мертво, оно – в прошлом, в ничто. Но тогда мертвы и мы с вами, ибо мы умираем каждый миг и рождаемся каждый следующий миг. Мы с вами – мнимость в такой картине мира а-ля барокко.

Не лучше ли логические абсурды своевременно списывать на ограниченность нашей способности рационально мыслить о мире и себе, своевременно останавливаясь в «зоне противоречия», уважать целостность, цельность данности нашего переживания, жизни, созерцания реального и чувства Бога Живого? Все эти первичные постижения говорят о

том, что «Я есть сквозь время», «Я равен сам себе во времени», «мир есть реальность, мир не зависит от меня», «Бог есть реальность и есть Его Я сквозь время», «события есть реальность самого времени», вернее, пространственно-временного континуума, лишь недоступного нашему телу и, вообще, телесному миру, но доступному созерцанию в Боге (Который сквозь время) и нашей собственной способности к рефлексии Sensation как прямому контакту с прошлым в ностальгическом отражении.

Обращение к Sensation не означает отказа признать историческую науку как науку-в-истории (историографию). Не означает оно и отказа от «позитивной» науки истории, то есть науки, основанной на естественно-научных методах или естественно-научных предметах. Напротив, в дальнейшем мы будем использовать слово «наука» в применении к истории чаще всего для обозначения такой «позитивной» науки, чтобы лучше отличить ее от историографии, как реализации исторического сознания, как исторической интеллигенции *par excellence*. На подчиненных, технических уровнях исторического сознания естественно-научные методы играют исключительно значимую роль.

Более того, по мере реметафизации частных наук и история, как наука, может стать метафизической, то есть наукой о четырехмерных, длящихся телах-фактах, ведь история – это наука о длящихся во времени телах-событиях. Уже сейчас вновь продуктивно трактовать современный эпистемологический базис истории во всем его многообразии, многообразии знаний о прошлом и многомерности интерпретаций, созданных в XVIII-XX столетиях, через посредство метафизически концентрированных мифов.

Мы несколько прояснили внутреннюю противоречивость понятия философии истории, определенную несовместимостью основных интенций философского (эгоцентрированного) и исторического (событие-центрированного) сознаний. И поэтому философия истории это не история и не метаистория. Это философия, мыслящая о человеке и только о человеке в его эго, взыскующего вечность, тоскующего о фиксации, но на «подручном» материале истории.

Но что же в этом плохого и где здесь антагонизм? Разве взгляд на историю с антропологических позиций не обогащает с точки зрения роста, формирования, обогащения человеческого сознания в его цельности, человеческой сознательности, в ее личностном, волевом ядре. Философия истории действительно навязывает истории антропоцентрику, но не следует сводить антропоцентрику к эго-центризму, так как эгоцентрированная исходная установка центрируется вокруг частичных, частных истин о человеке. Ведь философия не знает полного, тотального человека, она занимается не столько познанием тотального человека – Антропоса, сколько конструированием моделей искусственного человека как «идеального человека», «рационального человека». Это модели «человека этического», «человека экономического», «человека политического», «человека познающего», наконец, «человека рационального», объединяющего в себе всех этих «людей», а также партизанствующего в бессознательном «человека демонического», являющегося тенью этого «человека рационального».

Поэтому в философиях истории от Вольтера до Тойнби мы видим не человека как такового, а частную антропологическую проблематику, которой в общем-то дела нет до истории и ее событийного поля. Философия истории как таковая, то есть философия без метаистории, берет историю лишь как сырье для искусственных построений и обоснований, будучи нацелена на решение конструктивистских задач, определенных эпохой, но не осознаваемых как таковые – вот один из пределов чистой философской рефлексии!

А если представить некую «совершенную философию», центрированную вокруг «полного человека», собранного по кускам из описаний современной культур-антропологии и построений юнговской психологии? Может быть, такая совершенная философия как антропософия будет способна к адекватному постижению истории?

Вряд ли. Во-первых, современная культурантропология, также как и психология бессознательного (коллективного бессознательного, архетипов) являются не

философскими, а научными (преимущественно «позитивными») дисциплинами, и здесь появляется не историософская, а естественнонаучная или метафизическая проблематика. Во-вторых, философское сознание не может быть центрировано иначе как вокруг узкого сущностного ядра (Cogito, воли, эго), по сути своей вневременного, запредельного, трансцендентного. Оно не может быть центрировано вокруг «горизонта», «жизненного мира», который сам является тотальностью, «всем», а ведь «тотальный человек» – это и есть «горизонт», «жизненный мир», но не центр.

Современная культурантропология описывает «горизонт», как и современная психология коллективного бессознательного, поэтому она не годится для историософских построений иначе как будучи препарированной, отцентрированной к той или иной модели с интенциональным центром в Cogito. Но, будучи препарированной, она уже не сможет примириться с событие-центричностью истории. Установки «познай самого себя» и «нельзя дважды войти в реку жизни» действительно несовместимы, по крайней мере, в одном интенциональном центре. Они предполагают гетерогенность сознания.

АНТРОПОЛОГИЯ ПРОТИВ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

И все же антропология может стать именно той наукой, которая определит себя адекватным логическим фундаментом истории. Для этого она должна быть построена на новых метафизических основаниях, прежде всего в четырехмерном пространственно-временном континууме. Ее логика должна стать монадической, «личностной», а не каузальной или каузальной лишь во вторую очередь. Наконец, ее форма, структура, структуральность будут определены преобразованными в научные гипотезы символами мифов священной истории.

Именно на этих самых общих основаниях может быть построена историческая антропология как наука о видовом преобразовании человечества через преобразование индивидуального сознания и преобразования интеллекта или разума как такового, включая сюда органику культуры и общности индивидуумов, а также механику общества и цивилизации. На высшем уровне разума, – личностном, находятся общины-нации и интеллигенции, или общности наций.

Не человечество, а вид является объектом-субъектом истории и исторической антропологии, носителем ее смыслов. Не прогресс, а история-революция в биологической эволюции определяет периодизацию и в целом структуризацию пространственно-временного континуума, телеологию истории во времени-пространстве. Но даже религиозно ориентированная философия истории очень смутно понимает разницу, уверенно отвергая абсолюты «человечества» и «прогресса», но в то же время замирая в нерешительности перед выбором положительных содержаний.

Так, Э. Трельч с одобрением замечает, что «не без серьезного основания забыта прежняя «всемирная история», и Ранке заменил историю человечества историей германо-романских народов». Он считает, что «подлинная универсальность – всегда не значимость для всего человечества... а проникающая из индивидуальных особых образований живая сила общей жизни, которая основывает свою разумность на внутреннем совпадении с интуитивно постигнутым, предчувствуемым из истории, подтвержденным сравнением и практическими столкновениями и продолженным в своем развитии основным направлением божественной жизненной волей».

Говоря о прогрессе, он утверждает, что «общее развитие человечества в действительности никому неизвестно даже приблизительно, а тем самым неизвестен и закон этого развития. Ориентация этого процесса на конечное осуществление абсолютного разума медиатизирует настоящее. Золотой век осуществленного и завершенного прогресса также не может утешить современного мыслителя, как время прихода Мессии древних евреев... Мы знаем лишь развитие, становление и увядание в больших отдельных связях, и здесь каждый отдельный человек в самом деле

непосредственно стоит перед Богом, черпает свой идеал самого себя из своей истории и своей внутренней установки к совершающемуся в ней движению божественной жизни».

И, далее, Трельч обрушивается на сравнительный метод социологии, которая в его время всерьез рассматривалась как законная наследница истории и в будущем единственная историческая наука. «Освобождаясь от ориентации на человечество и на закон развития всего человечества, мы освобождаемся и от удушающего преобладания сравнения в истории, которое грозит одарить нас вместе с «историей искусств всех народов и времен» сравнительным искусством, вместе со сравнительной историей права сравнительным правом, вместе со «сравнительной социологией» сравнительным общественным устройством и т.д.» (12).

Более адекватными ему представляются идеи Лотце, который считал, по словам Трельча, что «если и существует общий смысл истории человечества, то полностью осознанное участие в этом принимает не только последнее поколение, но души, очищенные смертью и достигшие цели своего индивидуального бытия» (13). Да и сам Трельч, в конце своей книги, нехотя признает, что «если уж понятие развития должно быть подведено под какой-либо более общий принцип, то остается только *биология*... Главное в том, что историческое развитие аналогично отнюдь не онтогенезу, а филогенезу. Но закон филогенеза, следовательно и образования различных видов из онтогенетических начал, который действительно означал бы развитие, до сих пор еще не найден» (14).

Как представляется, за минувшие восемь десятков лет со дня выхода книги Э. Трельча антропология (эволюционная и культурная) накопила достаточно новых фактов и общественное сознание преодолело не один предрассудок, чтобы наконец вновь поставить вопрос о «законе филогенеза». Этот вопрос и стоит сейчас перед исторической антропологией, ее парадигмой, методом и предметом, которые мы намерены определить.

СОБЫТИЕ И ЭПОХА

I ВЕК ДО Н.Э.: СТАНОВЛЕНИЕ СОБЫТИЙНОСТИ

Событие нельзя подержать в руках, измерить, фиксировать, как обычную вещь, как обычное тело. Его нельзя созерцать как самого себя. Оно текуче, несубстанционально, но в то же время реальнее и значимее его нет ничего. Ведь чем бы была жизнь без событий? Событие, настоящее событие, подает себя само, оно и есть жизнь. Событие, прошедшее событие, можно вспомнить, реконструировать, сконструировать, наделив позицией и причиной. Правда, эти манипуляции производятся не с самим событием, а с неким его образом или фактом. Получается парадокс: нет ничего реальнее и значимее события, потому что сама жизнь состоит только лишь из событий, и нет ничего, чтобы так ускользало от субстанционального, онтологического определения, было бы столь эфемерно для нашего представления, для нашей мысли.

Вот почему философские и метафизические спекуляции, имеющие дело с феноменами и ноуменами, субъектами и объектами, субстанциями и формами, о которых договариваются в их общем значении и неизменности, здесь имеют дело как будто с тенями, с миром теней, но и современная «позитивная» наука, имеющая дело с вещами и эмпирически проверяющая свои гипотезы, также бессильна против уникальности и текучести события. Бессилие философии и «позитивной» (не только позитивистской) науки ухватить в понятии и удовлетворительно объяснить событие стало одной из главных причин кризиса в исторической науке и философии истории с конца XIX века. Но это не абсолютный кризис, это прежде всего кризис неадекватности философских и естественнонаучных подходов, а также кризис роста, бурного развития исторических знаний и расширения нашего исторического горизонта.

Конечно, если судить по постмодернистским настроениям 70-80-х годов, прежде всего настроениям, паразитирующим на лингвистическом и структуральном перевороте,

на вторжении в мировоззренческий континуум современного человека новых идей и этнографических фактов, а также идей и открытий современной психологии, лингвистики, искусствознания, той же историографии, то кризис абсолютен, это кризис конца, заката смысла исторического существования, абсолютного релятивизма и нигилизма.

Постмодерн, по крайней мере «революционный» постмодерн 70-80-х годов XX века в его эмоционально-настроенческом измерении – это жизнечувствование, отделившееся от общего мировоззренческого континуума и пытающееся подчинить мировоззрение нашего времени своему настроению, своему ужасу, своему нигилизму, своему собственному комплексу – комплексу потерявшего интеллектуальную энергию человека, живущего в саморазрушающемся семантическом пространстве исчерпавшей себя культурной традиции. И дело здесь не в том, что такие настроения распространились в каких-то группах и слоях общества (они пронизывают собой все общество), и дело не в скуке, и не в вырождении (нищанская оценка «современников» неадекватна) и даже не в похмелье после пиров либерализма в честь побед над тоталитарными идеологиями и режимами. Дело, видимо, в некоем глубинном явлении, а именно, в закате и, более того, в завершении уже в ближайшие годы великой эпохи – эпохи Нового времени.

Подобные настроения были распространены и в кардинально иных исторических контекстах XV века н.э. и I века до н.э. «Осень Средневековья» Й. Хейзинги – это замечательное повествование и исследование духовно-душевного мира Европы в XIV-XV веках, показывающее столь узнаваемые в веке XX-ом настроенческие и интеллектуальные состояния. Римский мир поздней Республики тоже узнаваем в своих «постмодернистских» импликациях.

«ЧЕЛОВЕК РАЦИОНАЛЬНЫЙ» КАК ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Настроение эпохи в каком-то очень важном смысле является первичным фактом исторического сознания, транслируемым в хорошем историческом повествовании, в литературном произведении, в картине, архитектурном стиле... И, все же, хорошее историческое повествование, будучи нацелено на событие как таковое, в своей информативности не имеет конкурентов, как и в деле воссоздания и трансляции через века настроения эпохи. Лишь гениальные художественные произведения способны поспорить в этом с основательным и талантливым историописанием.

Одним из феноменов постмодернистского состояния умов, пронизывающим вполне модернистские, «классические» головы, является жесткая дилемма между слепой верой в возможность редукции будущего из схематизированного настоящего (у одних) и столь же слепым и упрямым неприятием хотя бы каких-то (хотя бы «как в мутном зеркале») прогностических возможностей историографии и в целом гуманитарных наук (у других). Первые – это марксисты, а также творцы социально-экономической истории. Вторые – это теоретики либерализма (Кроче, Коллингвуд, Арон, Риккерт и др.). Речь идет, прежде всего, о философии истории и философах истории XX века.

Самоуверенность редукционистской позиции понятна, это следствие веры в свои идеи и свою миссию. Непонятна категоричность либералов. Почему они так категоричны в отрицании прогностической функции истории? Только лишь в пику своим оппонентам и их тоталитарным идеологиям? Или, может быть, здесь действует фундаментальная (первичная) настроенческая парадигма, постмодернистская парадигма? Страх перед будущим, которое будет другим (другим, а каким – неизвестно), заставляет одних редуцировать искусственное подобие будущего; других – апологизировать удовлетворяющее их настоящее; третьих – вытеснять будущее, присутствующее в намеках, приметах, интуициях, наблюдениях за переменами, в самом его образе, непременно, обязательно присутствующем в нашем сознании, вытеснять его за пределы феноменальной сферы, в сферу непознаваемого.

Но какое сознание усваивает этот самый «образ будущего»? Неужели то же, что ухватывает образ прошлого в прямом контексте Sensation? То есть речь идет об историческом сознании и событии как его предмете?

Действительно, речь идет об историческом сознании, его способности чувственно схватывать прошлое «в прямом контакте» с событием (событием прошлого и настоящего). Речь идет и о текучей субстанции события, о его длящемся четырехмерном теле. Историческое сознание действует так, как будто оно инвариантно по отношению к прошлому и будущему, как будто оно родственно (находится в «предопределенной гармонии») самой стихии времени, способного без задержек конвертировать будущее в прошлое, просто надвигаясь на будущее из прошлого. Историческое сознание, впрочем, свободнее самого времени. Оно способно перемещаться от эпохи к эпохе, из прошлого в будущее и наоборот.

Мистика? Нет, метафизика. Но прежде всего история, верность историческому чутью, историческому сознанию, опыт ощущения встречи с чудом узнавания прошлого (образа из прошлого) и будущего (видения из будущего). Это не значит, что историческое сознание в силу какого-то волшебства способно давать ясные картины будущего. Нет, в переживании оно способно лишь порождать чувство-ощущение, мимолетный неуловимый прямой контакт с будущим. И то же с прошлым – вначале мимолетный эффект узнавания, затем под этот сконцентрированный, суггестивный, но все таки нечеткий, интуитивный пред-образ события, идет работа по созданию более-менее ясной картины, обычная работа историка, работа со свидетельствами, затем интерпретация, анализ, критика, герменевтический круг, повествование и т.д. Во всей этой работе прямой контакт Sensation является энергетическим импульсом и интенциональным ядром, и одновременно главным критерием истины: если он говорит «да» - верь, «нет» - отбрасывай, «теплее» - иди дальше, «холоднее» - меняй направление...

Конструирование будущего вокруг его Sensation, конечно же является делом более проблематичным, так как у прогнозиста нет документальных свидетельств, хотя есть видения как «свидетельства» и кое-что еще, как, например, сценарные методы и экстраполяции, линейные и циклические, а также интерпретации мифов Священной истории. Но в каком материале обнаружить Sensation будущего? Ведь его не поймашь, как Sensation прошлого, в историческом нарративе или прикоснувшись к нему свидетельству, например, памятнику архитектуры?

Уловить и осмыслить Sensation будущего века можно в процессе сценарного моделирования будущего, по мере создания нарративов сценарного типа, свободных, фантазийных, но основанных на матрице «движущих сил», «игроков», «ограничителей», «предопределенных исходов», микросценариев «а что там за углом» и «сюрпризов», и т.д., в общем, того арсенала историологической прогностики, который был создан в одной из авторитетных американских школ стратегического менеджмента.

Но вернемся к историкам-либералам. Почему они так ополчились на прогнозы? Почему они запрещают историку (Коллингвуд: «если он настоящий историк») ставить перед собой задачу суждения о возможности сценариев будущего, в конечном итоге сценариев самой истории, превращающей будущее в прошлое?

Все-таки, страх перед будущим здесь не является основной причиной категорического запрета, и источником категоричности как таковой. Страх здесь усиливает, но не порождает. Порождающей же причиной является мощная трансцендентальная установка сознания, Cogito как таковое. Эта рационалистическая и этическая установка уже вывела за пределы несомненного, аподиктического основные трансцендентные сущности: Бога и метафизику, интеллектуальную интуицию и миф, то есть все то, что неспособно подчиниться безусловному авторитету Cogito и уложиться в матрицу логических понятий, разработанных в рационалистической философии и естествознании.

Будущее, в свое время «уложенное» в матрицу прогрессистской парадигмы в философиях истории XVIII-XIX веков (самое знаменитое «уложение» сделал Гегель, но он же и впервые поставил его под сомнение), опровергло, насмеялось, наплевало в душу обидчивого Cogito и его рациональной матрицы (каузальной и телеологической матрицы «человека рационального»). «Человек рациональный» и на самом деле обиделся, а перед лицом еще более неопределенного будущего занял круговую оборону: «будущее принципиально непредсказуемо» – вот его последнее слово. И вопрос здесь не в частных интеллектуальных проблемах и дискуссиях вокруг них. Вопрос о самоуважении и самоидентификации «человека рационального» перед угрозой поглощения его Антропосом.

Конечно, страх поглощения, смерти, растворения напрасен, однако смерть в Антропосе с последующим возрождением в нем – процедура сама по себе тяжелая, очень тяжелая, как любая инициация и нет никаких гарантий не в плане «что» («кто»), а в плане «как», «в какой форме», «в какой связи с целым». Тем более, что дередуцированный из Cogito феноменальный мир личности, как индивидуальная память, как судьба, как книга жизни, которую пишет каждый, как горизонт, очерчиваемый каждым индивидуумом и столь ценимый в себе человеком Нового времени, почти наверняка будет разрушен, а большая часть его содержаний в процессе этого превращения *просто исчезнет*.

Это лишь одна из иллюстраций непримиримо антогонизма между философским и историческим сознанием в философии истории, впрочем, антогонизма, содержащего в себе и диалектическое противоречие, способствующее максимальной концентрации, суггестированию философской антропологической проблематики и максимальному насыщению смыслом в процессе преодоления этой проблематики. В истории и сознании (со-бытии и со-знании) нет абсолютных тупиков. Там, где тупики преодолимы, идет эволюция, чаще всего силами самого человека. Там, где тупики накапливают отрицательную энергию, происходит особого рода синтез и идет подготовка к революции, к преодолению противоречия, разрешаемого с помощью незримых помощников человека, находящихся за пределами трансцендентального круга.

История Нового времени – это история формирования «человека рационального», его развертывания из ядра «человека этического», вполне сформировавшегося в пятнадцатые Века Средневековья. М. Фуко, рассмотревший историю европейской разумности как бы в вывернутом наизнанку виде – как историю неразумия и безумия, определяет эпоху Возрождения как переходную, в которой разум заявил свои суверенные права, но еще сосуществовал в какой-то яркой, карнавальной взвеси со своим антиподом – глупостью, неразумием, безумием. Он пишет: «До второй половины XV в., и даже несколько позже, над всем господствует тема смерти... Но вот на исходе столетия всеобщая тревога вдруг резко меняет свою направленность: на смену смерти с ее серьезностью приходит насмешница-глупость. Открыв ту роковую неизбежность, с которой человек обращается в ничто, западный мир перешел к презрительному созерцанию того ничтожества, какое представляет собой само существование человека». В это время «длинная вереница «дурачеств», где пороки и недостатки по-прежнему клеймятся, но возводятся уже к иному истоку – не к гордыне, не к недостатку милосердия, не к забвению христианских добродетелей, как было встарь, а к какому-то великому мировому неразумию, в котором строго говоря, никто не повинен, но которое втайне влечет к себе всех и всех увлекает за собой» (17).

Однако в XVII веке все меняется. «Со времени «Опытов» в отношении к безумию произошел решительный перелом. Когда Монтень встречался с Тассо, ничто не могло поколебать его убеждения, что неразумие – неотвязный спутник любой мысли... В XVI в. безумие как форма иллюзии еще указывает один из самых проторенных в то время путей сомнения. Мы не всегда с достоверностью знаем, что не спим, и никогда не уверены в том, что не сошли с ума: «Почему бы нам не вспомнить, сколько противоречий ощущаем мы сами в своих суждениях!» Но вот теперь Декарт достиг этой уверенности, и она для

него неколебима: безумие больше не имеет к нему касательства. Сумасбродство – предполагать, что ты сам сумасброд; как мыслительный опыт безумие компрометирует само себя и тем самым исключается из рассмотрения. Отныне безумие не грозит самой деятельности Разума. Разум укрылся от него за стеной полного самообладания, где его не подстерегают никакие ловушки, кроме заблуждения, и никакие опасности, кроме иллюзии... И вот это-то изменяет всю проблематику безумия – монтеневскую проблематику: изменяет, конечно, почти незаметно для взора, но коренным образом. Отныне место безумия – в сфере исключенности, и лишь «Феноменология духа» отчасти выпустит его на свободу».

Эпоха Возрождения сменяется эпохой Барокко и суверенный разум отделяет от себя все, что он считает неразумием. Фуко, склонный к каузальным построениям и отвергающий телеологию, начинает свою «классическую эпоху с конкретного события, послужившего зримым началом Великому Заточению – с открытия Общего госпиталя в Париже в 1656 г., хотя приводит немало фактов о том, что очаги Великого Заточения возникали еще с двадцатых годов XVII и даже (в Англии) с восмидесятых-девяностых годов XVI века. Великое Заточение Фуко завершается с завершением классической эпохи в последние годы XVIII столетия, хотя духовные сдвиги, положившие конец классической эпохе, можно по фактам, сообщаемым М. Фуко, отнести к пятидесятым годам XVIII столетия. В последующем мы обоснуем то, что определили как эпоху Барокко с началом в начале двадцатых годов XVII и завершением в середине XVIII столетия. Можно определить, что «классическая эпоха» Фуко начинается со второй четверти определенной нами эпохи Барокко и завершается с концом первой четверти следующей за ней и определенной нами как эпоха Просвещения.

Это важно определить уже сейчас, так как «История безумия в классическую эпоху» Фуко для нашего рассмотрения дает необыкновенно ценные сведения по истории «человека рационального» и «человека этического» в эпохи Возрождения и Барокко, а также в эпоху Просвещения.

Фуко пишет о сдвиге, произошедшем с конца XVI до пятидесятих годов XVII столетий как о времени пришествия рации. «Если *отдельный человек* всегда может оказаться безумным, то *мысль* как деятельность полномочного субъекта, ставящего своей целью разыскание истины, – *мысль* безумной быть не может. Между Монтенем и Декартом пролегла граница, которая вскоре окончательно закроет доступ к столь привычному для Возрождения опыту неразумного Разума и разумного Неразумия. Произошло нечто значительное – нечто, связанное с пришествием *рации*» (18).

Но, как мы уже заметили, «человек рациональный» вырастает из сформировавшегося в XI-XV веках этического ядра – «человека этического». «В классическую эпоху разум рождается в пространстве этики. По-видимому, именно это обстоятельство придает распознаванию – или, если угодно, не-распознаванию – безумия в данную эпоху его неповторимый стиль. Всякое безумие таит в себе выбор, равно как всякому разуму присуща способность свободно выбирать. Это угадывается в настоящем императиве сомнения у Декарта; но сам выбор как конститутивное движение разума, свободно исключаящее всякое неразумие, последовательно развертывается в рассуждениях Спинозы, в его незаконченном «Трактате об усовершенствовании разума»» (19).

Фуко замечает, что «*Cogito* действительно есть абсолютное начало, – но не следует забывать, что злой гений появился раньше... И то, что истина, воссиявшая в *Cogito*, в конечном счете закрывает собой тень злого гения, еще не позволяет забыть о его грозном незыблемом всевластии: опасность неразумия нависла над мыслью на протяжении всего пути, проделанного Декартом, вплоть до заключения о существовании и истинности внешнего мира» (20).

Но наступление рации продолжалось и новая эпоха, наступившая в середине XVIII века (мы определили ее, не стремясь быть оригинальными, как эпоху Просвещения)

произошло «сведение всего опыта неразумия классической эпохи к исключительно моральному восприятию безумия, которое станет неявным содержанием всех тех концепций, какие в XIX в. будут называть научными, позитивными и экспериментальными» (21). В XIX веке мир безумия, пребывавший в течение полутора столетий в безмолвии, вновь становится публичным. Видимо, суверенный разум уже не боится его, объективированного и отчужденного, получившего этическую оценку и сепарированного на безумие доброе и безумие дурное (22).

Со времен Возрождения «критическое сознание, получив исключительные преимущества и права, заслонило собой трагический, космический опыт безумия. Вот почему классический, а через него – и современный опыт безумия нельзя рассматривать как некий целостный образ... Трагическое сознание безумия не дремлет, подспудное его присутствие по-прежнему ощущается под оболочкой критического сознания во всех его формах – философских и научных, моральных и медицинских».

Фуко приводит примеры безумия Ницше и Ван Гога, терзания Фрейда «в конце своего пути», говорит о творчестве Арто, «без устали возвещающем, что культура наша лишилась своего трагического первоисточника в тот самый момент, когда вытолкнула из себя великое солнечное безумие мира, те надрывные муки, в которых беспрестанно вершится «жизнь и смерть Сатаны-Огня». И как вывод – его скрытое пророчество о завершении Нового времени как «рациональной эры». Он пишет такие слова: «Благодаря этим величайшим открытиям, и только им одним, мы уже в наши дни можем наконец понять, что и особенный облик, и изначальный смысл опыта безумия, существующего с XVI в. до настоящего времени, восходят к этой пустоте, к этой ночи и образам, ее наполняющим. Нам следует по-новому взглянуть на ту замечательную прямую, по которой рациональная мысль движется к анализу безумия как душевной болезни: мы должны увидеть в ней вертикаль; и тогда выяснится, что каждая из сменяющих друг друга форм этой мысли все более заслоняет собой трагический опыт безумия, – и притом с возрастающим риском для себя, – будучи, однако не в силах затмить его окончательно. Подавление, доведенное до крайней точки, неизбежно вызывает взрыв: его-то мы и наблюдаем со времени Ницше» (23).

«Время Ницше» – это начало четвертой четверти Нового времени, его последней эпохи. А наше время – это конец четвертой четверти и самого Нового времени. Мы – на пороге. На пороге чего? Это один из основных вопросов, прояснить который призвана эта и следующая за ней книга. Пока же ясно одно, что «человек рациональный» и находящийся в его центре «человек этический» должны исчезнуть и вновь родиться, но «как», «в какой форме», «в какой связи с целым»? Аморализм, торжествующий со времен сексуальной революции в шестидесятых – это стихия, в будущем очистительная стихия неразумия, которая примет в XXI веке самые гротескные формы раблезианской карнавальности, освещенные внутренним светом благодати. Но сейчас она лишь пузырится пошлостью и цинизмом масс-культуры, над которой воздвиглась диктатура «Мильона», который «меняют по рублю».

ВОСХОЖДЕНИЕ К СОБЫТИЮ

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ SENSATION

Следует обратить внимание читателя на гносеологический статус Sensation, являющегося не просто чувственным и пред-образным состоянием, но и «узнаванием», данностью узнавания, имеющего в силу этого еще и интуитивную составляющую. Онтологический статус Sensation является размытым, «мгновенным», не фиксируемым, имплицитным (на это как раз обратили внимание Й. Хейзинга и Ф. Анкерсмит), а гносеологический, напротив, явный, четкий, эксплицированный – по крайней мере методологически четкий.

Поэтому «узнавание» посредством Sensation помогает историку познавать, делая выводы о степени достоверности той или иной картины, той или иной реконструкции события посредством переживания интенсивности «узнавания» и его сравнения с «узнаванием» альтернативных картин и реконструкций. То, что реконструировано историком с помощью Sensation, совсем не является конечной истиной и, более того, может быть весьма далеко от истины, но при появлении нескольких интерпретаций историк может сделать выбор одной-двух наиболее правдоподобных и полных интерпретаций в силу их более точного соответствия Sensation. И если Sensation почти невозможно управлять, то память о таком контакте можно сохранять и, что особенно важно, не только собственной в памяти, но и в тексте.

Но и онтологический статус Sensation может неожиданно для самого историка выступить на первый план. Это может быть вспышкой, откровением, действительно видением, можно сказать, гениальным прозрением. «История» Геродота вечна, как и Парфенон Иктина и Калликрата, потому как несет в себе вечную истину о неформулируемой, но вполне уловимой сущности греческой культуры V века до н.э.

Онтологический статус Sensation, может быть доказан (показан), правда, не аналитически, а герменевтически (в герменевтическом круге). В этом случае будет показано прежде всего то, что оно имеет сложную структуру, включающую некоторое неизменяемое ядро и переменчивую мякоть и оболочку, а это в целом проблематизирует использование этого нового понятия. Зато гносеологический статус Sensation может быть задействован прямо сейчас: в «детских» (наивных, но суть верных) интерпретациях он является мощным образы-образующим центром видения эпохи прошлого, в «подростковых» (кризисных) он уходит в тень, оппозицию, мстит из-за угла, бросает таинственный лунный свет на темные силуэты «обездушенной истории», в «зрелых» («ученых») интерпретациях свет не столь интенсивен, но зато ровен и нюансирован. Он не ослепляет, он освещает сложный рельеф «местности».

Если человек прошлого не смотрится бледной копией нашего современника, а подлинным и в то же время узнаваемым Другим, если сама реальность прошедшей эпохи настолько полновесна, что ваш образ современности расширился за пределы вашего десятилетия, вашей жизни, вашего века и включил в себя созерцаемую эпоху прошлого, то считайте, что онтологическая ипостась Sensation с вами в дружбе, вы имеете к ней доступ как к Переходу. Если же все наоборот, то это означает, что она вами обижена и вам мстит. Ваша история в этом случае – это всего лишь «обломки мертвых цивилизаций». Ваше прошлое – лишь мнимость, лишь ваша конструкция, демонстрация ваших собственных проблем, но не исторических событий, возможно, она лишь аллегория вашего эго.

Чтобы прояснить онтологию Sensation, его еще раз следует сравнить с Cogito. Только Cogito, центрирующее познавательную (в т.ч. и в самопознании) активность человека, это «жидкость» без запаха и без цвета, а Sensation, напротив, является «жидкостью» с запахом и цветом. К Sensation также можно подбираться методом феноменологической редукции, вышелушивая, выводя за скобки всю фактуру, образы и мысли, без которых эпоха все еще сохраняет свое лицо, особость, неповторимость, может быть, свой акцент или свой мотив. Подобно тому, как философия все больше приближается к познанию человека в его онтологической сущности, в его способности к познанию, к феноменологической репрезентации мира; как теология становится рациональным знанием о Боге, все более отделяя психологические содержания от логических, чувственные от догматических; как естественные науки все более уточняют картину мира в его объективных, вещных связях, также и история (историография и историология) все больше и больше воссоздает реальный образ событий истории («как было на самом деле»), одновременно приближаясь к обобщенному образу истории как Событию (событию событий), раскрывающему постепенно свои цели и свои смыслы.

Поэтому работа историка, по-видимому, должна заключаться прежде всего в том, чтобы, описывая «элементарные» события, проникать постепенно в смысл самих «элементарных» событий, одновременно нащупывая интерсобытийную структуру, которая «принадлежит» определенной «общечеловеческой» эпохе и, независимо от этого, периоду цикла национальной истории. Затем конкретная эпоха должна рассматриваться, в свою очередь, как «элементарное» событие и вновь следует искать интерсобытийную структуру, и так повторяя вплоть до обнаружения структуры самой Истории, которая гипотетически закодирована в символах и мифах первых глав Книги Бытия.

Здесь, конечно, сразу возникают вопросы, например, о том, что считать «элементарным» событием, что считать «эпохой», что считать «общечеловеческой историей» и «национальной историей»? Но, наверно, самый главный среди них это вопрос о том, что считать «событием»? Что есть событие и как возможно его познание, раз это понятие стоит в центре исторического знания и сознания? Как определить событие в его сути? Может быть, следует идти от того, чем событие не является? Можно ли сказать, что событие – это все, что происходит: муха пролетела – событие, автомобиль остановился – событие, в животе заурчало – событие? Очевидно, что нет, но тогда что?

СОБЫТИЕ КАК ПЛАТОНОВСКАЯ ИДЕЯ

Событие – это со-бытие, это некое совместное бытие двух соприкасающихся одна с другой, но автономных реальностей. Что же это за реальности? Первой является реальность физических причин и следствий с расширением понятия физической реальности вплоть до реальности мысли человека, обусловленной собственным интересом и пониманием ситуации и реальности движений больших масс людей. Второй является реальность платоновских идей, или же чистых форм сознания, сакральных и обмирщенных в их собственной логике и феноменологии.

Физическая реальность без реальности интеллектуальной обладает действительностью очевидности и полноты существования в пространстве, но терпит фиаско при попытке увидеть в ней смысл и цельность во времени-пространстве. Интеллектуальная реальность без реальности физической может быть сведена лишь к движению мысли, теряющей право быть еще чем-то, чем сама мысль или же быть спроецированной на вечную идею в абсолютном начале мифа, абсолютном бытии Бога или в сознании. Но на самом деле разделение этих двух реальностей возможно лишь в умозрении, но не в жизни. Со-бытие есть феномен хоть и гетерогенный, но сущностно неразделимый, единый, как и сама жизнь, как и человек в его субъективно-объективной неразделенности.

Интуиция о двухуровневости события, уровне «формы» и уровне «причинности» лежит в основе утверждения Кассирера о том, что причинность должна рассматриваться лишь внутри той или иной «формы», а не в качестве универсальной категории над и вне «форм», как, например, язык, миф, религия (24). Именно двухуровневость события является основанием для утверждения Фейна, повторенного Анкерсмитом, о том, что спекулятивные философские системы, выделив в истории слои исторических событий, определили и каузальную связанность этих событий (25).

О том же, то есть о категорической недостаточности каузального метода в истории, каким бы тонким, «спиритуалистическим» он ни был, говорит и Макс Вебер, завершая свой знаменитый труд, выполненный в ключе «спиритуалистической каузальности». Он утверждает, что «современный человек при всем желании обычно неспособен представить всю степень того влияния, которое религиозные идеи оказывали на образ жизни людей, их культуру и национальный характер, это, конечно, отнюдь не означает, что мы намерены заменить одностороннюю «материалистическую» интерпретацию каузальных связей в области культуры и истории столь же односторонней спиритуалистической каузальной интерпретацией. Та и другая допустимы в равной степени, но обе они одинаково мало

помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования» (26).

Но что же дают эти рассуждения? Они выводят нас за рамки господствующего ныне представления об истории как о некоем конструкте разума, подобном всем конструктам естествознания, но неполноценном в силу своей принципиальной экспериментальной неподтверждаемости и единичности составляющих ее «тел», – самих исторических событий.

Так же как сакральные интеллигенции веры, гнозиса, метафизики и мифа не могут быть раскрыты иначе как в четырехмерности, история как наука о пространственном бытии во времени востребует не в конце, а в начале своего собственного суждения четырехмерную модель, точнее, четырехмерность как таковую, как априори исторического сознания. Поэтому в историческом рассуждении интеллектуальная реальность не только рамочно, но и сущностно предшествует любой попытке физической реконструкции. Чтобы начать творить историческую реальность (или, что тоже самое, реальность события) историку необходимо договориться с самим собой о том, что ему считать неизменным во времени, тождественным во времени с самим собой и распространить это тождество на все пространство его повествования. Носителем этого тождества является в одних случаях некий трансцендентный наблюдатель, с которым отождествляет себя историк и который является личностным ядром самого историка или же соприродной ему личностью Бога; в других случаях пространственно-временная структура как таковая (метафизический подход) или начальное «время оно» (мифологический подход).

Если историк отвергает божественного наблюдателя, метафизику и миф, то у него не остается ничего, кроме своей собственной субъективной точки опоры. Он может углубиться в *Cogito* и, тем самым, создать историософское построение, при дальнейшем развитии востребующее и все остальные отождествления в Боге, метафизике и мифе, но может остаться просто человеком своего времени, обращающимся к своим современникам, и, тем самым, остаться только хронографом или бытиеписателем без претензий на смысл и абсолютное бытие или с неадекватными претензиями на смысл и абсолютное бытие-в-мифе.

Итак, в первой, «эстетической» основе исторического сознания лежит метафизическая эстетика пространственно-ременного континуума, но не пространства как кантова априори и времени как кантова априори, а априори некоего единого четырехмерного тела, в котором время может стать пространственной координатой и, напротив, любая пространственная координата может стать временем. Во второй, «логической», основе исторического сознания лежат категории Бога и его творения; мифического времени Начала, которое совпадает с мифическим временем Конца; вечности воли-в-душе, имеющей начало во времени, но не имеющей конца. Эти основы и составляют интеллектуальную реальность исторического события, его форму, тогда как физическая реальность представляет собой материю, чье бытие переходит из сферы возможного в сферу действительного в процессе ее оформления. *Sensation* в таком случае является прямым умозрением формы в одном из локусов пространственно-временного континуума.

Происшествие, или «то, что случилось», проходит в историческом сознании сложный путь восхождения к событию, то есть «тому, что причастно к абсолютному бытию». Вначале оно приобретает телесность факта, данного нам в опыте его восприятия в пространстве и времени. Затем, если это «происшествие» оказалось способно привлечь и задержать наш интерес, то оно восходит и к ценности, то есть к его созерцанию человеком так, будто человек вновь и вновь переживает событие как все еще длящееся, как живое. Причем, это не просто воспоминание, но и фантазирование, и мышление. Происшедшее живет в человеке, раскрываясь и развиваясь в его переживании и осмыслении. Потом, если «происшествие» оказалось достаточно ценным, то оно восходит дальше – к

абсолютному смыслу в религиозных переживаниях и созерцаниях, как если бы оно стало знаком или явлением божественной воли. Наконец, от телесности факта, личной ценностности и соотнесения с божественной волей, происшедшее возводится к одному из мифов, пребывающих в абсолютном бытии Начала и, тем самым, становится событием как таковым. Оно становится сопричастным абсолютному бытию мифа. Но на этом круг исторического сознания еще не замыкается. Замыкание происходит в метафизическом пространстве-времени, в котором простой телесный факт, изначально зафиксированный нашими органами чувств, становится значимой и означенной локальностью, локусом мироздания, не ограниченным и случайным фактом, а частью великого, всеобъемлющего целого, созерцаемого как бытие.

Затем, после локализации «происшествия» во всеобъемлющем целом, то есть после становления события как такового, происходит обратное движение, уже не от «происшествия», а от события. Сначала выстраивается исторический континуум пространства-времени, состоящий из таких событий, затем созерцается Бог-в-истории и вновь находится человек-в-истории, уже не как собственная личность, оценивающая исторические факты, а как некий абстрактный общий человек, возможно, как человечество-вид или общность людей (например, нация), то есть «вечные субъекты», раскрывающиеся в истории. Этот абстрактный общий человек и является предметом исторической антропологии.

В мифологическом сознании нет еще такого сложного (обратного и прямого) пути. Здесь некое происшествие «прямым путем» и сразу погружается в абстрактное бытие мифа и растворяется в нем без остатка. Здесь, собственно, «ничего и не происходит».

Sensation в такой системе может быть коротким, средним и длинным прыжком в событие. В первом случае это прыжок в ценность, в личностное постижение факта как события его, факта и человека оценивающего; во втором случае это прыжок через ценность в смысл, в религиозное созерцание факта как со-бытия его, факта и провиденциальной мощи сверхличности; в третьем случае это прыжок через ценности и смыслы в мифическое абстрактное бытие, узрение некой мифологемы, некоего пред-образа и пред-ощущения, лежащего в сердцевине события как такового, как некоей абсолютной реальности и части абсолютной реальности истории. Этот, третий прыжок и есть Sensation в его сущности, которая интуитивно схвачена Й. Хейзингой. Остальные являются его акциденциями, всего лишь частными проявлениями. По сути дела, историческое Sensation это тот же прыжок в миф, но «не с той стороны». Это путь к соседу обогнув Земной шар или нечто похожее на Одисеев путь к себе, к семье в десятилетий скитаний по ойкумене. Правда, здесь нет никаких скитаний, здесь – прыжок, «туннельный эффект» в четырехмерье.

В обществе, в котором «ничего не происходит» (ничего не меняется) нет и истории, но есть «историческое сознание» в его мифической форме. Мифологическое (мифическое) сознание целиком настроено на «исходное событие», ставшее основой конституирования жизни и потому «проигрывает» их в суточных, месячных, годовых и иных ритмах жизни. Но зачем? Чтобы помнить, как оно «было на самом деле» и как это есть на самом деле в сакральном времени вечности, для мифологического сознания единственно реальном (и эталонном) времени, позволяющем осмысливать и означивать, наполнять жизнь ценностью и значением.

Мифологическое сознание научилось выделять «чистые смыслы» истории, окруженные оболочкой преобразованного в символ «происшествия», потерявшие непосредственную связь с «происшествием» как таковым и сконцентрированные на «последствиях», но не самих по себе («как это было на самом деле»), а также в преобразованном, «очищенном» виде. Можно ли говорить о Sensation мифа? В мифе прямого соприкосновения с событием не происходит, а происходит лишь соприкосновение с его смыслом. И это называется чудом. Феномен Sensation все-таки сложнее, чем феномен контакта с «чистым смыслом» ключевого «происшествия» и

потому можно говорить о том, что историческое сознание, развиваясь из мифологического, формирует и новую интеллигенцию, ядром которой становится новая способность к постижению одновременно смысла и темпоральной структуры события. Sensation мифа есть «чудо», а миф, по Лосеву, это «чудесная личностная история».

Мифологическое сознание принципиально трехмерно (в своей статике). Уничтожая время, сплющивая его в плоскости Вечности, начальной вечности, статичной вечности, оно оставляет реальным только пространство и мифическое абсолютное Начало. То же самое можно сказать и о естественнонаучном сознании, которое избавилось, как от излишней гипотезы, от метафизического трансцендентного пространства, постулировав обычное трехмерное пространство, движущееся в условном времени, которое как бы есть и его как бы нет, которое является просто техническим, вспомогательным понятием, помогающим изучать движение тел. Иначе сказать, статус времени в естественнонаучном сознании ниже статуса пространства и любого из его измерений. Пространство здесь «реально», а время «ирреально», правда, где-то на полуосознанном имплицитном уровне, но однако влияющим на весь ход рассуждений и весь строй выводов.

Уже метафизика Аристотеля является по многим своим интенциям и потенциям естественно-научной («позитивной»), хотя в целом ее следует отнести к промежуточному типу. Постулирование абстрактного трехмерного атома как вечной основы субстанции – это реализация естественно-научного, а не метафизического принципа, постулирование же аристотелевских вечных форм в пространстве может быть истолковано так и так, постулирование платоновских вечных идей, трансцендентное пространство, уже невозможно истолковать в естественнонаучном смысле.

Мнимость времени проявляется как в системах, основанных на телесности вечной субстанции, так и в системах, выстраивающих каузальные схемы, связывающие в линейном и базисном времени некие пространственные кадры. Однако в истории, где «телом» является событие, мир принципиально четырехмерен, так как событие, накладываемое на временные кадры, вбирает в себя как пространственный аспект бытия, так и его протяженный во времени аспект. Оно не может быть мыслимо и переживаемо вне временной длительности. Собственно и мифическое сознание является четырехмерным (в своей динамике), только его четырехмерность «свернута» в мифе, но «разворачивается» в ритуале, в самом бытии общества, представляющем собой событие, длящееся в течение сотен, а иногда и тысяч лет – вот в чем принципиальная разница его с сыновним ему историческим сознанием.

ИДЕАЛИЗМ КАК ИНФЛЯЦИЯ ПЛАТОНОВСКОЙ ИДЕИ

Когда Коллингвуд, схвативший это противоречие между сверхзначимостью и ирреальностью времени, остро переживавшимся еще Августином, а задолго до него Экклезиастом, но схвативший его для того, чтобы сделать новую попытку адаптировать естественно-научное мировоззрение к потребностям развития историографии, к познанию сути исторических объектов-событий, то он, Коллингвуд, не нашел ничего лучшего как поместить историю в сознание историка, словно спроецировать ее на экран – от непредставимой телесно метафоры проекции четырехмерья на трехмерье я сознательно уклоняюсь в легко представимую метафору проекции трехмерного объекта на плоскость.

Что же здесь плохого, спросите вы? Тем более, что схема проецирования истории на наличность сознания историка вроде бы работает. Если продолжить наш анализ, то необходимо вообразить зрителей в кинозале, вполне удовлетворенных представлением на экране объемной жизни. Может быть не вполне, все-таки в жизни достовернее, полнее, но это должно восприниматься как непринципиальное отличие, если не представить себе кошмар всей жизни, обращенный в зрительное на экран. Важнее другое. Ведь экранную жизнь мы не путаем с реальной (и в этом, кстати, основная заслуга метафизического сознания), даже несмотря на «волшебную силу искусства», а вот история, которую предлагают искать в голове историка, неизбежно предстает как полностью

конструируемая. Это все равно, что сказать зрителю: «мира вокруг экрана не существует, экран и его изображение это и есть сама жизнь». Это, кстати, похоже на кошмар всей жизни, обращенной в смотрение на экран.

Коллингвуд, впрочем, не делает этой ошибки, так как четко позиционирует свой подход к истории как гносеологический, логический, а не онтологический и субстанциональный. Он утверждает «всего лишь» то, что познать эпоху можно только путем продумывания мыслей деятелей этой эпохи. Но ведь само по себе это положение, понятое в исключительно метафизическом смысле, достаточно тривиально или же невыполнимо, смотря по тому, как представлять ее реализацию, что представлять под мыслью, под продумыванием мыслей, как отделять собственные оценки и суждения от оценок и суждений реконструированной мысли, насколько полным должен быть контекст изучаемой эпохи, восстановленной в голове историка, чтобы действительно понять и восстановить ход мысли исторического деятеля, и т.д. и т.п.

Коллингвуд нетривиален и он действительно так или иначе ставит эти вопросы, но отвечает на них все же слишком просто: мысль для него это только мысль, субъект мысли – это исторический деятель. Личность историка, его собственные мысли «об этом всем» имеют более высокий статус, чем мысли реконструируемые, но не в силу их производности от мыслей историка, а в силу того, что историк жил позже и знает больше, по крайней мере он знает последствия действий (и, следовательно, мыслей), идущих от реконструируемых мыслей исторических деятелей. Коллингвуд практически придает историческому процессу значение много большее, чем историческому контексту, одновременно подспудно придавая неадекватно высокое значение контексту настоящего, того настоящего, в котором живет и мыслит историк. Для него настоящее представляет собой некий кумулятивный опыт истории, опыт, позволяющий судить историю только лишь силой своего кумулятивного авторитета и в силу знания «процесса».

Впрочем, это общее следствие фундаментального посыла его гегельянской установки. Ведь Гегель «чувствовал себя предназначенным самою судьбою принадлежать к периоду принципиального завершения и найти величие в понимании прошлого, а не в созидании грядущего» (27). Гегельянец, а Коллингвуд был гегельянцем, организован таким образом, что знать он может только то, что завершено. Хороший гегельянец и судить должен только о том, что завершено. Но Коллингвуд, видимо, был либо плохим гегельянцем, либо просто не очень хорошим философом.

Коллингвуд фактически отождествил самую историю с образом истории, но не столько в своей голове, сколько в головах своих современников и их непосредственных предшественников, и, определив это тождество критерием истины, он, тем самым, как бы решил великую философскую проблему времени: прошлое действительно потеряло онтологический статус, будучи поглощено онтологией настоящего, способного теперь выстраивать *actus purus* (чистое действие) каузальных процессов, в том числе процессов мышления и действия, исходя из «понимания», которое дает историку знание результатов этих действий исторических персонажей. Иначе говоря, он по-своему обосновал позитивистский редукционизм: редукцию мыслей исторических героев, идя от их поступков и редукцию поступков от результатов поступков, и редукцию результатов от оценки неких конечных результатов, значимых в настоящем. Таким образом, он предложил программу исторического познания, историческими посылками и критериями которой стали иррациональные по сути, обволакивающие историка интеллектуальные и ценностные содержания его времени (*contemporary*), далекие от завершенности.

И все же это не было ошибкой Коллингвуда. Скорее, это стало следствием того, что талант историка в нем сильно уступал талантам философа и археолога, впрочем, его философский талант тоже был далек от экстрауровня, например, Дильтея, Гегеля, да и Кроче. Выводы об абсолютизации им контекста настоящего мною сделаны не из его философии, а именно из его ошибочных характеристик предшественников и современников. В философии же Коллингвуд почти безупречен, если безупречностью

считать застегнутую на все пуговицы логику, когда он настаивает на реальном погружении в мысль изучаемой эпохи.

Ошибка на самом деле лежит глубже. Она – в самой позитивистской ориентации мысли Коллингвуда, законной для археолога, но незаконной для историографа и находящейся на грани законности у философа, в его усмотрении прошлого как прошедшего, умершего, в его усмотрении времени не как связующего, а как разделяющего, дробного, а по сути своей мнимого. Потому ему, желающему быть последовательным, не оставалось ничего иного, как идти в прошлое, опираясь на авторитет настоящего, того, что еще не умерло, еще живет, провозглашать не задачу реконструирования, а конструирования прошлого по каузальной цепочке «настоящее и его содержание, его вопросы – значимые результаты, имеющие начало в изучаемой эпохе – действия людей, приводящие к этим значимым результатам – мысли людей, приводящие к этим значимым действиям», с последующим возвращением назад, в том числе и с целью проверки.

Естественно-научный, позитивистский или идеалистический подходы (здесь нет принципиальной разницы), если они желают быть последовательными, могут предложить истории только такой путь, такую методику ее изучения. Насколько же более плодотворными представляется в сравнении с ним гораздо менее последовательные подходы Ранке и большинства практикующих историков как, например, Хейзинги, логический анализ работ которого выявляет их принципиальную алогичность. Ранке утверждал, что «каждая эпоха находится в непосредственном отношении к Богу» (т.е. не может быть редуцирована из настоящего), что исторический процесс имеет не только каузальные характеристики, но и телеологические, что Провидение Божие есть реальная телеология и субъективное начало исторического процесса. Поэтому, когда Ранке и лучших историков его школы называют позитивистами на основании того, что они занимались вопросом «как это было на самом деле» и предполагали наличие в самой истории законов, то невозможно согласиться с такими оценками как ложными, сделанными на основе подмены понятий.

СОБЫТИЕ-БЫТИЕ

Протяженное тело события не есть тело физическое, рассматриваемое в естественных науках: первое четырехмерно, второе трехмерно, первое постигается с помощью сознания, центрированного вокруг Sensation, второе – на основе методов и практик современного естествознания, имеющего в основе своей экспериментально-опытную методологию.

Законы истории – это не законы естественно-научные, основанные на единообразии неких субстанционированных трехмерных тел («атомов») и их отношений между собой, но это и не логические законы, с помощью которых идеалистические теории пытаются объяснить мир как мысль. Это прежде всего некое отношение, возникающее у живого к живому, у личности к личности, причем сами события можно рассматривать как живые существа, имеющие свою собственную волю и цель. Даже если оставить открытым вопрос о том, является ли воля события лишь результирующей волей людей или же еще и волей некоего трансцендентного субъекта (или субъектов), то необходимо признать, что событие – это кантова вещь в себе и лейбницаева монада, а его каузальность – это его феноменология. Философия истории способна вскрыть лишь феноменологический уровень событий и самой истории, но не способна вскрыть его онтологический статус, доступный в совместной работе исторического, религиозного и метафизического сознаний.

История – это прежде всего сфера жизни и личности, сфера индивидуального, именованного, четырехмерное пространство живых тел-событий. Вот те общетеоретические положения, которые должны предшествовать рефлексии о цели и смысле истории, о работе историка, ее значении для человеческого знания и общественной практики.

Любые естественно-научные экспликации ведут по дороге мнимой рационализации исторического знания и сознания, но, по иронии, видимо, самой истории, способны развиваться лишь опираясь на иррациональные содержания (как у Коллингвуда) или же проблематизируют сам рационализм, рационализированное видение мира (как у современных постмодернистов). Впрочем, второй случай, если это не теоретизирование вокруг собственной бесцельности, является позитивным моментом в развитии рациональности как таковой, указанием на то, что естественнонаучный подход к истории слишком узок и не может служить основанием воздвижения прочного фундамента наук о духе.

Если вера породила религиозное сознание и богословие, если метафизика стала основой для развития «естественных систем», если древний гнозис реализовался в философии и этике, то историческое сознание вырастает из мифологического (мифического). Все эти четыре кластера интеллигенций являются автономными и несводимыми один к другому, хотя и могут плодотворно сотрудничать в великих философских, научных, метафизических, религиозных, мифических, исторических, эстетических системах и произведениях духа.

Отношения между верой, гнозисом, метафизикой и мифом, с одной стороны, и религией с теологией, философией с теоретической антропологией и этикой, естествознанием с математикой и логикой, историей совместно с искусством, с другой, являются отношениями между «дарованным» сакральным знанием и знанием, произведенным на земле, «в муках», несакральным, обмирщенным, мирским. Не корректно по-моему использовать слово «профанный» из-за его, по сути, неверного ориентирования, принижающего мирское. На самом деле то и другое, сакральное и мирское, оба «выше» и оба «ниже», смотря где и в чем. Это отношение между эзотерическим и экзотерическим знанием, каждое из которых «находится в прямом отношении к Богу».

Как уловить, познать, измерить, реконструировать событие, сопоставить, ввести в контекст, свести в систему? Удержать событие невозможно, так как оно течет вместе со временем. Схематизировать его опасно, так как оно образно, размыто. Если наложить на него свою точку зрения, свою оптику, то можно не увидеть его собственную ценность. Вводя же его в контекст каузальной схемы, можно ненароком пренебречь более значимой, символической, телеологической, финальной связью. Что же с ним делать?

С событием можно делать все, но делать все в диалоговом режиме, общаясь с ним как с субъектом, со-природным мифу, субъективности Бога и личности, человеческой свободной воли.

Попробуем понять Бога, Бога истории, впервые явившегося человеку в иудейской религии. Кто есть Бог иудеев? Собственно это и Бог Платона, то есть то Единое, одновременно безразмерное (точка в пространстве) и бесконечное (максимальный объем, границу которого увидеть не дано). Он совмещает в Себе обе эти противоположности.

Вдумаемся в первые слова Библии: «Вначале сотворил Бог небо и землю» и интерпретируем небо как четырехмерное метафизическое пространство, а землю как трехмерное физическое пространство. Но Бог со-творил небо и землю не Сам в Себе, а «В начале» то есть пребывая в некоем Начале, в исходном, вечном времени или даже в исходном времени-пространстве, одновременно в точке и в беспредельности, бесконечности-вечности. Напрашивается аналогия с точкой Большого взрыва современной космологии, вновь метафизированной науки после великих астрономических открытий XX века и их мучительного осмысления.

Бог находится в Начале, Он меньше Начала, но Он активен, саморефлективен, Он есть Воля, возможно, что Он двойственен и процессуален, то есть осознает Себя поврозь бесконечностью во времени и безразмерностью в пространстве (или в пространстве-времени), и Он разворачивается в метафизическое небо и метафизическую землю. Небо здесь – это Бог, слившийся с Началом, земля здесь – это кадр, вырванный из вечности и

движущийся во времени, это Сам Бог, Бог в Себе. Бог в Начале – это и вера в мифе. Это соединенные в самом начале интеллектуальной истории человечества религия и миф, причем религиозное сознание было активно (как Бог), а миф был пассивен (как Начало). Вот один из ключей к мифу о творении.

Но зачем Богу быть слитым с Началом и отделенным от Начала?

Может быть для того, чтобы из единства порождать многообразие, а многообразие, в свою очередь, приводить к единству через осознание единством многообразия, то есть движение той самой изначальной диалектики Божественного и Начального, позволяющей быть абсолютной единицей и бесконечностного, мгновенностью и вечностью.

Зачем это нужно?

Может быть понимание этой диалектики находится в природе нашей собственной мыслящей воли (*Cogito*), соприродной (находящейся в «предустановленной гармонии») Богу. Воли, одновременно единой, простой и наделенной свободой. Потеряв лишь одну из этих трех составляющих воли мы потеряли бы смысл бытия. Потеряв самотождественность, мы стали бы безумны; потеряв начальную точку отсчета, мы потеряли бы жизнь, бытие; потеряв свободу, то есть ощущение от прикосновения к безграничности потенций бытия, мы попали бы порочный круг «вечного возвращения», вечного повторения в себе одного и того же алгоритма, в абсолютную тюрьму, в которой жить нельзя.

Не означает ли это то, что Бог (Бог и Начало, сведенные в Единое) – это проекция нашей воли, сути нашего собственного существования, отнесенные в трансцендентную, можно сказать и в интерсубъективную (по Гуссерлю) сферу, в центр этой сферы? Верно обратное, но верно и то, что микрокосмическое Я подобно макроскопическому Сверх-Я, оно соприродно ему и оно же автономно. Оно имеет бытие и в самом себе, имеет собственную интеллигенцию, способную к собственному видению и открытию мира.

А событие и его интеллигенция – *Sensation*? Так же оно свободно и так же оно едино и просто как Бог и как человек? Можно ли сделать вывод о том, что событие просто, едино и свободно не потому, что сопричастно вечности, что имеет прямой выход в абсолютное пространство (четырёхмерье), а потому, что представляет собой наложение и результат всех факторов и всех волей, свободных и несвободных? Иначе говоря, событие не субординирует, а координирует? Зато этот результат имеет абсолютный авторитет свершенного, авторитет реальности, какого не имеет ни воля человеческая, ни воля Бога, по крайней мере воля Бога Живого, созерцаемая верой. Реальность свершенного фиксирована во времени-пространстве, ее можно назвать результатом, а результат может быть включен в каузальные (причинно-следственные) цепочки, но независимо от этого, содержит в себе все, что было его условием, все краски бытия, то есть абсолютную полноту и цельность, больше которой ничего не может быть, а меньше – все остальное, все, что не является событием, что не является случившимся, бытийным, бывшим. Еще не свершившееся событие содержит в себе бесконечность возможностей. Будучи объединено единством времени и места, оно содержит в себе вечность.

Мы вновь пришли к начальному выводу о том, что, все-таки, событие сопричастно вечности, и не в силу своей результирующей сложности, а в силу своей начальной простоты, ибо становится событием для нас только после своей мифологизации, а для себя оно и есть миф, то есть реальность локуса во времени-пространстве, микрокосмически содержащая в себе макрокосм начала (Начала), абсолютного бытия мифа.

Вот из таких событий-«происшествий», живых но смертных, состоит бытие. В процессе рождения события оно уже несет в себе микрокосм мифа, затем в его росте и материализации здесь собираются, встречаются свободные воли, которые затем в нем реализуются, раскрывая свои замыслы, реализуя свои энергии, а, умирая, материализованное во времени-пространстве событие-«происшествие» становится волей, уникальной, неповторимой, единой, и с этих пор сопричастной вечности, вечности

прошлого, уже не только Начального, но и локализованного в четырехмерном пространственно-временном теле.

В отличие от бесконечности будущего, умозрительного, интуитивного, потенциального, формального (в аристотелевском смысле формы), вечность прошлого раскрашена, субстанциализирована событием, в начале которого диспозиция воля, а в конце – жизнь, еще не ставшая результатом, но уже не пребывающая в состоянии возможности, в разнице потенциалов.

Не является ли творение мира Богом во времени таким созданием Дома Вечности для воли и душ, самообновлением Бога, синтезом Начала и Бога?

СВОБОДА В СОБЫТИИ

Впрочем, с умозрительного уровня необходимо вновь спуститься на уровень истории, реального исторического знания. Правда, следует подвести небольшой методологический и частный итог нашего последнего рассуждения. Речь о свободе в событии. Свершившееся событие уже не обладает свободой просто в силу того, что оно свершилось, оформилось, определилось. Его уже можно рассматривать в каузальных матрицах. Но тайна события остается. Эту тайну оно уносит с собой, уходя из сферы жизни. Ноуменализируясь, оно закрывается для человека, вынужденного теперь смотреть на него через искажающие призмы свидетельств, в том числе свидетельств собственной памяти, и восстанавливать через редукцию наличного ему жизненного мира к результатам события, но не к событию как таковому.

В этой тайне его свободы его недоступность чересчур логичным историкам. Но в этой свободе еще и возможность для диалога посредством чувственного и одновременно интуитивного прикосновения к событию в прямом контакте *Sensation*. Любое логическое насилие над событием и его природой, непонимание его «вечной», тотальной природы, непонимание того, что событие нельзя свести к его результатам и что даже полное восстановление того, «как это было на самом деле», не только в физически фиксируемых движениях, но и в движениях мысли, все это еще не позволит нам считать, что событие познано.

И это происходит просто потому, что в событии встречаются не только мысли и чувства людей, но неосознаваемые людьми интенции и как раз они, эти неосознаваемые интенции, определяют то, как структурируется «элементарное» событие в событие-эпоху и далее, и далее. Здесь как с гравитацией: между малыми телами она незаметна и несущественна, но чем крупнее тело события, тем значимее его роль, вплоть до определяющей все и вся на дистанции истории как Истории, истории как субъекта Эволюции. Согласно моей гипотезе, которая позже будет включена в герменевтический круг нашего повествования, это 12-15 тысяч лет с «нормативными» 12288 годами, полученными семикратным учетверением девятимесячного срока как кванта макроистории.

Впрочем, для того, чтобы принять мысль о «свободе-в-событии», не обязательно принимать на веру гипотезу о преобладающем влиянии на историю крупных отрезков времени неких неосознаваемых человеком трансцендентных волей. Можно и вовсе отказаться от этой идеи или перевести в разряд сомнительных. Вместо этого можно исходить из более привычных и кажущихся более рациональными посылок Канта о том, что в истории сами страсти людей и их неразумные частные воли, с неизбежностью в силу естественных причин (конкуренции, взаимоограничений и т.д.) творят в высшей степени разумную общую волю, что прогресс истории – это прогресс нравственности в истории. Можно вспомнить и о гегелевской «хитрости Разума»...

Сейчас важнее другое – признание свободы события и невозможности его постижения редукционистски-каузальными методами. Крушение философий истории XIX-XX веков, более или менее самоуверенных в своей способности «объяснить историю», а, значит, и создать на основе своих объяснительных стратегий адекватные

прогностические теории, породило уже в конце XIX века все более усиливающееся неприятие самой возможности прогнозировать будущее на основе исторического знания. Но следовало бы отбросить не эту возможность, что в общем-то обесценивает историю и историков, столь лихо объясняющих, почему произошло то или иное событие и почему не могло произойти другого и одновременно надевающих маску загадочного умолчания либо усталой ученой мудрости, когда их просят хоть чуть-чуть приоткрыть плотную завесу будущего.

Следовало бы отбросить собственное чрезмерное доверие к привычным методологическим схемам, «объясняющим» историю через логическую обработку «шелухи» результирующих аспектов события, погасив и собственную страсть к поиску «объяснений» любой ценой, словно бы эти «объяснения» спасают честь профессии перед лицом позитивистской критики. Думаю, что комплекс неполноценности, являющийся частью профессии историка перед лицом «позитивных наук», столь разившийся в XIX-XX веках, находит свое выражение прежде всего в «объяснительной» лихорадке, с одной стороны, и в демонстративном скепсисе, отвергающем самую историю как реальность, с другой.

Выход уже предложен – считать историческое сознание автономным, во-первых, по отношению к тому, что принято считать научным (т.е. к естественно-научному блоку); во-вторых, по отношению к философскому сознанию, особенно в его агрессивной гносеологической форме; и, в-третьих, по отношению ко всякому другому, кроме отцовского мифологического сознания, замечательно проанализированного Лосевым в его «Диалектике мифа», но особенно хорошо – Элиаде, также использовавшего феноменологический метод, чтобы на основе собственных богатых познаний в мифологии реконструировать видение мира глазами мифа.

То, что сделали Лосев и Элиаде (и далеко не они только) – это философское открытие огромного интеллектуального и ментального континента, открытие в рамках современной философии (феноменологии и экзистенциализма), нащупывающей свои собственные границы и границы чужеродных интеллектуальных континентов. Еще Дильтей в конце XIX века, да и сам создатель феноменологии Гуссерль, считали философию и ее детище, в XVIII-XIX веках переросшее свою родительницу, теорию познания (гносеологию), универсальным метасознанием, сознанием знаний. Однако в течение XX века, не быстро, но скоро, все изменилось, началась неудержимая онтологизация философии, сопровождаемая противонаправленной ей релятивизацией сознания.

Историческое сознание, находясь в сыновних отношениях с мифологическим, находится в братских отношениях с другим порождением мифа – изобразительным и поэтическим искусством, интеллигенцией эстетического сознания. Потому то столь продуктивны заходы в историю со стороны поэтики, а само повествование (исторический нарратив) является конечным и наиболее ценным продуктом историка. Потому то не приживаются в историографии не только философы (историография и профессиональное сообщество историков в целом отвергают историософские спекуляции и философскую «критику исторического разума»), но и слишком аналитичные, социологичные, квантитативные историки. Их быстро забывают, если они позиционируют себя как историки. Зато романтическая историография, несмотря на лавины критики, которые обрушивают на нее за «ненаучность», живет и плодоносит, а имена Геродота, Вико, Мишле, Карлейля, Костомарова, Хейзинги, кажется, со временем лишь укрепляют свой авторитет, в том числе и в профессиональном сообществе, безотносительно к «научному статусу» своих произведений, прежде всего в силу особого обаяния их органичных историческому сознанию повествований.

Кроме очень тонко уловил тесное родство между историографией и искусством, разработав точку зрения на искусство как на активное, познающее сознание, как на интеллигенцию исторического сознания, а не какое-то абстрактное «удовольствие» или

конкретное, но пассивное «незаинтересованное удовольствие» Канта. Потому он считал метод, которым историк познает историю, «эстетическим», и был в этом прав. Не случайно и то, что он решительно отрицал существование ощущения как самостоятельной психической функции, но объединял ощущение (то, что считал ощущением) не с чувством (что обычно делами), а с интуицией. Кроче пытался найти некую психическую инстанцию, на основе знания которой могло бы строиться историческое сознание и историография. И он ее нащупал в противоречивом синтезе интуиции-ощущения. Думаю, что феномен Sensation являет собой общий синтез двух частных синтезов: чувства-ощущения (к зеркалу) и чувства-интуиции (от зеркала) и Кроче схватил, мысленно схватил два крайних члена этого сложного феномена.

Отсюда вывод: выход из «каузального» или позитивистского тупика, в который зашла методология историографии, но не сама историография, интуитивно чувствующая «своих» и «чужих», может быть найден в легитимизации Sensation и в разработке на его основе методологии постижения события в его жизни, его жизненном мире. Здесь полезно вспомнить и об «эстетической» сущности историографии, и о мифологии как «логии» истории тоже, и о лейбнической теории монады, например, активно используемой Гуссерлем для понимания интерсубъективного мира и, к примеру, нарративистским философом Анкерсмитом, для понимания исторического нарратива. Монаду как ключевое понятие следует напрямую использовать и в понимании события как такового.

О «КОЛЛЕКТИВНЫХ СУЩНОСТЯХ» В ИСТОРИИ

После расширения методологического поля через разработку гипотезы о четырехмерном пространстве, можно вновь вернуться к более привычному для мышления XIX-XX веков имманентизму, для которого вполне хватает трехмерного пространства, и к трансцендентализму, который метафизику сворачивает в физику (пусть мета-, сверх-физику), а трансцендентное объявляет несуществующим или принципиально непознаваемым. В этом случае трансцендентное содержание все равно остается, переместившись из космологии и физики в психологию бессознательного, а точнее неосознаваемого. Психологи достаточно потрудились для того, чтобы вновь утвердить большую часть интеллектуальных и ментальных содержаний предыдущих веков, относимых ранее к трансцендентному, в своей психологии бессознательного, причем, как на уровне инстинктивных механизмов (Фрейд и его школа), так и на уровне архетипных организмов и «личностей» (Юнг и его школа).

Рассуждая об истории методологически, возможно воздержаться как от выбора в пользу абсолютной, физической трансцендентности, так и в пользу психологической трансцендентности, но помнить необходимо об обеих. Первая позволяет как минимум максимально расширить рамки мышления об истории и лучше понять психологию человека, живущего «дарами Божьими» (т.е. в вере, мифе, метафизике и гнозисе); вторая примиряет с современной историографией и рациональностью, делает возможным инструментализировать, конкретизировать методологию истории в применении к принятым в современной историографии конвенциям.

Принимая за основу юнгианскую психологию, следует сделать еще один шаг, определив бессознательное не только пространством неких «как бы» личностей-архетипов, но и пространством самых настоящих, реальных (психологически реальных) личностей, одной из которых является личность Бога Живого, живой, развивающийся, личностный, волящий архетип (пусть будет «архетип», если уж подчеркивать преемственность с психоанализом Юнга), организующий пространство самости, то есть тотальности психического мира в человеке, таким образом, что человек верующий, обращаясь к Богу и переживая близость к Нему, по крайней мере в 99 % случаев «попадает на прием» именно к этой личности (Личности) и вступает в общение именно с

нею. Развивая это предложение, можно сделать еще один шаг и поместить в самость не только верховную личность, но и всю небесную иерархию, включая ангелов и демонов...

Думаю, что эта гипотеза не оттолкнет большинство рационально мыслящих читателей, если будет подчеркнут не онтологический, а именно феноменологический и логический прежде всего статус этих личностей, существование которых само по себе, «в теле» выводится за скобки как вызывающее сомнение, зато существование их как психологических феноменов объявляется достаточным, чтобы рассматривать их в ряду «явленного» или «проявленного», имеющего власть, а также подобие любому субъекту интерсубъективного мира. Только постигаются эти субъекты не через созерцание их тел, а в «прямом контакте» духовно-душевного мира. Но ведь и в телесном мире контакт глаза в глаза является скорее прямым личностным и душевным контактом, чем опосредованным телесным.

Здесь следует отметить, с одной стороны, стойкую неприязнь методологов истории и позитивистски ориентированных историков к так называемым «коллективным сущностям» и «коллективным субъектам» в истории и, с другой стороны, стойкую привязанность самих историков к таким сущностям в обычном и, по сути, неосознаваемом, словоупотреблении.

А. Про рассуждает: «Для того чтобы оставаться историей, доступной пониманию на уровне побудительных мотивов и намерений, при том что она конструирует в каком-то смысле абстрактные коллективные сущности, объяснимые лишь на уровне устанавливаемых закономерностей, социальная история распространяет на коллективного героя те же намерения, те же эмоции и ту же психологию, что и на отдельного индивида. Она создает, так сказать, коллективных индивидов. Класс может «думать», «хотеть», «ненавидеть», «нуждаться», «чувствовать»... У Лабрусса наступление ведет капитализм. А для Февра уже и область Франш-Конте выступает «коллективным историческим лицом». У Броделя постоянно проецируются географические реалии» (29). Такие «коллективные сущности» могут быть либо персонифицированными человеческими общностями, либо относиться к неодушевленным реальностям, но в последнем случае становятся, по А. Про, «всею лишь метафорой», хотя, по-моему, и здесь не все так просто, ведь чаще всего такие «материальные» сущности, как, например, «область Франш-Конте», на самом деле понимаются не в географическом, а в человеческом измерении, как и «Средиземноморье» Ф. Броделя. Имплицитно речь здесь идет о неких образах (Франш-Конте, Средиземноморья), объединяющих людей.

Собственно, необходимость «коллективных сущностей» и фактически невозможность полноценного историописания без них показана отрицательным образом самими историками методической школы, попытавшейся отвергнуть метафоры. Только ли дело здесь в «литературных достоинствах» историографии, в живости и выразительности исторического повествования? Нет, не только.

По сути, изгнание метафоры из исторического текста означает «схлопывание» пространства исторического нарратива, так как, «несоответствие между буквальным значением индивидуальных утверждений исторического нарратива (если оно взято отдельно) и метафорическим значением исторического нарратива (если оно принято в целом) – это *пространство* исторического нарратива... Сумма утверждений, произвольно соединенных вместе, не является таким пространством (30). Правда, Ф. Анкерсмит согласился бы с А. Про в том, что «единство и связность прошлого не есть свойства прошлого [вопреки утверждению Ранке – прим. Анкерсмита], но свойства исторического нарратива, который предложен для интерпретации прошлого» (31). Иначе говоря, «коллективные сущности» являются не более, чем конструктами историка, а не существующими в пространстве-времени субъектами.

Но «что есть историк», конструирующий историю? Это не эго, не сознание историка, по крайней мере не сознание в первую очередь, ибо настоящие, полноценные историографические интерпретации создаются прежде всего силой воображения,

«потоком сознания», который является потоком из бессознательного. Если же привлечь сюда запускаемое ностальгическим чувством Sensation, являющееся трансцендентной способностью человеческого сознания, укорененной в трансцендентности мифа, то ответ на вопрос «что есть историк конструирующий» вернется не к эго, а уйдет за пределы трансцендентального круга, в область бессознательного, где обитают архетипы, или, иначе говоря, «коллективные сущности» либо же психологические проводники к «коллективным сущностям». В такой психологической трактовке «коллективные сущности» выглядят по крайней мере столь же реальными, как и наше конструирующее эго.

Это наша позиция, которую можно подкрепить еще одним рассуждением. Юнг утверждает, что «есть люди, убежденные в том, что на некую часть души не распространяются законы пространства и времени. Научное подтверждение тому – известные эксперименты Дж. Б. Райна. Многочисленные случаи спонтанных предчувствий, внепространственных ощущений и т.п., а также те примеры, которые я приводил, – доказывают, что душа подчас функционирует по ту сторону пространства, времени и законов причинности. Это означает, что нашим представлениям о пространстве, времени, а следовательно и причинности, – явно не хватает полноты. Целостная картина мира требует как минимум еще одного измерения, в противном случае очень многое остается непонятным и необъяснимым... По моему убеждению, по меньшей мере части нашего психического существа присуща релятивность времени и пространства. Она представляется абсолютной, как только мы удаляемся от сознательных процессов» (32).

Еще одно важное замечание: не следует полностью отождествлять психическое пространство самости с объемом черепной коробки, так как если бы компьютер, подключенный к сети интернет мы считали единственным реальным источником информации. На самом деле наш компьютер, работающий в интернете, является всего лишь терминалом великого общего – всемирной сети. Так и наш мозг, или то, что находится в черепной коробке, подключенной к великим личностям «бессознательного», является не более чем терминалом в сетях, вполне физических сетях (здесь не надо бояться «натурализма» и бежать от всего физического, в принципе верифицируемого и фальсифицируемого) великих личностей-архетипов.

Поэтому, оставаясь в рамках имманентизма, то есть научного мировоззрения XVIII-XX веков, и помещая трансцендентный мир в область феноменов психического, пока еще темное понятие Sensation – «прямого контакта с прошлым» может быть частично расшифровано как развивающаяся исторически способность человека (нашего сознания) получать доступ к неким банкам данных сверхличностей бессознательного, записывающих информацию о событиях как смыслах, содержаниях, важных с точки зрения опыта, необходимого для осуществления биологической революции вида, и, возможно, что там есть и информация не только о смыслах. Человек, восстанавливающий историю «как это было на самом деле», историю во плоти, осмысливает ее, группирует и иерархизирует с помощью этого самого Sensation. Получается логичная картина: и божество при деле и без человека нельзя. Может быть слишком логическая, но оставим ее как гипотезу, которой в последующем предстоит совершить не один герменевтический круг и образовать одну из «нарративных субстанций» этой книги.

Но возникает новый вопрос: как мы, читатели, узнаем, пользовался ли историк своим Sensation в процессе историописания и насколько результаты этого «прямого общения с прошлым» адекватны самому прошлому? Где критерий адекватности этого акта репрезентации?

Мы знаем, что способность к постижению реальности события не является субъективной. Это из ряда проявлений фундаментальной топологии сознания, опирающегося на свои архетипические структуры, на свое «коллективное бессознательное». Хороший историк обязательно имеет доступ к этим структурам,

пользуется доверием этих структур. Общение с этими структурами оставляет в текстах некие поэтически-образные, метафорические матрицы, пронизывающие собою разные смысловые уровни, разные языки, делающие сами тексты глубокими и объективными. Вот самое общее и неточное определение критерия адекватности, а, вернее, критерия значимости, степени смысловой концентрированности исторического нарратива и самой работы историка.

Но говорят, что «о вкусах не спорят». Кому-то нравится Мишле, а кому-то Буркхард, кто-то вдохновляется Гердером, а кто-то Костомаровым. И, напротив, есть много умных и чутких людей, которые их терпеть не могут. Для меня, например, нечитаем Буркхард, он просто не идет мне на ум, его мысль не усваивается, отторгается. Здесь следует вспомнить замечательное наблюдение Дж. Стюарта Милля, который посоветовал обратить внимание на то, что мы обычно правы, когда одобряем и обычно ошибаемся, когда осуждаем то, что нас раздражает. Иначе говоря, адекватность нашего суждения определяется пониманием нами объекта суждения, а наше понимание выражается в оценке. Поэтому, если историк заслужил наше искреннее уважение, если его труд вдохновляет нас, то, видимо, он хороший историк, но если наоборот, то нам лучше воздержаться от суждения, ведь, очень возможно, что это будет неверная оценка, определенная самим фактом непонимания.

Таким образом, если историк популярен и через десять лет после первого признания, если он пользуется уважением в широких элитных кругах, а, тем более, еще и в народе, а, тем более еще и за пределами своей страны, культуры, языка, если он имеет учеников и продолжателей, то, следовательно, он хороший историк. Здесь важно, конечно, знать, что именно пользуется признанием, имеет ли признание явно идеологическую, даже пропагандистскую подоплеку (как признание Маркса или, например, в наше время и в нашей стране Гумилева) или его основа глубже и шире. Вопросов много, но основа есть: это ощущение полета, расширения горизонтов при чтении историописания и это золотое правило Дж. Стюарта Милля. Так, нелюбимый мною Буркхардт, после «рекомендаций» уважаемого мной Хайдена Уайта, был поневоле признан мною как хороший историк. Что же делать, общение с неприятными авторами как и неприятными людьми тоже расширяет горизонты, конечно, если таких общений не слишком много.

О КАУЗАЛЬНОСТИ И ТЕЛЕОЛОГИИ

Принцип Дж. Стюарта Милля полезен и как тест на «ангажированность неприятием» даже в самых абстрактных спорах по поводу основ, как, например, по вопросу о каузальности (законосообразной причинности) и телеологичности. В таких спорах чаще всего следует смотреть не на то, что оппоненты утверждают, а на то, что они отрицают и как они отрицают.

Несомненно то, что в истории есть место как для причинности и каузальности, так и телеологии. Вопрос в том, какой смысл вкладывают в эти понятия «высокие спорящие стороны». Сейчас преобладает каузальная и одновременно антителиологическая точка зрения. Посмотрим, например, как обосновывает ее один из известных современных французских историков, книгу которого мы взяли за основу при рассмотрении «точек зрения» современной историографии.

А. Про, рассматривая объективированное время, создаваемое историком, считает, что оно прежде всего «исключает телеологическую точку зрения, пытающуюся найти объяснение предшествующим событиям в последующих». И далее он развивает «антитеологическую аргументацию»: «Отказ от телеологической точки зрения не позволяет историку допустить столь четко направленного времени, каким оно представляется современникам. Направление времени уже не определяется «относительно некоего идеального состояния, которое находится вне его или в конце и к которому оно стремилось бы – если не для того, чтобы его достичь, то, по крайней мере, для того, чтобы приблизить его асимптотически. Мы выявляем это направление исходя из эволюции

некоторых признаков... Именно сами исследуемые процессы своим ходом сообщают определенную топологию [цитирован К. Помян]» (33).

Таким образом, под телеологией А. Про понимает две крайности – или нечто вроде безусловного Провидения Божьего или же безграмотное и произвольное объяснение предшествующего события последующим. Конечно, ему легко опровергнуть такую «телеологию». В то же время он признает, что сама причинность в истории может быть трех видов: причинность конечных целей, материальных причин и случайных причин. «Возможно, более наглядным является деление на конечные причины (или конечные цели), материальные причины и случайные причины. Конечные цели относятся к области намерений, поведения, оцениваемого с точки зрения его рациональности, то есть к области понимания, причем вслед за Вебером необходимо еще различать объективную рациональность правильности и субъективную целерациональность... Но наряду с конечными целями есть еще и материальные причины, то есть объективные данные, объясняющие историческое событие или ситуацию: плохой урожай, повышение цен на хлеб и т.п. В данном случае следовало бы говорить не столько о причинах, сколько об условиях: они не определяют, в строгом смысле, ситуацию или событие, они не делают его неотвратимым, и все-таки можно думать, что без них оно бы не произошло... Что касается случайных причин, то они... служат своего рода спусковым механизмом» (34).

Мы видим, что отрицание телеологии не является отрицанием целей и целерациональной деятельности в истории, а утверждение каузальности не есть утверждение о необходимости законосообразной детерминированности в истории. И все-таки вряд ли жесткое неприятие телеологии в истории имеет лишь антиметафизический и антирелигиозный посыл, а, тем более, направленный на устранение ошибки «после, значит, вследствие». Сам накал полемики и суггестивность отрицания свидетельствуют о том, что здесь существует некий актуальный и далеко не наивный «второй уровень» дискуссии. И этот уровень еще глубже, чем в дискуссиях о моделях «суперорганического», чем в спорах о телеологической природе коллективных субъектов.

На этом уровне помещается иррациональная вера каузалистов в то, что «процессы своим ходом сообщают времени определенную топологию», то есть в то, что в природе торжествуют принципы рыночной самоорганизации или, что в принципе то же самое, дарвиновской самозволюции через механизм (механизм!) естественного отбора. Причем, не просто торжествуют и преобладают, а представляют собой некую универсальную механическую матрицу, к которой могут быть сведены в конечном итоге все действия, все поступки и все события, обладающие по цитируемому здесь Курно реальным «сцеплением» между собой (35) и, в силу этого сцепления, «топологизирующее», то есть структурирующее, время.

Что же фундирует эта вера в каузальную сцепленность исторической, как и иной реальности?

Она задает общую программу для гуманитарных и общественных наук, определяя их общую задачу в распутывании нитей из этих сцеплений, двигаясь по каузальным цепочкам назад и затем в запутывании этих нитей «как это было на самом деле», двигаясь по каузальным цепочкам вперед. Научные школы в этой программе предстают древнегреческими Парками, ткущими нити судьбы, по сути дела верховными судьями бытия, перед которыми трепещут и Олимпийские боги. История определяет здесь себя как логическая наука о бытии, а историки – как высокие служители, тихие, но могущественные жрецы этой науки, подвластной лишь собственным идеалам и своей высокой миссии.

Поэтому второй уровень дискуссии о «каузальности-телеологии» – это спор о власти, причем в «каузальности» мы наблюдаем претензию на верховную власть и абсолютную независимость ученого сообщества, а в «оппозиционной телеологии», как она формулируется в XX веке – попытку усомниться в абсолютности миссии и в

реальности распутывания «нитей судьбы». Такое «усомнение» вызывает поистине яростную реакцию жрецов и ярость эта прорывается в эмоциональных и несправедливых (чаще всего ядовито презрительных, ироничных) антитеологических демаршах.

А что же телеология «суперорганических» общностей? Можно ли говорить о таковой, например, в смысле А. Кребера, как о «стилях культур» или В. Вундта, как о «гетерогонии целей»?

По-моему, пришло время решительной смены основной объясняющей парадигмы. От укорененного в естествознании каузального монизма и, по сути, паллиативных вариантов «суперорганического», «стилевого» и «гетерогенно-целевого», следует утвердить даже не дуальную («вера-разум») и не троичную, а четверичную основу познавательной активности культуры в ее базовом, антропологическом измерении, основанной на кластере веры (вера-религия-нравственность), кластере метафизики (метафизика-естествознание-логика), кластере мифа (миф-история-эстетика), кластере гнозиса (гнозис-философия-этика). Каузальность, как «сцепленность», фундирующая естествознание, в силу четко локализованной телесности и позиционированной пространственности ее объектов (атомов, центров сил), не имеет столь важного значения ни в истории, имеющей дело с текучими телами – событиями, ни в философии, имеющей дело с «непротяженными телами» – человеческими личностями, ни в религии, имеющей дело с психо-семиотическими монадами «культуры», «наций» и, видимо, общечеловеческой «суперкультуры».

Но, возвращаясь на поверхностный уровень борьбы идей, следует признать, что дискуссия о телеологии и каузальности по-прежнему актуальна и, в силу своей актуальности, «чревата значением» и способна прояснить позиции сторон во благо историографической практики. К этой дискуссии и «уточнению позиций», например, Р. Ароном, мы еще вернемся.

Логика каузальности – всегда логика целого и составляющих его частей, эксплицитно или имплицитно предполагающая, что части лишь в силу своего «сцепления» предопределены сложить целое, и целое есть продукт «сцепления» его частей и в то же время некий принцип, предуглаживающий отношения частей друг с другом. Так, «атомы» уже объединены между собой тем, что являются предуглавлено одинаковыми независимо от своего расположения в той или иной части Вселенной. Кстати, факт этот не менее удивителен, чем, например, факт бытия Бога. Отчего «атомы» так подобны один другому? Может быть это один и тот же «атом»? Единый, одновременно присутствующий в мирадах микрочастиц?

Логика телеологии – это логика целого и целого, макрокосма и микрокосма. Здесь не части слагаются в целое, а большее целое тиражируется в меньших целых. Это преимущественно логика мифа и истории, как таковой. Такова же преимущественная логика религии (человек по образу и подобию Божиему).

Так что телеология – это не только логика цели, но и логика целого. Каузальная логика (вот игра слов!) – это логика «тела» и логика «силы» в их пространственной локализации и вневременности (вернее, условной, подчиненной, «технической» временности).

Но, защитив телеологию от упрощающих трактовок ее сторонниками каузального подхода, не попали ли мы сами в капкан упрощающего понимания каузальности как таковой? В поиске ответа на этот вопрос обратимся к Э. Кассиреру – одному из наиболее тонких философов каузальности.

Рассматривая историю становления каузального подхода в философии природы (с тем, чтобы рассмотреть под этим углом зрения и философию общества) в XVII-XVIII столетиях, он пишет: «Философия природы, которая берется за то, чтобы построить мир в чистом мышлении, из одних только понятий, по Ньютону, всегда подвержена двойному искушению и опасности. Где бы не находила она перед собою какое-либо всеобщее, всегда и всюду повторяющееся свойство вещей, она должна или *гипостазировать* это

свойство, то есть превратить его в абсолютно реальное пра-качество бытия, или она должна его разложить и *редуцировать*, объяснив его как следствие предшествующих причин. Подлинному эмпиризму, однако, чужд как один, так и другой подход. Эмпиризм удовлетворяется определением феноменов; но, с другой стороны, он знает, что никакой феномен не является чем-то абсолютно последним, не поддающимся дальнейшему анализу. Но такой анализ не должен преждевременно совершаться посредством мысли и предвосхищаться ею заранее; нет, его нужно ожидать от прогрессирующих экспериментальных условий опыта. В этом смысле Ньютон настаивает на том, что сила тяжести на данное время – «последний» элемент природы, до сих пор «нередуцируемое» качество, которое невозможно исчерпывающе объяснить на основе какого-либо известного механизма; но это, конечно, не исключает, что на основе будущих наблюдений станет возможным и это качество свести к более простым явлениям природы. Предположение о каких-либо «оккультных» качествах, к которым обращалась схоластическая физика, разумеется, произвольно и лишено смысла; наоборот, научная мысль сделала бы большой и существенный шаг вперед, если бы удалось свести все богатство природных явлений к немногим основным свойствам материи и определенным принципам движения, пусть даже причины этих свойств и этих принципов остаются все еще нам неизвестными.

В этих классических положениях, которые, например, содержатся в конце его «Оптики», Ньютон ясно и определенно обозначил всю теоретическую программу изучения природы в XVIII столетии» (36).

Поворот в мышлении от механического субстанционализма (не обязательно материалистического) к эмпирической причинности или каузальности как таковой (пред-позитивизму) произошел в середине XVIII века. «Кондильяк в своем «*Traité des systèmes*» (1749) уже со всей ясностью и резкостью требует, чтобы «дух системы», создавший великие метафизические системы XVII века, был изгнан из физики. Какое-либо всеобщее, но произвольное объяснение, основанное на предполагаемой «сущности вещей», должно уступить место простому наблюдению над феноменами и четкому обозначению их эмпирической связи. Физик должен наконец отказаться от желания объяснить механизм вселенной; его дело будет сделано и он достигнет наивысшего, если сумеет установить точные основные *отношения* в природе. Соответственно, идеал естественнонаучного познания будет определяться уже не по образцу геометрии, а по образцу *арифметики*: ведь теория чисел, по Кондильяку, представляет яснейший и простейший пример теории отношений вообще, всеобщей логики взаимосвязей. Но этот идеал познания достигает широчайшего распространения и наибольшей эффективности благодаря тому, что *Вольтер* превращает его в боевой клич, с которым он ввязывается в войну против картезианской физики».

Собственно, здесь мы видим линию водораздела между материализмом, который ищет «последнюю субстанциональную основу вещей» и позитивизмом, который считает достаточным определить некие устойчивые эмпирические связи между вещами, то есть феномены как таковые или, иначе, явления, указывающие на некие устойчивые связи между вещами, о которых можно сказать только, что они «явились» и что такие «явления» при определенных условиях будут наблюдаться и в дальнейшем, и что явили они некоторое отношение между взаимодействующими (действующими!) вещами. Поэтому здесь вместо репрезентации «вещи» внимание обращено на презентацию «силы», как, во-первых, взаимодействия между «вещами», а, во-вторых, появляющуюся как вещь не в статичном созерцании и ожидании, а лишь в условиях эксперимента, при воздействии субъекта на объект, то есть в интенции самого исследующего разума. Это значит, что психологическое здесь неотделимо от логического.

Д'Аламбер, защищавший позитивистскую точку зрения в кругу энциклопедистов против сторонников материализма, к которым принадлежали Ламетри и Гольбах, пишет: «Какая, по сути дела, разница, проникаем ли мы в сущность тел или нет, коль скоро мы

можем выводить из определенных свойств, которые мы считаем первичными, другие, вторичные особенности, которые мы в них обнаруживаем, и коль скоро общая система природных явлений нигде не противоречит своему материальному единообразию? Давайте же, в таком случае, остановимся на этом и не будем пытаться с помощью хитроумных софизмов уменьшить и без того слишком малое число наших ясных и надежных знаний».

Э. Кассирер уверен в том, что «чистый материализм», также появившийся в середине XVIII столетия, был «только частным, изолированным явлением», тогда как пред-позитивизм или то, что мы определили как пред-позитивизм, стал основным течением философии Просвещения. Но, отказавшись от укорененности вещей в метафизике, воспринимая их только как феномены, то есть «эмпирические вещи», агрегаты, конструкты, философия Просвещения поставила другой, по сути метафизический вопрос: «что гарантирует нам истинность именно этой системы, действительное бытие *самого* этого порядка? Где гарантия и решающее доказательство того, что по крайней мере эта общая система *феноменов* является *завершенной*, совершенно самодостаточной и единообразной? Д' Аламбер постулирует такое единообразие; но нигде его не обосновывает».

Этот вопрос повлек за собой целую цепь вопросов: «Что толку в освобождении естествознания от всякого теологически-метафизического содержания и в ограничении его чисто эмпирическими суждениями, если, с другой стороны, нам не удастся устранить метафизические элементы из его *структуры*? И разве всякое утверждение, которое выходит за пределы простой констатации чувственно, непосредственно данного здесь и теперь, содержит в себе такой элемент? Являются ли систематическое единство природы, абсолютная однородность опыта сами по себе *результатом* опыта, из которого их можно вывести и доказать? Или эта однородность скорее образует *предпосылку* опыта – предсуждение? И не является ли это предсуждение (Vor-Urteil), это *логическое* априори в такой же мере проблематичным, каким может быть какое угодно метафизическое или теологическое априори? Из пределов эмпирической науки следует поэтому удалить не только все отдельные понятия и суждения; нужно наконец иметь смелость пройти этот путь до его логического конца – освободить понятие природы даже от опоры в понятии Бога. Чем окажется тогда так называемая «необходимость» природы с ее не знающими исключений и разрывов всеобщими и вечными законами? Имеется ли для этой необходимости какая-то интуитивная достоверность или какое-либо строгое дедуктивное доказательство? Или же мы должны отказаться от всех такого рода доказательств и решиться сделать последний шаг, а именно – признать, что мир фактов может держаться только сам собою и что тщетно искать для него другую, более прочную опору, рациональное «основание» этого мира?» (37).

Просвещение поставило и решило эти вопросы, сделав свой интеллектуальный выбор. Это был ответ Юма, а затем и Канта. Ответ Юма имеет основание в философии Ньютона и в методологической проработке этой философии у голландских мыслителей конца XVII-первых десятилетий XVIII веков. Он опирается на «странный вывод» лейденского математика и астронома Гравесанда, к которому тот пришел несмотря на собственное неприятие. «Тем самым произошло нечто довольно странное: достоверность физики основывается уже не на чисто логических, а на *биологической* и *социальной* предпосылках. Сам Гравесанд еще пытается ослабить новизну и радикализм этой идеи, спасаясь бегством в метафизическом ее объяснении и истолковании».

Ответ и выбор Юма таков: «Математический эмпиризм достиг того пункта, когда «однородность природы» можно было предполагать и основывать только еще на некоторого рода «вере». Юм принимает этот вывод – но он сразу же лишает веру всех ее метафизических составляющих и устраняет из нее все трансцендентные элементы. Вера покоится теперь уже не на религиозных, а на чисто психологических основаниях, она возникает из чисто имманентной необходимости человеческой природы. В *этом* смысле

учение Юма о «belief» – это продолжение и ироническое разрушение тех направлений мысли, которые пытались дать самой эмпирической науке религиозное основание. Это разрушение состоит в том, что во взаимоотношении между наукой и религией роли поменялись местами. Теперь уже не религия благодаря своей высшей «абсолютной» истине способна дать прочное основание науке, а скорее наоборот, относительность научного познания вовлекает религию в свою орбиту. Религия, подобно науке, не в состоянии представить никакого «рационального», строго объективного обоснования; мы должны довольствоваться тем, чтобы извлекать ту и другую из их субъективных источников и если не обосновать, то по крайней мере понять религию и науку в качестве проявлений определенных основополагающих и изначальных инстинктов человеческой природы».

Ответ Юма, по оценке Кассирера, хоть и похож на некое завершение, но на самом деле представляет собой новое начало. «Учение это обозначает собою не конец, а новое начало; оно не просто звено в цепи мышления, идущее от Бэкона к Гоббсу, от Гоббса к Локку, от Локка к Беркли. У них всех Юм заимствовал, правда, определенные интеллектуальные *средства*, именно понятийный и систематический аппарат эмпиризма и сенсуализма». Его выбор означал переворот в мышлении и становление индуктивного метода и позитивистской каузальности в полноте и системности, сначала в научном, а потом, после Канта, и в философском сознании.

Произошло следующее: «Вместо того, чтобы проводить различия между «сущностью» и «явлением», извлекая второе из первой, мы должны занять позицию всецело внутри феноменального мира; вместо того, чтобы стараться «объяснить» некоторое свойство из других свойств, мы должны ограничиться рассмотрением эмпирического сосуществования различных признаков, обнаруживаемых нами в опыте. Отказавшись от поиска трансцендентных качеств физического мира вещей, мы ничего не потеряем в том, что касается реального знания; мы только освободим себя от того идеала, который до сих пор всегда был скорее помехой прогрессу эмпирической науки. Совершенно очевидно, что от такого воззрения остается только один шаг до полного отказа от понятия субстанции, до молчаливого признания того, что идея вещи – не что иное, как простая сумма, или агрегат, свойств. Этот решающий мыслительный переход происходит непрерывно и незаметно: попытка исключить из основоположений эмпирической философии все «метафизические» элементы заходит в конечном итоге так далеко, что ставит под сомнение и под угрозу *логические* основания самой эмпирической философии» (38).

Каузальность стала неотъемлемым свойством мышления, утвердившись психологически, идеологически и институционально как самосознание и самоопределение сообщества ученых. Она открыла путь к гипостазированию ранее не-сущностных биологических, социальных, психологических, политических феноменов. Любое сколь-нибудь системное знание стало путем к сущностному, когда само знание (эпистемология как таковая) потеряло сущностное основание в вере и основанной на вере метафизике, как еще раньше оно потеряло такое основание в мифе.

Эпистемология, получившая обоснование в себе самой, стала философией науки и раскрепощенного наукой мышления как рассудка прежде всего, дискурса прежде всего, понятийно четкого, конструирующего, а затем интуитивно гипостазирующего эти понятия и эти конструкции в качестве сущностей, не отличимых от «последних». Репрезентационные начала человеческого сознания в благодати веры, умозрении метафизики и созерцании мифа оказались в этой системе не востребованы и их колодцы быстро затянулись тиной. Лишь философия защитила свою гностическую репрезентационную основу, очистив критикой Канта «чистый разум» и «способность к суждению».

Это не означает, что связь с верой, мифом и метафизикой в результате произошедшей в середине XVIII века интеллектуально-ментальной революции оказалась

полностью пресеченной. Во-первых, сама революция стала переходом количественных изменений в качественные, результатом скачка, ставшего следствием прогрессирующего ослабления в XVII-XVIII веках этих связей, ведь священные колодцы сущностных репрезентаций оказались загрязнены не в XVIII, а в XVII столетии. Если же смотреть в более широкой перспективе, то это произошло даже еще раньше, в XIV-XV столетиях, а Ренессанс принес лишь временное очищение. Во-вторых, связь ослабла, но не пересеклась, переместившись в общественном сознании на уровни «низших интеллигенций» нравственности, чистой эстетики и логики, а для индивидуального сознания эта проблема обернулась «проблемой гения», но не делом человека как такового в его «норме», в его бытии. Видимо поэтому вопрос о гении стал в центр раскрепостившейся в XVIII веке эстетической мысли. Вместо абсолютного, но трансцендентного Бога стали уповать на эмпирического, но имманентного гения. В том же ряду и героизация исторических деятелей.

Каков же общий вывод в свете нашего начального для этих рассуждений сомнения в адекватном понимании нами каузальности как таковой?

Каузальность как логика вещи-агрегата открыла путь к конструирующей парадигме сознания (принцип «верум-фактум» в его воплощении) и стала интеллектуальной основой цивилизационных успехов Запада, включая и успехи наук. Она же дополнительно (теперь уже «принципиально») ослабила репрезентационные возможности трех из четырех основных центров связи с бесконечным тем, что усилила, может быть даже компенсаторно усилила, философскую репрезентацию и, что еще важнее, сделала просто необходимой родственную философской этической репрезентацию как основу «практического разума». Таким образом «человек этический» и выросший в нем и из него «человек рациональный» стали действительной, реальной, пусть лишь гипостазированной, сущностью человека, тем самым завершив великое дело личностной рационализации, начатое еще Христом.

Поэтому вопрос о каузальности – это по меньшей мере вопрос о парадигме нашей эры – Нового времени. Дело не в необходимости поиска инструментов для ее преодоления, а в том, чтобы понять, как она преодолевается самой логикой эры после естественного возвышения на пике XVII-XIX веков.

Если же определить ее роль в интеллектуальном перевороте второй половины XVIII столетия, то эта роль прежде всего в решительном изменении мировоззренческого континуума и его масштаба. В результате этого переворота мир относительного эмпирического знания приобрел мировоззренческий онтологический статус и все краски гипостазированных реальностей, а мышление, будучи освобожденным и, как следствие, релятивизированным, осталось при этом упорядоченным и отцентрованным, упорядоченным в каузальных сцеплениях и отцентрованным в Cogito теоретического (философского) и практического (этического) разума. Тем самым человек обрел свободную волю и приобрел рациональность, причем, рациональность не давала свободе погрузить человека в хаос безумия, а воля не позволила рациональности обесценить все психологические содержания, релятивизировать дух человека, его эго.

Преодоление каузальности, ожидаемое нами в наследующей Новому времени эре, не означает ее уничтожения или свертывания. Несомненно, что она будет интегрирована в гармонизированное с метафизическим сознанием естествознание будущего. Но как это произойдет и что это будет выходит далеко за пределы нашей двойственной темы, посвященной общей динамике интеллектуальной истории человека и историческому сознанию в его чистых формах и эмпирических приложениях.

Интересно, что в XVIII веке можно наблюдать два весьма похожих процесса: вычленение историографии и исторического сознания через онтологизацию некоего «центра», то есть исторического бытия как такового, без его отнесения к началу и концу истории; и вычленение естествознания и каузальности также через онтологизацию «центра», то есть эмпирии фактов, вне их отнесения к последним сущностям вещей

(микромира) и космоса (макромира). Действительно, сфера непосредственного опыта и охваченного понятиями знания именно в это время становятся в центр жизни и общественного внимания. «Verum-factum» становится общим принципом как истории, так и естествознания. Надолго ли? Насовсем? Или, может быть, это лишь внешнее совпадение процессов?

А телеология? Ей торжествующая каузальность Просвещения приписала основной из своих собственных пороков. Она определила телеологию как свою собственную тень – как гипостазирование в чистом виде, как страсть к наделению фикций сущностным содержанием. В этом – самая большая ложь современного мировоззрения, замешанного на каузальности, на безотчетной вере в каузальность.

УНИВЕРСАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

СВЯЩЕННАЯ ИСТОРИЯ КАК ОСНОВА УНИВЕРСАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Мы предлагаем еще один путь верификации исторического знания, который может стать универсальным в силу того, что его основание – в познании исторических законов. Сейчас чаще всего отрицается сама возможность законов в истории, но, во-первых, я исхожу из предположения (и оценки), что маятник здесь слишком далеко качнулся в сторону «раскрошившейся истории», во-вторых, обращаю внимание на то, что те законы, которые будут использованы для структурирования истории, не выведены из философских идей и не экстраполированы из позитивистской мета-науки, поскольку естественнонаучные подходы эффективны, по моему мнению, лишь в частных исторических науках, а также на этапе анализа, но не синтеза, не историописания как такового. «Законы истории», составляющие имманентную самому предмету историологии, осторожно выводятся из мифов Священной истории с привлечением некоторых других мифов, в которых закодирована прогностическая информация «ответственных за историю» личностей-архетипов, обосновавшихся в трансцендентном мире «коллективного бессознательного» (точнее – «транстелесного сознательного»).

Это путь нисхождения в событийную матрицу, идя от основополагающих символов в мифах о творении и об Едеме. Сюда следует включить и миф о грехопадении. Весьма ценным в историологическом отношении является и мифологический кластер вокруг мифа о Фениксе, примерно раз в пятисотлетие прилетающего в Египет с мертвым телом своего отца. Замечательное глубокое подобие первым мифам Книги Бытия было обнаружено мною в мифике платонова «Пира». По-видимому, и в других мифологических, религиозных и метафизических традициях можно будет найти те же символы и те же коды, а, возможно, и другие историологические коды, ведь в первых мифах Книги Бытия, «Пире» и мифах о Фениксе проявилась кодировка только интеллектуальной истории, но не национально-общинной. Например, этруски имели совершенно четкое представление о структуре своей национальной истории, точно определив ее фазы и ее конец. В мифике четырех великих империй (в книге Даниила) также можно усмотреть кодировку национальной истории, как, возможно, и в гесиодовых «четыре века»...

Исходя из гипотез о темпоральной структуре истории, возможно провести герменевтический опыт. Исходными посылками станут предположения о происхождении исторического сознания из мифа (следовательно, в мифе следует искать символы исторического); о необходимости дальнейшей разработки юнговских учений о «коллективном бессознательном» и об архетипической структуре «бессознательного», лишь акцентировав личностный статус некоторых «исторически-ориентированных» архетипов (сам Юнг делает такое предположение, но не развивает его, оставаясь все еще в тесных рамках кантовской парадигмы о суверенном субъекте и «сомнительной» познаваемости вещи в себе); о трансперсональной сетевой структуре неких

«управляющих личностей», психологически почти полностью идентичных тем содержаниям веры, которые изнутри доступны религиозному человеку (в вере) и составляют одну из наиболее существенных сфер ментальной и интеллектуальной истории; о событии как микрокосме мифического абсолютного Начала; о Sensation, как о репрезентационном органе исторического сознания и исторической интеллигенции, способного проникать в мифическую сердцевину события.

Кроме того, необходимо развить и разработанные мною прежде гипотезы о структуре национальной (национально-общинной) истории, развивающейся в циклах 9 месяцев, 3, 12, 48, 142, 768, 3072 лет, и которые входят в общую структуру 12288 летней Истории; о нации, ядром которой является трансцендентная личность (все равно в психологическом или метафизическом смысле) нации-общины, имеющей собственную циклику, нормированную выше определенными временными интервалами и собственную структуру личности, подобную той, что разработана в личностной типологии Юнга и интертипной теории Аугустинавичуте.

Ощущая недостаточность национально-общинной детерминации истории, необходимо также определить и структуру общечеловеческой истории, по-видимому, в столь же четких «нормативах» временных дистанций. Здесь уже сейчас просматривается ритмика интеллектуальной истории человечества как истории сознания *par excellence*.

Перед нами отнюдь не сложная математическая теория. По сути, это арифметика истории, которой наше исследование и ограничится, но не потому, что «пощадит» читателя, а в силу того, что история сама по себе определена простыми математическими отношениями. Вспомним в этой связи о мысли В. Тэрнера, который утверждал, что именно простые, но не сложные символы содержат в себе наиболее ценную информацию. Уточним – они несут в себе «код», «инварианты» неких предустановленных или, по Кассиреру, «отчеканенных», форм.

ЗНАЧЕНИЕ ПЕРИОДИЗАЦИИ В ИСТОРИИ

Но, быть может, дело не в гипотезе как таковой, а в незаконности самой периодизации истории, в том, что здесь периодизации и темпорализации придано чрезмерное значение, в то время как изначально следует признать фактически произвольный и субъективный характер любой исторической периодизации, и, тем более, «расслоения» истории на несколько темпоральных потоков, имеющих разную скорость?

Всем памятен один из основных демаршей основоположников школы «Анналов» против «истории-периода» и обоснование ими подхода «история-проблема», противопоставленного ранее популярной периодизации. «Этой истории-периоду принято противопоставлять историю-проблему, где постановка вопроса, будучи совершенно эксплицитной, служит вычленению объекта изучения. Противопоставление это старо: уже знаменитое изречение лорда Актона в конце XIX в. гласило: «Изучайте не периоды, а проблемы». Фактически даже те историки, которые изучают периоды, все равно строят свою историю исходя из вопросов, но вопросов, остающимися имплицитными и, следовательно, не вполне осмысленными» (39). Но этот демарш был вызван вполне определенными проблемами историописания и, прежде всего, теми самыми имплицитными вопросами и ответами, которые давали многие историки в конце XIX века, не потрудившись как следует над прояснением своих идеологических и мировоззренческих посылок и, тем самым, приписывающих их самой истории.

Так, уважаемый мной историк-популяризатор «прусской школы» О. Егер имплицитно приписывает ценностям протестантизма высшую ценность исторической реальности в ее «последнем слове» и это, например, сказывается на его оценках многих исторических деятелей. Например, у него истовые протестанты идеализируются, противостоящие им католики демонизируются. Причем, проблема как раз в имплицитном характере таких идей, иначе бы он поостерегся столь явного влияния их на свои оценки исторических персонажей и подверг бы эти оценки как минимум «оправданию». Иными

словами, дело было не в том, что периодизация устарела, а в том, что развитие историографии и профессии историка востребовали более строгих отношения к постановке вопросов и обоснованию проблем. Имплицитность как таковая в начале XX века стала грехом. Человек приобрел вкус к выворачиванию себя наизнанку.

И сейчас, как прежде, вопрос о структуризации времени стоит первым и основным в работе историков, поскольку, по словам А. Про, «то, что отличает вопрос историка и позволяет отделить его от вопроса, поставленного социологом или этнологом, и есть тот пункт, которого мы еще не касались: его диахронное измерение» (40). И здесь первоначально необходимо сделать три вещи. Это, во-первых, произвести первичное упорядочение фактов, первоначальное выявление важных и отделение от них не важных. Во-вторых, это их упорядочение в хронологическом порядке, то есть рядоположение по оси времени, определение того, что было «до» и что было «после». И, в-третьих, это периодизация. Причем, эту работу продельывает каждый историк лишь потому, что он имеет самостоятельный взгляд на важные или менее важные события. Периодизация в этой подготовительной работе является своеобразной итоговой работой, востребующей воображение и широкие концептуальные способности историка. Возможно поэтому злоупотребление такими возможностями многими историками и вызвало столь решительный протест в конце XIX – начале XX веков. Это был протест не против периодизации истории как таковой, а против «периодизирований» как практики. Это и вызвало столь решительное неприятие историков – от лорда Актона до Л. Февра.

Задача периодизации в том, что она «позволяет мыслить одновременно непрерывность и прерывность. Прежде всего, она соотносит их с разными моментами времени: непрерывность имеет место внутри периодов, а прерывность – между периодами. Периоды следуют один за другим и не похожи друг на друга. Периодизировать значит, таким образом, выявлять прерывность, нарушение преемственности, указывающее на то, что именно меняется, датировать эти изменения и давать им определенное направление... Периодизация как раз и занимается идентификацией преемственности и ее нарушений. Она открывает путь интерпретации. Она делает историю если и не вполне доступной пониманию, то, по крайней мере, уже мыслимой» (41).

Работа по периодизации, в случае, если историк пытается охватить и осмыслить не поверхностную событийную канву (в начале XX века ассоциируемую обычно с «политической историей»), а событие в его глубине, обнаруживает многослойную структуру времени, в зависимости от его скорости, от его темпа. Так историк переходит к работе по «иерархизации явлений в зависимости от темпа, в котором они изменяются. Время истории не прямая линия, и не прерывистая линия, состоящая из чередующихся периодов, и даже не план: пересекаясь, линии образуют рельеф, имеющий толщину и глубину».

Все это, наконец, подводит историка, возможно, к главному в работе над объективизированным им временем (здесь под «историком» мы имеем в виду «совокупного историка») – к размышлению над временем. «История – это не только работа над временем. Это также размышление над временем и его, времени, собственной плодотворностью... Время – вот главное действующее лицо истории» (42).

ДЕРЕЛЯТИВИЗАЦИЯ ИСТОРИИ

Здесь важно еще раз заметить, что не время, а пространственно-временной континуум, пространство во времени является главным действующим лицом истории и, как мы видели в заочной дискуссии с Риккертом, это не одно и то же, и отнюдь не проявление педантизма. Но «собственная плодотворность времени», даже если ее понимать только как «пустую метафору», предполагает не только конструирование хронологических матриц, периодов и темпоральных иерархий, но и непрерывное всматривание в историю в ее собственной хронологии, периодизации и темпоральности.

Можно сказать, что то же предполагается и в этой книге, поскольку ее одновременно темпоральная и периодическая модель, во-первых, четко и без каких-то изысков и пересмотров прописана в традиционной хронологии, ставшей результатом труда многочисленных поколений историков Средневековья и Нового времени; во-вторых, появилась отнюдь не на пути произвольного конструирования и дедуцирования математических моделей. Сама алгоритмически простая модель появилась здесь как постепенное проявление авторских интуиций из опыта «всматривания» в ключевые события российской и европейской истории и размышлений над протупающей регулярностью этих событий, и их, событий, «уровней».

Таким образом, пунктирно обозначив план нашего исследования, и двигаясь последовательно в логике «герменевтического круга», вновь вернемся к основному объекту историографии и субъекту истории – событию. Попробуем разобраться в том, какова структура события, как оно соединяется в более крупное событие, как оно объясняет и структурирует реальность и сознание историка?

Но, перед тем, попробуем завершить наш заочный диалог с Р. Дж. Коллингвудом. Можно увидеть, что убеждение Коллингвуда в том, что история с конца XIX столетия становится подлинной наукой и производит переворот, сравнимый по своему влиянию с переворотом, произведенным естествознанием XVII века, в условиях «раскroшившейся истории» последней трети XX века не представляется верной оценкой и является, по сути, скрытым прогнозом (вот еще одно противоречие Коллингвуда, бескомпромиссно выступающего против прогностической функции исторической науки). Но мое суждение о нем с позиции человека, живущего на несколько десятилетий позже и увидевшего несостоятельность основополагающей интуиции этого мыслителя о наличной ему современности, тоже есть суждение с точки зрения его собственной методологической позиции. Нет ли и здесь противоречия и ловушки?

Тем более, что сомнительна абсолютность позиции критика с точки зрения «позже – значит истиннее», несмотря на мое убеждение в том, что история имеет кумулятивный характер и то, что я полностью принимаю идею Коллингвуда о живом прошлом, которое живет в настоящем. Но, вслед за этим, начинаются, вновь появляются, принципиальные расхождения, так как, во-первых, нельзя согласиться с его зауженно интеллектуалистской установкой, отрицающей психологию и чувственный аспект постижения прошлого, который является основным, из которого, согласно Дильтею, разворачивается «выражение-понимание»; во-вторых, сомнительна способность историка реально продумать значимые мысли субъекта истории как по причине методологических трудностей верификации этой значимости, так и (а это важнее!) в силу текучести «человеческой природы» в истории, меняющейся по мере кумулирования исторического опыта и происходящей время от времени быстрой, революционной реструктуризации всего мировоззренческого и жизнечувственного континуума этой самой «человеческой природы». То есть как раз в интеллектуальном смысле «человеческая природа» и является текучей, а то, что кажется «легче всего» (восстановить ход мысли), на самом деле «труднее всего».

Иначе говоря, человеческая природа как субстанция «исторического человека», привлекаемая для объяснения его поведения в исторически значимых ситуациях (здесь не затрагивается более фундаментальный уровень психики в ее инстинктивных и архетипических матрицах, единых для всех людей, но, кстати, отрицаемых в своей значимости Коллингвудом) представляет собой не субстанцию, а процесс, для которого характерны как постепенное изменение, так и скачки, причем, скачкообразно меняется именно общий континуум: мировоззренческий-жизнечувственный-миросозерцательный, «жизненный», что не дает нам права на узкое логицистское реконструирование прошлого «в его мыслях».

Даже более широкая ментальная реконструкция «по Дильтею» или «по Ле Гоффу» или «по Дюби» не гарантирует успеха вне таланта этих историков и их настроенности на постижение прошлого путем Sensation. Зауженная же логицистская реконструкция

Коллингвуда просто обречена на поражение несмотря на его крайне ценное уточнение: от формулы «всякая история – история мысли» к формуле «историческое знание – воспроизведение в уме историка мысли, историю которой он изучает» и далее к формуле «историческое знание – это воспроизведение прошлой мысли, окруженной оболочкой и данной в контексте мыслей настоящего. Они, противореча ей, удерживают ее в плоскости, отличной от их собственной».

Справедливо ли отнесение Коллингвуда к «субстанционистам», субстанциализирующим «человека исторического»? Кажется, что нет, так как он сам последовательно выступал против применения категории субстанции не только по отношению к человеку и к «человеческой природе», но и к Богу. Но в том-то и дело, что идея, слишком грубо вытолканная в дверь, непременно вернется тайком, через окно, причем это будет уже не честная помощница, а коварная обманщица. Вместо глубокой онтологии «ученого незнания» заступит логическая схема, приобретающая мнимо онтологический статус.

Имплицитно гипотеза Коллингвуда о возможности для историка продумать мысль прошлого в ее подлинности и в ее контексте как раз и исходит из «познавательной», гносеологической общности человека в силу универсальности законов логики (что верно) и в силу логичности самой человеческой природы (что неверно). Если бы у него не было скрытой посылки о «логической природе», то он не отверг бы столь решительного современную ему психологию, он бы не придавал и мыслям исторических персонажей, тем более мыслям историка о мыслях исторических персонажей, столь широкого значения, наконец, он бы усомнился в самой возможности адекватного воспроизведения мыслей прошлого на столь узкой базе. Наконец, он возможно бы понял гениальную мысль Дильтея.

И все же основа его мысли является «здоровой», именно интуитивная основа, а не логическая аргументация. Вера Коллингвуда в то, что прошлое является живым и, более того, может быть оживлено даже после перерыва традиции (он приводит пример Египта и его культуры-истории после расшифровки египетской письменности в начале XIX века), что мысль далекого прошлого может быть адекватно проиграна в голове хорошего историка, на самом деле основана не на чем ином, как на ощущении некоей особой способности человеческого ума к оживлению прошлого – мы бы сказали «прямому контакту» с прошлым.

И в этой трактовке коллингвудовской мысли мы соглашаемся с его антипсихологизмом, более всего – с его антифрейдизмом, «выводящим» человека из инстинктов (уж лучше из мыслей) и с его антисубстанционализмом, утверждающим универсальную субстанцию мысли, под которой, впрочем, можно понимать и дильтееево «переживание-выражение-понимание» и наше *Sensation*, так как сам Коллингвуд здесь считает «дело философа» завершенным и отсылает к «делу историка».

В конце концов, основная тенденция историографии как и всей мысли XX столетия, возможно, ее сверхзадача – это попытка понять настоящее в его «самых последних» глубинах, понять тот итог, к которому пришло человечество в XX веке. А чувство «итога», чувство завершения некоей очень большой эпохи, может быть эры, пропитало собой, своей тревогой все мирозерцание XX века. Оказалось, что без этой интенции мы не смогли бы лучше понять и другие эпохи, людей других эпох, ведь честная и бескомпромиссная постановка вопроса о себе (как, в общем, любая честная и бескомпромиссная постановка вопроса), сепарируя «человека современного» и людей самых разных эпох (и культур), привела к заметному прогрессу в познании человека-в-истории. Это же утверждает Э. Трельч, говоря о том, что «культурный синтез современности черпает собственную новую жизнь именно из верного и точного понимания чужих культур. Он хочет не самого себя видеть в чужом, не отражать собственный дух в чужом, а понять самого себя и обрести новую глубину из величия, суровости и значительности самостоятельно сложившейся чужой культуры» (43).

Следствием этой, по сути своей, широкой антропологической революции стала не только релятивизация многих этических, ранее казавшихся вечными, ценностей и норм, но и некоего «вечного учения» о человеке, как о «рациональном», личностно организованном и ответственном, а также интеллектуально, логически самодостаточном. Человек, как и его история, «раскрошился». Но через осколки этических и интеллектуальных мифов Нового времени, через кризисную волю «экзистенциального человека», проступили глубинные образы бессознательного. Человек почувствовал абсолютное, абсолютную основу своего бытия, но слишком смутно для того, чтобы успокоиться и ощутить вновь почву под ногами.

Роль Коллингвуда в этом фундаментальном интеллектуальном и ментальном процессе – это ординарная роль защитника устоев рационализма и одновременно неординарная миссия, ставшая вкладом в методологию познания современностью себя самой и своего прошлого через сепарацию сокрытых вопросов современности, незаметно для большинства исследователей приписываемых самому прошлому, самой изучаемой эпохе, в то время как реальным источником их была современность, прежде всего ее страхи и ее гордость.

Общая интенция его мысли – эго-центрированный, живой философский вопрос «познай самого себя». Здесь, в конкретике «себя» как обобщенного человека, пережившего Первую мировую войну и ощущающего-чувствующего, как скатывается мир к новой катастрофе – катастрофе Второй мировой войны, Коллингвуд синтезировал «человека современного» как итог, как завершение, по-гегелевски познанное эго. Косвенно решение этого вопроса проясняло и вопрос о познании человека прошлого, но только в искаженной перспективе проблематики современности. Так либеральная историография XX века, в том числе в ее лучших и честных представителях, поставила себя на службу идеологии, власти и политике, что не могло не привести ее к кризису идентичности в последней трети XX века, но одновременно и к возобновлению поисков выхода историографии из-под парализующей власти политики и ее идеологии, к осознанию тесных рамок либерализма и модернизма, к бунту и началу преодоления этих сжимающих рамок. Либеральный пафос коллингвудовской мысли как раз и принадлежит к ординарности либерального «защитника устоев».

Однако «по природе своей» историография не может быть центрирована иначе как на свой основной субъект-объект, на событие как таковое, как со-бытие и бытие в его эпохально-исторической форме. Не «познай самого себя», а «познай событие и бытие» – вот исходная формула для гармонизированной с самой собой историографией. Поэтому вернемся к событию и к тому первичному, что связывает наше сознание с событием, то есть к *Sensation*.

Событие как со-бытие – это что-то причастное бытию, его созидающее и ему принадлежащее. Очень емкое и точное слово в священном русском языке. Событие – это то, что, будучи свободным, вероятностным по своей природе, является так же и значимым, меняющим привычный ход жизни, структуру бытия, порождающим процесс, то есть другое событие. По сути, это «черный ящик» в четырехмерном пространственно-временном континууме. Это целостность, имеющая значение причины и ситуация, имеющая характер вероятности. Целостность события, однако, не мешает ему быть структурированным и включать в себя событие-следствие (каузальная структура, правда, причинна только «задним числом» в силу вероятностного характера события), а также быть структурированным вокруг цели и целевой функции-интриги, делающих его «понятым», понимаемым изнутри.

Но, может быть, здесь произошла подмена понятий и, говоря о структуре события, мы говорим лишь о структуре факта, сконструированного в голове историка, но не о структуре события как такового. Ведь каузальность «задним числом» – это причинно-следственная связь, выстроенная историком в режиме ретросказания. Телеологическое измерение события и, тем более, интрига, также выстраиваются, конструируются

вопросами и вокруг вопросов историка. То, что каждый историк в общем-то пишет свою авторскую историю, также приводит нас к мысли о сконструированности, и даже о сфальсифицированности истории (и события) в нарративе повествовательном и описательно-повествовательном.

Да, это бывает, но следует ли отсюда вывод о принципиальной неструктурированности события как такового? Конечно, нет! А что тогда делать с утверждением о том, что «сколько историков – столько историй»? Но ведь это максима, выражающая только лишь наш скепсис в отношении претензии того или иного историка на абсолютную истину, на абсолютный нарратив и подчеркивающая реальную возможность дополнить любую историю, любой нарратив новым значимым фактом или новой точкой зрения, либо же построить новый нарратив вокруг неожиданного вопроса. Также, например, сложно представить себе во всем объеме необъятную литературу вокруг «Гамлета», «Дон Кихота» или «Братьев Карамазовых» в сотни, тысячи раз превышающую объем самих произведений. Но вся эта литература не отменяет собственной структуры, истории и цели выше перечисленных произведений. Кроме того, литературоведческие и прочие интерпретации могут иметь разную ценность и адекватность своему объекту. Точно также, и еще более того, исторический нарратив структурируется над реальной структурой самой истории и ее событий.

«ДОЧЕРНИЕ ВАРИАНТЫ» СОБЫТИЯ: ОПЫТ И ЭКСПЕРИМЕНТ

Поэтому следует говорить о структуре, телеологии и интриге события как такового, существующих реально, объективно и «тонко» (в смысле бэконовой «тонкости природы», более тонкой, чем наша мысль о ней) независимо от структуры, телеологии и интриги нарратива, являющегося отражением события (структуры событий). Вопрос не в том, структурировано ли событие как таковое, а в том, насколько верно и «тонко» историки отражают его структуру. Все разговоры о бессмысленности истории как таковой порождены не эпистемологическими проблемами историографии, а психологическими проблемами нашего времени. Иначе непонятна популярность «доказательств» невозможности смысла и цели истории вне конструирующих способностей нашего интеллекта. Здесь действует не логика исторической мысли, устремленной к истине, к познанию (пусть и с издержками самомнения, молодой атакующей категоричности), а логика философской или естественно-научной («позитивной») мысли или убогая «логика», исходящая из интереса к спокойной и мирной жизни «ты меня не трогай – и я тебя не трону», за которой идет процесс деградации официальных историков и «экзистенциальный кризис» беспокойных и молодых.

Конечно, ситуация с постмодернистским отрицанием реальности события много сложнее. Здесь и четкое отделение серьезными историками феноменологии, онтологии и логики истории. Х. Уайт, например, в «Метаистории» изначально оговаривает, что он будет рассматривать только факты, но не события истории, реальности которых он не отрицает, то есть определяет свою задачу как логическую. То же самое делает и «ранний» Ф. Анкерсмит, говоря о «нарративных субстанциях» как о логических, а не феноменологических понятиях или М. Элиаде, напротив, предпочитающий феноменологический подход. Здесь и идеологическое противостояние, которое пронизывает собой историографию XX века. Здесь и явление эпистемологического кризиса, характерного для гуманитарных наук еще с пятидесятих годов XIX века (кризиса роста наук и одновременно кризиса эпохи).

Поэтому я отважусь утверждать, что все то, что может быть отнесено к факту истории, сконструированному в голове историка, может быть еще в большей мере отнесено и к событию как таковому, некоему протяженному телу истории в своей онтологической реальности и тотальности.

Поэтому характерными признаками события (пока речь идет о «мелком» или «среднем» событии) можно считать:

1. Его вероятностную, «свободную» природу, заставляющую «подозревать» наличие воли (м. б. квази-воли) самого события, его личностную индивидуальность.

2. Его полноту как полноту жизни, в которой реализуются реальные воли (субъектов истории), воплощаются переживания и мысли, сталкиваются интересы и тенденции (механический аспект «полноты»).

3. Его способность стать причиной, порождающей каузальную (причинную) цепочку (наличие «оболочки»).

4. Его образную, художественную, «эстетическую» внутреннюю природу, постигаемую посредством Sensation (органический и личностный аспекты полноты).

5. Его включенность в телеологическую структуру, метаинтригу более крупного события вплоть до самого крупного – истории как таковой (как Истории).

«Факт» может быть структурирован любым из этих утверждений. Почему бы ему не структурировать самое «событие»? Каждый из этих вопросов станет самостоятельной интригой и этой книги, порождая в «герменевтических кругах» собственные «нарративные субстанции».

Итак, событие как «тело» (четырёхмерное тело) имеет внутреннее пространство «опыта», «образа», «воли» и «жизни», внешнюю оболочку причин и следствий, а также обладает монадической способностью быть единицей, чем-то элементарным и одновременно включать в себя всю историческую вселенную, быть включенным в Историю и в ее телеологические схемы, если таковые существуют в событии как таковом.

Удивительно, но именно историзация мысли в XVI веке, явившаяся следствием сравнительно медленной историзации сознания, сдвигов в мифологическом сознании с конца I в. до н.э., когда под прямым и косвенным воздействием пред-христианства и христианства повсеместно утвердились представления о всемирной истории: Божественной, естественной (природной, космической) и человеческой, разрушившие статичные образы актуальной вечности космоса (включая в себя и космос сакральных общественных институтов), стала основной действующей причиной естественно-научного переворота в метафизике XVII века. Ф. Бэкон стал теоретиком новой методологии, методологии индуктивного, опытного, экспериментального знания, которой предстояло, соединившись с новой математикой, совершить тот жизненный переворот, который и определил собой основную интригу интеллектуальной истории XVII-XX столетий.

Почему «удивительно»? Потому, что историография если и развивалась в XVII-XVIII веках довольно быстрыми темпами, но никак не сравнимыми с темпом развития естественных наук. Да и в конце XX столетия история воспринимается скорее как «строгая» литература, а не наука, не способная изменять жизнь и даже учить чему-либо кроме как той единственной истине, «что она никого ничему не учит» (Гегель).

Однако и сами естественные науки смогли обрести свое лицо, высвободиться из дедуктивных пут старой аристотелевой метафизики и совершить переворот в эпистемологии и в самой жизни, только благодаря пробудившемуся и развившемуся историческому сознанию. И тем рычагом, с помощью которого был совершен этот переворот, было понятие «опыта» как «события», и «опыта» как «эксперимента», то есть события, которое с помощью набора правил могло бы предстать как воспроизводимое, повторяемое, в котором внутреннее пространство элиминировано, а оболочка регламентирована.

Опыт-событие, положенный в основание новых наук, перенес на них высший авторитет события, как критерия истины. Никакая дедукция в отношении изучаемых природных явлений уже не принималась без наблюдения этих явлений в контролируемых условиях опыта, в котором сам опыт подтверждал или отвергал (а чаще корректировал) те или иные предположения, те или иные расчеты. И сейчас опытно-конструкторские работы являются основной практикой, легитимизирующей техническую идею, любое конструирование, более того, любой значительный шаг в конструировании, отработке

технологии и массового производства в мире создаваемых человеком вещей, не только материальных, но и духовных.

Но, могут возразить, что событие меняет привычный ход вещей, а опыт ищет привычное в вещах, то, что можно было бы воспроизвести. На самом деле и «в высшем смысле» это не так. Любой прорыв в науке и технике является по природе своей событием во всех его проявлениях. Он не вычисляется в уме, он порождается в опыте, в событии как таковом, а не только лишь в экспериментальной форме. Другой вопрос, что нацелен он на предметы и их свойства, которые обладают по природе своей общезначимостью, но это, то есть выявление общезначимости или конструирование единообразных вещей, является целью и результатом естественных наук и основанной на них техники, а вот его условием является первичная верификация уникальным в своей основе событием, опытом. Собственно, то, что Т. Кун определяет как «тонкую структуру знания (его приложений)», образцов, решенных задач-головоломок и отражает основополагающий факт полновесной *событийности* научного познания и его экспериментальной методологии, в том числе в ее уникальности и неповторимости.

Структура события, относящегося к классу естественно-научных опытов, позволяет в дальнейшем совершить с ним операцию приведения в однозначное соответствие входящих в его «черный ящик» причин и выходящих из его «черного ящика» следствий. Такое приведение в соответствие достигается ужесточением условий, развитием измерений, упрощением контекста события, вырыванием его не только из исторического (пространственно-временного), но и природного (пространственного) континуума, помещением в некое условное, искусственное пространство, не существующее в естественных условиях.

Успешный эксперимент способен дать не только более «чистые», однозначные результаты и тем продвинуть исследование к решению своей задачи, но и получает возможность быть повторенным другим исследователем, в другом месте и в другое время. Он в своей идеализированной сути уже не зависит ни от исследователя, ни от пространства и условий проведения, ни от времени проведения. Он действительно повторяем, каузален, сведен только к своей оболочке, так как из него устранены в качестве действующих причин множество имманентных бытию причин, воля, сил.

ПРЕДЫСТОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Но не были ли развиты науки уже в Древней Греции, когда, по нашей версии, исторического сознания еще не существовало, а вместо него царствовало мифологическое?

Действительно, историческое сознание родилось не в I веке до н.э., а где-то за две тысячи лет до н.э., ведь уже Книга Бытия содержит в себе не только мифы, но и историю, не только символы мифологические, но и историологические. И ведь история как историологическая практика началась не с «отца истории», а с логографов VI века до н.э. (по крайней мере с них). Христианство лишь сакрализовало историю, придало ей абсолютный религиозный характер, создав криволинейное однонаправленное время вместо кругообразного. Но событие как «атом» исторического сознания и самой истории легитимизировано не христианством, оно легитимизировано уже за две тысячи лет до него.

Это первый момент. Второй важный момент состоит в том, что противостояние греческой метафизики и зародившихся там же естественных наук уже во время Аристотеля (т.е. высшего расцвета греческой философской и метафизической мысли) завершилось полной победой метафизики именно в силу недостаточного развития исторического сознания, слабо дифференцированного от мифологического. Из этого не следует, что если бы в Греции родилась еще пара-тройка Геродотов, то ход мировой истории был бы иным, и вместо Средневековья мы получили бы историю Нового времени, начиная с V-VI веков до н.э. Гении где бы то ни было, в любой области знаний,

являются прежде всего не трансляторами, а ретрансляторами духа эпохи, который манифестируется в духовных прозрениях эпохи и его основных субъектов – интеллектуальных общностей, а также наций, интеллектуальных и властных элит, прежде всего как духовных, интеллектуальных цельностей, общин и общностей, а не социальных структур. Развитие форм сознания включено в фундаментальные сопряженные между собой процессы, обладающие неким заданным естественным темпом, вернее, своей собственной многослойной темпоральной структурой. Вопрос стоит здесь только о логической, смысловой зависимости и никакой другой. Поэтому вопрос только в том, чего логически не хватало историческому сознанию II-I веков до н.э. и первых веков н.э., чтобы начать оказывать на метафизику действие, аналогичное тому, что в XVI-XVII веках привело к рождению современного естествознания?

Похоже, что невычлененное еще из мифа историческое сознание было, с одной стороны, лишено правильной включенности в метафизику истории как Священной истории (включение произошло в I-IV веках н.э.); с другой, оболочка события, его каузальность не была сформирована, событие легко растворялось в фантастических, мистических партиципациях (сопричастиях), обретало псевдообъяснение, зачастую глубокое и пронизательное психологически, но совершенно неадекватное физически. Ведь хронологии истории еще не было как единой и хорошо структурированной матрицы.

Человек смотрел на мир и видел в нем образы, мифы, имена, духовные субстанции. Естественная матрица механики мира оставалась для него невидимой. Одухотворенный космос мифа был естественным врагом механической причинности. Но вот пришел Единый, Невидимый Бог и вобрал в Себя основные духовные содержания, а мир был лишен самостоятельного духовного содержания (все от Бога, все сотворено, все – тварь). Правда, в первые века христианства изменился лишь статус духовных содержаний мира, его космоса. Но уже в IX-XII веках, когда христианско-исламский Бог, наконец, обрел и метафизическую полноту, отобрав ее у мифа, оказалось, что телесность мира лучше всего объяснять в причинно-следственных цепочках, а не в мистических сопричастиях. Человек XII-XIII веков учился видеть событие в его причинно-следственных детерминациях, а человек XIV-XV веков пребывал в кризисе, будучи уже лишен естественномифологического фона, естественномистической ауры и тотальная аллегоризация европейской культуры в XV столетии свидетельствует о потерянном рае мифа и необходимости обретенного вслед за этим протестантского благочестия и всеобъемлющего Бога личности.

К XVI столетию человек уже был не только трезв и способен увидеть событие в его причинной структуре (т.е. опыт как структуру событий), но и, преодолев болезненный переходный XV век, был готов к штурму новых вершин, к освоению новых ментальных и интеллектуальных пространств. После великих творческих озарений XVI столетия он и приступил к освоению мира в его механике, в его каузальности, в его «сцеплениях».

Телеология событийного континуума, его иерархия, подобна горе, на которую взбираются двигаясь одновременно вверх и к центру, к символу символов, к смыслу и цели истории, но и также к возможности все более широкого обзора местности, охвату истории в ее фактуре, в формах и красках событийной фактичности. Историк выполняет двуединую задачу: он восходит к символам священной истории (в секуляризированной интерпретации – к цели и смыслу истории) и он же работает наблюдателем, то есть собирателем фактов. Он интерпретирует, «вышелушивает», выстраивает причинные связи, «понимает», строит интригу, анализирует, обобщает.

Впрочем, историк может обладать не слишком хорошим зрением, чтобы обозревать местность, но устремить всю свою волю к вершине. Такой историк становится философом, теологом или метафизиком истории. Философ ищет себя и ощущает себя на горной высоте, но никак не самую историю в ее цели и смысле. Теолог ищет Бога и находит Его на сияющей вершине. Метафизик стремится найти вечное, вневременное и

находит его, смотря вниз, в синем тумане потерявшей многообразие, но цельной картины, за которой скрывается богатая красками, запахами и звуками долина.

Хороший историк, то есть «историк истории» взбирается на эту гору совсем не преследуя цели достигнуть вершины, увидеть ее или то, что на ней. Он не стремится взобраться повыше и для того, чтобы насладиться однообразной картиной внизу. Для него каждый шаг вверх поверяется новой возможностью получить более широкий обзор, но не теряя из виду деталей. Конечно, реальный историк может сочетать в себе историка, метафизика, теолога и философа, но это трудно и не всегда одно помогает другому. Еще он способен «с той стороны горы» увидеть будущее, но, видимо, для этого ему все же надо взобраться на вершину и увидеть что-то размытое и далекое, да еще и прикрытое облаками, зачастую обманывающими зрение собственными призрачными образами «якобы будущего».

ЭМАНСИПАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ XVII-XVIII СТОЛЕТИЙ

Какой из трех путей к прогнозированию прошлого и будущего следует считать основным?

Из истории развития историографии можно сделать вывод: взгляд сверху, с библейских высот, правильно структурирует и направляет сознание историка, но тут же блокирует эффективную работу историка по причинной реконструкции событий; напротив, взгляд на историю снизу, как «историю людей» прежде всего, позволяет видеть «деревья», но плохо усматривать «лес» и в конечном итоге ведет к перманентному кризису исторического сознания, вплоть до его постмодернистского и традиционалистского отрицания.

Однако существует ведь еще и мезоуровень, когда активно созерцается дух эпохи, идет работа по структурированию эпохи вокруг Sensation историка. Образы и видения, энергетически подпитывая и направляя работу историка над реконструкцией событий в фактах истории, служат и неким интуитивным критерием адекватности его реконструкции. В результате низший уровень соединяется с мезоуровнем и то, что получилось в итоге этого синтеза, устремляет свой взор к высшему уровню смысла, цели и метаструктуры истории, к уровню волящей истории (как Истории). Поэтому в практическом отношении можно говорить о мезоуровне исторической репрезентации как главном, основном, как о ключевом звене цепи, за которое можно вытянуть всю цепь.

Но мы начнем не с мезоуровня, а с низшего уровня, попытаюсь лучше понять его место, его ограничения и его значение. Тем более, что развитие историографии в XVI-XX веках – это прежде всего развитие потенций и интенций именно низшего уровня. Здесь обосновалась позитивная историческая наука.

История людей – это история «малых событий», структурирующихся в более крупные события, создающих между собой каузальные матрицы, пронизываемые мощными колоннами метафор, соединяющих эти матрицы между собой и служащих также лифтами, по которым можно спуститься и подняться с одной каузальной матрицы на другую.

Воля человека («исторического человека») сливается с волей самого события, полнота бытия становится полнотой индивида, существование становится судьбой и, тем самым, получает право на высшую значимость. Индивид выходит за пределы своей собственной судьбы, например на уровень рода (родовых генеалогий) или на уровень народа – отождествляя свою судьбу с миссией древних героев и мудрецов, видя свою жизнь как часть общей народной судьбы. Таким образом, «исторический человек» приобщается к бессмертию как к процессу, ведущему в бесконечность и не имеющему принципиального предела, однако подвергающемуся опасности быть прерванным неким преступлением или злодейством. Отсюда значение конкретной жизни как служения

общей миссии, обладающей возможностью бессмертия, но не имеющей гарантии против смерти.

Здесь появляется поначалу очень тонкое различие между человеком-в-мифе и человеком-в-истории. В мифе нет индивидуальной судьбы, а есть только общая судьба, персонифицированная вечными богами и героями. Мифическое сознание нацелено на вечность, на абсолют, а историческое сознание нацелено на бессмертие, не абсолют. Миф формирует положительное содержание цели, история – отрицательное, миф утверждает свою сопричастность абсолютному времени вечности, история – лишь возможность бессмертия (возможность не умереть).

Поначалу эти две целевые установки совпадают, но затем отрицательная формула исторического сознания отделяется от положительной формулы мифического сознания, и происходит это вместе с процессом осознания человеком значимости своей индивидуальной судьбы, с осознанием ее неповторимости.

Таким образом, рождение истории из мифа – это рождение из «времени вечности» «времени бесконечности», из сопричастной бытию вечности, которая как бы обтекает его, бытие, со всех сторон, времени бесконечности, которое там, в конце, в Боге, но не здесь и сейчас, в ритуале и мифе. Апокалипсис является лишь одной из форм синтетической, мифо-исторической манифестации времени бесконечности, «времени после», времени Бога, до которого можно добраться только по лестнице истории, но к которому нельзя приобщиться здесь и сейчас. В вечность мифа входят литургически, в бесконечность Апокалипсиса прибывают только по истечении исторического времени.

Так появляется «исторический инстинкт», «фундаментальная тревога», чувство разорванности бытия, восполняемого временем. Человек, выпавший из мифа и ставший «историческим человеком» – это человек, изгнанный из рая, осознавший свою смертность и свое рабство у времени, идущего неумолимо и неслышно. Он приобрел свою собственную судьбу, право на неповторимость, но ценой осознания своей мгновенности и конечности, пространственной локализации и временной принудительности, «кусающей его за пятую». Он выпал из вечности и должен трудиться «в поте лица своего», чтобы цепочка поколений не прерывалась, чтобы потенциальное бессмертие каждый миг, каждый год, в каждой судьбе подтверждало свое право на движение к вечности, то есть право на бессмертие (не-смерть, возможность не умереть сейчас). Он бежит по времени и время (змей времени) кусает его в пятую, он же своей пятой бьет змея в голову – емкий символ «настоящего». Настоящее в истории – это миг между прошлым (головой змея) и будущим (пятой человека). Точнее, в настоящем находится только голова змея, – полнота, осмысленность бытия как мига, умирающего, уходящего в прошлое и потому враждебного человеку и пяте человека, – мимолетное, неосмысленное, сводящееся лишь к непосредственному переживанию мига, лишь к мимолетному ощущению. Осознанное, схваченное в полноте настоящее – это уже прошлое, живое же настоящее – всего лишь миг, ощущение, переживание.

Великая историческая интенция XIX века – «показать как все было на самом деле» выражает собой страсть «исторического человека» к сохранению своего прошлого как внутреннего живого опыта, его приобщенности к бессмертию на событийном поле истории. Ранее эта страсть удовлетворялась проекцией судьбы на мифы Священной истории. Миф Священной истории (уже истории!) компенсировал этот фундаментальный недостаток исторического сознания, еще не сформировавшего своего эпистемологического базиса, то есть своего знания. Но после демифологизации сознания в ходе естественнонаучной революции XVII века и критики XVIII века, эта проекция на миф становилась все более неудовлетворительной, пока не потеряла свой авторитет и свое значение.

Бедность мифа раскрывалась в богатстве ритуала, например, ритуала мессы, создававшего даже не поле, а объем смыслов. Но мифическая полнота уже очень долгое время выполняла здесь лишь компенсаторные функции. Пошатнувшаяся вера в авторитет

Священного писания и Церкви, шок от коперниканской революции и кругосветных путешествий, разъдающее действие протестантской критики католицизма и новой католической экзегетики, травма от появления механической картины мира и разрушения старой метафизики совместным действием индуктивного метода Бэкона, математического метода Галилея и трансцендентальной философии Декарта, довершили начавшееся самоосмысление исторического сознания в его отделенности от мифа. Миф потерял мировоззренческий авторитет, а Бог-в-Истории перестал быть Живым Богом в Истории. Бог Живой удалился в апокалиптическую даль времен. Бог-Абсолют приобрел структуру парадигматики Прогресса, Разума, Эволюции, Абсолютной идеи как Мысли, то есть препарированной деизмом платоновской идеи.

Время стало пустым и холодным, как и пространство ньютоновской физики, и его теперь следовало наполнить фактами, реальностью событийной фактуры в ее полноте, достоверности и жизни. Это уже не было живым бытием вечности океана, вечности мифа, это становилось живой историей реки времени. «Человек исторический» уже не мог удовлетвориться тем, что созерцал океан (собственно, он уже был лишен его непосредственного созерцания), он находил смысл своего существования в потоке, в движении, в течении реки, в созерцании прошлого, в поисках устья. Он уже не созерцал и не медитировал, а искал, создавал знание «как это было на самом деле». Все в этом «было» становилось для него значимым само по себе, ибо обрело индивидуальность и собственную миссию, сопричастность к Богу и ответственность перед Ним. Реку можно перегородить плотиной, в отличие от океана, ее можно отвести из старого русла. Река может высохнуть, уйти под землю. Река ограничена и конечна, ведь бес-конечность является всего лишь модусом конечности, указывающем на практическую недостижимость конца, который теоретически существует, но который по тем или иным причинам недостижим, возможно «пока», и, напротив, указывающим на теоретическую возможность бесконечного продолжения при постоянной практической угрозе прервать этот «бесконечный процесс».

Потеряв полноту бытия в его *дарованной* цельности, человек должен был восстанавливать событийную полноту. Это уже не дарованная цельность священного пред-знания, некоей интеллигенции, осознающей самую себя в своей полноте и реальности, это воссозданная полнота знания, уже не только полнота интенции, смысла и жизнеощущения, но и полнота выражения, объективности, тела. Отличие дарованной полноты мифа от воссозданной человеком «в поте лица своего» полноты истории и в том, что в мифе четырехмерное бытие свернуто в трехмерном психическом измерении настоящего, воспринимаемого как вечное настоящее, а в истории бытие предстает как таковое, как четырехмерный пространственно-временной континуум. Поэтому история выше мифа, но только как знание, она же ниже мифа как интеллигенция и непрерывно стремится к тому, чтобы достигнуть полноты мифа как интеллигенции. Отсюда у «исторического человека» сразу две интенции: к восстановлению прошлого в его событийной полноте и к компенсации утраченной поэтической полноты жизненного чувства, возвращению «потерянного рая».

Историки XVI-XVII веков еще очень хорошо чувствовали оживляющее дыхание мифа и потому пользовались им как метафорой, не пустой и формальной, а действительно способствующей пониманию и оживлению. Поэтому в их среде еще не сформировалась развитая потребность в критических методах верификации и интерпретации свидетельств, а также великих носителей исторической информации, таких как язык, мифы, материальные памятники прошлого.

Но уже в начале XVIII столетия метафоры не только аллегоризировались, приобретая уже не средневековую, а современную, контурно четкую и подконтрольную разуму форму и в массе своей стали логическими конструктами, и потому их объясняющая-понимающая сила резко уменьшилась, а историкам не оставалось иного выбора, кроме интенсивного развития научной базы верификации и интерпретации. Появились великие

рационалистически-иррационалистические учения Вико и Лейбница, затем историография Просвещения. В дальнейшем развитии просветительской мысли с начала второй половины XVIII столетия были поставлены все основные вопросы, которые предстояло развивать и на которые предстояло искать ответы историкам, философам и антропологам XIX-XX веков.

Основными из этих вопросов (групп, кластеров вопросов) стали: что есть человек, какова человеческая природа, разумна ли она в действительности или хотя бы в потенции; что есть история – восхождение, нисхождение или хождение по кругу и какова в этой связи цель истории; что есть закон, общество, государство, – механическая структура, органическое или личностное единство; что есть разумная душа – творение Бога или самостоятельная трансцендентальная сущность, имеющая статус Разума и право последних в своей истинности и своем сомнении суждений о Боге, мире, истории и человеке?

До эпохи Просвещения ответы на все эти вопросы были включены в богословские споры предшествующих столетий, но сами эти вопросы не были акцентированы. Просвещение акцентировало эти вопросы выдвижением рациональных метатегез, точнее, их рационалистическим оформлением и связыванием, чрезвычайным повышением их статуса: идея «естественного права», сформулированная еще в XIV веке, юридически оформленная в XVI веке и философски обоснованная Гоббсом в XVII веке, приобрела в XVIII-м столетии характер основной парадигмы в основании общественных, социальных наук; идея души, самоценной в своей разумности, также имеющая долгую историю еще со времен Росцелина и Абеляра (XII век), в XVIII-м парадигматизировала континуум гуманитарных наук, прежде всего зарождавшиеся антропологию и психологию; идея Прогресса как морального (прежде всего) совершенствования человека в истории также имеющая своих адептов еще в XIV-XV веках, в XVI-XVII столетиях получила серьезное философское обоснование, а в XVIII веке стала парадигмой истории как науки, соединяющей в себе гуманитарный и социальный аспекты.

Именно координирующий характер историографии, соединяющей гуманитарное знание и социальные науки, поставил ее в центр как философского поиска, так и научного осмысления человеческого мира в XVIII столетии, а ее мифозамещающий характер оказал неоценимую услугу протестантизму, отсекающему сферу веры от сферы мифа, и превратившему Бога в «очищенного» Невидимого, а пути к нему – в прямой путь веры. Историография XVII-XVIII столетий не только объяснила некоторые исторически относительные формы веры, тем самым позволив отбросить их как кожуру относительного вокруг плода абсолютного, но и подвела под протестантизм и уже вполне протестантизированный католицизм, ориентированные на создание твердой этической и нравственной опоры в этой жизни, мощную фактологическую базу событийной истории.

То, что люди переживали во время мессы, а именно явление Христа как Бога Живого и телесное приобщение к нему через телесные плоть и кровь, стало в протестантизме приобщением к живой духовности, однако лишенный телесной плоти (Лютер), или, хуже того, просто воспоминанием о Христе (Цвингли). Инфляция Божественного, превращение его лишь в психический, а то и только мыслительный феномен, не могла не продолжиться и инфляцией психического, превращением и его самого в мнимость.

Это остро почувствовал гениальный Паскаль, протестовавший против инфляции Бога Живого в идею бога, и на этом католицизм построил свое контрнаступление. Поле битвы между католиками и протестантами стали проблема места и роли мифологических содержаний в религии и этот разрыв, эта разница потенциалов дали дополнительный очень мощный импульс для нового рывка, резкого старта в развитии исторического сознания в XVI-XVII веках.

Если месса – это всего лишь воспоминание, то нам надо хорошо вспомнить «как это было на самом деле», как жил, умер и воскрес Христос и как изначально жила Церковь; если месса – это приобщение к духовным субстанциям Священной истории, то следовало

бы восстановить и все в теле, раз уж этот мир имеет для нас такое большое значение; если месса – это телесное приобщение к Богу в Его полноте, но месса уже не отвечает на вопрос о высшем смысле моего мирского существования, если вокруг полно людей, которые не верят в волшебство мессы, то я был бы не против получить и исторические аргументы, хотя бы для того, чтобы сразиться на интеллектуальном поле моего врага. Так протестантско-католический спор XVI-XVII веков породил многослойное (по крайней мере трехслойное) течение исторической мысли, в своем восстановлении церковной и духовной истории евреев, Рима и христианских народов, стремящейся все более точно, живо и зримо восстановить прошлое Церкви и Духа.

Историография, начиная с XVI столетия – это историография некоего непрекращающегося судебного поединка, восстанавливающего в борьбе сторон процессы, причинные цепочки коллективных и индивидуальных действий, но прежде всего – каузальность самой историографической проблематики. По сути дела история, которая пишется с XVI века, в своих лучших произведениях – это единая книга исторического бытия, огромный сократический диалог, в котором проблемы, постепенно трансформируясь, составляют нити единой истории. Вот в чем главная загадка историографии Нового времени. Она в ее подобии Библии, в ее статусе Книги книг, ее кумулятивной проблематике! Ясно, что в такой книге «канонические произведения» середины XIX века к нашему времени почти все стали апокрифами и место в «Каноне» на 9/10 занято произведениями историков XX века. Но это нормальный процесс, аналогичный собиранию того же Ветхого и Нового заветов...

ИСТОРИЗАЦИЯ СОЗНАНИЯ КАК ПРОЦЕСС МИФОЗАМЕЩЕНИЯ

Классический историзм XIX века основался как на трех китах, на трех выстраданных принципах, остающихся столь же значительными и в начале XXI века. Эти принципы «различий», «контекста» и «прогресса».

Первый принцип требует искать в истории, в ушедшей эпохе собственное лицо, отличное от лица современности («каждая эпоха находится в непосредственном отношении к Богу»). Чем больше будет найдено отличий ушедшей в прошлое эпохи от нашей, современной, тем больше шансов избежать ловушек незаметных экстраполяций в прошлое современных идей и ценностей, увидеть прошлое лишь как пародию (идеализирующую, демонизирующую, морализирующую и т.д.) настоящего. И дело даже не в усмотрении отдельных отличий (хотя и в них тоже), а в усмотрении лица прошлого, его образа, более насыщенного, многослойного, убедительного, чем образы-пародии, смотрящие на нас из широко разрекламированной популяризаторской литературы и не только оттуда. Ведь, в конце концов, историография всегда несла, в качестве важнейшей, идеологическую функцию, и именно эта функция преобладает в школе, как в средней, так и высшей.

Второй принцип требует вслед за усмотрением различий и созданием образа прошлого, возвышающегося над его «школьными» образами и объясняющего их, а на самом деле параллельно с этим, увидеть эпоху в ее фактах, в их фактов взаимосвязи (Zusammenhang), в «картине». Чем больше фактов вместит в себя контекст, тем лучше, чем более связанными будут эти факты, чем «матричнее» будет картина, тем более убедительным будет историк и его текст для читателей. Если образы по большей части остаются в ментальном мире самого историка, лишь частично и искаженно транслируются вовне посредством метафор и стиля, то контекст способен существенно уточнить как образы, так и факты, описывая картины прошлого.

Третий принцип требует рассматривать историю как процесс: в узком смысле как причинно-следственную связь событий и в широком смысле – как некую событийную интригу, то есть как смысл и образ усмотренного историком некоего очерченного и определенного события событий, ставшего темой его книги. Ясно, что таковых в одной книге может быть несколько. Понятно, что такое усмотрение чревато субъективизмом, но

без него из историописания уйдет его субстанция («нарративная субстанция» раннего Анкерсмита), уйдет его смысл, его душа. Позитивизм, если его проводить последовательно, как раз и несет такое обесценивание нарратива.

Кажется, что я модифицировал принципы историзма XIX века под понимание конца XX-начала XXI века? О каких «интригах» и «нарративных субстанциях» могла идти речь в историографии XIX века? Но на самом деле то, что Ранке называл Провидением Божиим и соответственно искал в истории, было, выражаясь одним из языков современной герменевтики, «интригой», а, выражаясь языком нарративной философии – «нарративной субстанцией». Другое дело, что многие ранкеанцы выхолостили принцип процесса, сведя его лишь к каузальности и что отказ от архаичных, как казалось, отсылок к Богу, Провидению, потребовал вскоре «более научных» заменителей.

И хотя история – это ретросказание, то есть мысль историка движется от настоящего к прошлому, от событий последующих к событиям предшествующим, но принцип процесса обращает внимание историка на необходимость после того, как он, в поисках различий, выстроил процесс от настоящего к прошлому, отнестись к этой тяжелой работе только лишь как к предварительному этапу труда над историей, а именно труда по выстраиванию событийных цепочек и «событийных тел», – как «все происходило на самом деле» во времени истории, а не во времени историка. Так, двигаясь из прошлого в настоящее, он должен останавливаться в местах, где наблюдается разрыв, перемена, сдвиг, определить начало «тела события» и попытаться в контексте этого «начала», этого «разрыва» ощутить себя современником «случившегося», начала события, представить вероятные сценарии возможного развития события кроме того сценария, что свершился в истории, о чем известно ему как исторiku. Только в полной мере ощутив неопределенность «будущего в прошлом» историк способен воссоздать контекст эпохи.

Но вновь возникает вопрос: не является ли это современной модификацией принципов историзма XIX века? Ведь то, о чем сейчас говорилось, принадлежит к заслугам методологии истории века XX-го: здесь и Арон с его требованием уважать независимость прошлого и Коззлек с его «полем опыта» и «горизонтом ожиданий».

С точки зрения методологии истории это сомнение закономерно. С точки зрения же самой историографии XIX века в ее реальной практике можно говорить о том, что XX век прежде всего необыкновенно расширил знание исторических фактов и их каузальные сплетения, но в остальном, в объяснениях и интерпретациях он продвинулся ненамного, а в репрезентациях он скорее отступил. И все же в XX столетии произошло многое, что делает историографию начала XXI века принципиально отличной от историографии начала XX века. В XX веке произошло, во-первых, переименование многих проблем историографии, их дальнейшая рационализация, их «высушивание»; во-вторых, был поднят средний уровень исторического образования, произошла институционализация истории как науки и практики, в-третьих, фактологическая основа истории и «околоистории» набрала такую мощь, что количество фактов уже «грозит» превратиться в новое качество эпистемологии истории.

ИСТОРИЗАЦИЯ КАК МАТЕРИАЛИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ

Величайшим достижением историографии XIX века (а шире – XVIII-XX столетий) стало формирование на основе исторического сознания реальной исторической интеллигенции (т.е. умопостигаемого опыта в его ментальном и эпистемологичном измерении), способной уже отказаться как от обязательной ментальной процедуры осмысления и придания ценности своему бытию – от мифического проецирования своего жизненного мира на абсолютное начало (Начало) или же на абсолютный конец (Апокалипсис), и в силу этого ощутить значимость своего существования в контексте истории без начала и без конца, то есть просто в самом теле события. Начало и конец истории перестали быть только мифами, они стали гипотезами.

Мифы проблематизировались и тем самым потеряли безусловную власть над историческим сознанием человека. Тем самым текучее время истории обрело самостоятельную ценность, столь же иррациональную, как ценность мифа, но и столь же реальную, как и ценность мифа. История стала значимой, а событие стало процессом, значимым процессом. Можно сказать и так: процесс приобрел сверхценностное измерение безотносительно к своей причине и своей цели. Это и стало появлением того, что я назвал «историческим инстинктом». Этот инстинкт уже не мог позволить человеку успокоиться до тех пор, пока он не выстроит, подобно египетской пирамиде или муравьиному городу, максимально полное и предельно живое четырехмерное пространство Истории как События событий.

Уже в учении Гегеля, по словам Трельча, «центр тяжести исторического мышления отодвигался как от начала, так и от конца исторического мирового процесса и полностью сосредотачивался в его живой середине, в его каждый раз непосредственной современности, которая живет не ради какой-либо цели, но ради самой себя: живет, творит и борется. Это – гегелевское чувство непосредственности и жизненности всего действительного на своем месте и немыслимого богатства творений мирового разума, перенесенное из области гегелевского понимания природы в сферу истории, к которой сам Гегель едва прикоснулся».

При этом Гегель нацелен на то, чтобы логически прояснить нелогические проявления разума в истории, сохраняя при этом «прогрессирующее нарастание ценности такого, самого себя объясняющего, углубляющего и мощно творящего разума, следуя в данном случае христианско-эсхатологической традиции Запада и ее секуляризации и рационализации в форме прогресса, но вместе с Лейбницем он ищет этот прогресс не в фактическом содержании, а в форме сознания» (50).

Таким образом, наше обращение к «чистым формам сознания» в истории может опираться на авторитет Лейбница и Гегеля, кстати как и наше понятие интеллигенции в истории вполне может опереться на авторитет Огюста Конта.

Гегельянец Кроче пошел еще дальше в своем гегельянском, соответствующем современному историческому сознанию, утверждении значимости события как такового вне его отношения и отнесения к Началу или Концу. Для Кроче история «не имеет ни начала, ни конца, и ее ритм постигается в каждом пункте только с позиции интересов и в пределах горизонта каждого наблюдателя; ее подразделения и периоды являются всегда лишь конструкциями попадающих в пределы горизонта наблюдателя отрезков, которые он должен определенным образом мыслить и расчленять, в зависимости от имеющейся в нем самой реализации духа». Поэтому «у Гегеля – полнота (осуществления духа) осуществляется в конце, у Кроче – в каждый данный момент» (51).

Но это уже явный перебор. Это свидетельство кризисности сознания нашей эпохи – той эпохи, которую я назвал, не без сомнений, эпохой Модернизма. Это же и один из критериев, по которому можно отделить спекулятивную систему от критической, гегельянство от неогегельянства, кантианство от неокантианства. Там – стремление к охвату и полноте, здесь – к методологической точности и практическому подтверждению. Там – уверенность в собственных потенциях, здесь – всепоглощающее чувство сомнения.

Может ли быть история без событий? История без процессов имеющих вероятностную природу? Случайно ли то, что идущее в XX веке столь мощное наступление, по выражению Симиана, многократно повторенному в качестве уничижительной характеристики отцами-основателями «Анналов», на «историзирующую историю», причем, наступление идущее с разных сторон: со стороны социологии, лингвистики, культурной антропологии, семиотики, философии совершается под флагом депроцессуализации истории и синхронизации прошлого? Вместе с успешной атакой на метафизическую идею прогресса (единого пути восхождения для всего человечества) идут перманентно возобновляемые попытки отвергнуть и историческую идею развития как

сущностно значимой смены эпох, как времени, имеющего онтологическое содержание, как истории, имеющей цель и смысл.

ДЕТСКИЕ БОЛЕЗНИ ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

КРИЗИС ИСТОРИИ – КРИЗИСНОСТЬ ЭПОХИ

В чем тут причина и одна ли здесь причина (есть ли основная причина)? Может быть, дело в качании маятника, в уравнивающей тенденции, в реакции упорядочивания самой исторической интеллигенции после произведенной ею в XIX веке интеллектуальной и ментальной революции?

Видимо, верно последнее, так как уж слишком широким, многоканальным, «объективным» является это наступление и так как оно, в конечном итоге, ведет не к кризису историографии, а к ее обогащению и укреплению. Если это кризис – то кризис роста, несмотря на черно-серый эмоциональный фон многих критических работ. Это действительно консервативная реакция, но не контрреволюция.

В начале XXI века мы как никогда ощущаем себя в истории, в ее теле, в ее процессах. Вопрос не в том, что мы снова не можем жить без абсолютного начала и конца, а в том, что живя без них, мы настолько укрепили и продлили это тело истории, что можем теперь вновь поставить вопрос об истоках, интенциях, цели и смысле истории уже не на мифологической или религиозной почве, а с помощью символов, религиозных и мифологических, мы способны создать рациональные гипотезы Творения и Апокалипсиса, то есть начала и конца истории, и, более того, вписать эти, уже не абсолютные, начало и конец, в контекст более широких эволюционных (революционно-эволюционных) схем, чем история человеческой культуры от Адама и до апокалиптического Агнца.

Историческое сознание и историческая интеллигенция не живут только в историографии. Они претендуют на власть и в этнографии, и в антропологии, и в психологии. С другой стороны, сама историография, как и другие «науки о духе» не является полем деятельности одной лишь исторической интеллигенции. Они являются «полем битвы» и «местом встречи» философии, естественно-научных и других интеллигенций. И актуализация противоречий между этими ментальными, интеллектуальными и культурологическими структурами стала одной из причин наблюдаемого сейчас кризиса.

Правда, одна из фундаментальных интеллигенций, а именно естественнонаучная, рожденная из метафизики и отвергнувшая ее, создавшая в XVII-XVIII веках новую метафизику (мета-физику), как превращенную в универсальное учение о мире и теле ньютоновскую физику, попала в конце XIX века в действительно серьезный кризис. Ее парадигма пустого трехмерного пространства с телами-атомами и технического ирреального времени, из которой, как из единого кода, казалось возможным вывести все явления и все объяснить, начала трещать по швам прежде всего из-за сделанных из нее «последних выводов». Это выводы об ирреальности ментального мира (кризис психологизма в XIX веке), ирреальности трансцендентного мира и его обитателя – Бога (кризисы имманентизма, панпсихизма, деизма XVII-XVIII веков), ирреальности прошлого и «сомнительности» самой жизни (кризис позитивизма XIX-XX веков).

Кант, а затем Гуссерль вновь утвердили и рационально обосновали самоценность, бесконечность и независимость духовного, ментального мира; Дильтей совершил решительный демарш в защиту самоценности жизни и истории; теологи-экзистенциалисты и традиционалисты, вместе с новыми религиозными философами свежо и сильно заявили о ценности религиозной метафизики и законности ее притязаний на высший мировоззренческий и жизнечувственный авторитет.

Однако успехи естествознания, собственно уже не естествознания, а порождений им психической, рациональной цивилизации, затмившие в XX столетии все доселе

поражавшее людей, не могли не работать на традиционный авторитет естественнонаучной метафизики (мета-физики), более того – укрепить этот авторитет, подобный авторитету магии, авторитету чудотворца, столь низко ценимого в интеллектуальной элите и столь действенного в народе.

Но и здесь наметился перелом (даже слом). Во-первых, развитие естествознания разрушило или, скорее, виртуализировало ньютоновско-коперниковский космос и ньютоновско-галилеевскую физику («Большой взрыв», квантовая механика, теория относительности Эйнштейна). Во-вторых, развитие техники и технической цивилизации (ядерное и биологическое оружие; экологические и демографические проблемы) поставили не только человечество, но и жизнь на земле под непосредственную угрозу гибели. В-третьих, развитие обществоведческой механики и рационалистического гуманизма не смогло уберечь мир от катастроф двух мировых войн и опасности планомерной, «цивилизованной» деградации под властью тоталитарных режимов, и, напротив, само проявило свойство перерождения в человеконенавистические идеологии и истребительные практики.

Этот тройной удар по мировоззрению, основанному на идеале «человека рационального» и его «новом органоне» подорвал веру в прогресс, породил мировоззренческую растерянность и моду на скептическое и даже уныло-циническое состояние духа. Одновременно он стимулировал поиски иных основ для фундирования сознания, его интеллигенций и культуры. Произошло укрепление философских, религиозных и истористских интеллектуальных практик. Но философские практики искали компромисса с «естественным» мировоззрением. Религиозные все больше оппонировали и оппозиционировали, не выходя из удобной позиции критика и оппозиционера, не принимая на себя ответственность за судьбы мира и человека. Активизация здесь происходит только с семидесятых годов XX века, да и то локализована в исламском мире. История же и историческое сознание стали объектом ожесточенной атаки.

Но в качестве кого? «Мальчика для битья», «исторического врага» или «новой великой опасности»?

Полагаю, что в качестве «восставшего раба» или, как посмотреть, «неблагодарного сына». Историческое сознание до XVI-XVII столетий, еще не «вылупившееся» из мифа, вначале конституировалось в метафизическом четырехмерье как созерцание кругового, вырожденного времени греческого, индийского и иного древнего космоса. Потом оно частично эмансипировалось, соединившись с религией в ее реформационных и контрреформационных усилиях, но в XVII-XVIII столетиях было подчинено естествознанию, во-первых, через усвоение естествознанием события как опыта, а опыта как основы дедуктивно-экспериментальной методологии, ставшей основой основ естественнонаучной методологии, а, во-вторых, через новую кастрацию времени, уже не через метафизическую проекцию на вечность, а через естественнонаучную проекцию на каузальный процесс (вместо «поперечного» – «продольный» разрез).

ЛОВУШКА КАУЗАЛЬНОСТИ

Основа подчинения истории естествознанием – это понимание истории как каузального процесса, как естественнонаучного опыта в естественных условиях не эксперимента, а бытия. Именно за современную каузальность держится естествознание как за формулу своего господства над историей. Потому-то так остры и непримиримы споры вокруг каузальности. Потому-то так быстро в позитивистской историографии (исторической науке) был извращен принцип процесса.

В свое время Кант успешно разрешил спор между природой и сознанием, адаптировав естественнонаучную каузальность к внутреннему миру и конституировав посредством этого трансцендентальное эго. Но в понимании исторического мира такого конституирования и такой адаптации еще не произведено. Попытки Дильтея и

неокантианцев привели лишь к частичному, ограниченному успеху. Для Э. Трельча здесь ключевое значение имеет «спор созерцателей жизни и мыслителей формы, и только его разрешение делает возможным более точное высказывание о сущности, следствиях и оценках понятия развития».

Трельч обращает внимание на то обстоятельство, что «это уже не чисто логическая проблема, и поэтому на почве логики на нее не может быть ответа. Это *теоретико-познавательная* проблема, и решена она может быть только теорией познания... Но в данном случае с самого начала должна быть устранена та нелепая путаница, которая могла бы сделать невозможным такое тщательное разграничение эмпирической логики и теории познания, а именно неокантианское учение о порождении предмета лишь и только мышлением, учение, которое, вместо того, чтобы разграничить логику и гносеологию, скорее отождествляет их как трансцендентальную логику и сообразно с этим заменяет реальность значимостями, объективность – отношениями ценностей и субъективными необходимостями, действительность – создаваемыми якобы только этой логикой методами, логикой, которая, таким образом, из обоих источников достоверности, созерцания и мышления, иссушает первый, доводя его до ничего не значащего минимума предполагаемого и полностью неизвестного, и даже еще только создаваемого мышлением материала познания. Логика поистине служит упорядочению опыта и ничему иному» (52).

Поэтому история находится как бы под двойным гнетом каузальности: естественнонаучной и каузальности, адаптированной в картезианстве. По Трельчу, картезианская точка зрения, по сути дела позитивистская, «более эмпирического или более логического конструктивного толка», способна дать «только механизм, с одной стороны, и кумуляции или рядообразования – с другой, в которые думают влить при помощи какой-либо морали или теории ценностей живую кровь, но они таким путем все-таки не приобретают действительно внутреннего движения. Это относится также и к Канту, и прежде всего ко всему неокантианству... Но как только попадаешь в эти тиски, наиболее простым оказывается прагматический выход: отказаться вообще от всякой объективности и видеть в истории только редакцию наших воспоминаний, служащую практическим целям и произведенную с помощью разного рода технических искусственных приемов. Интуитивно-созерцательные способности, которыми будто бы обладает и которые разворачивает в своих изображениях историк, относятся в таком случае к искусству, и историческое изображение рассматривается как художественное произведение, причем не вдумываются в то, каким же путем художник в свою очередь может достигать таких интуитивных способностей».

Этот тупик современной историографии описан словно бы нашим современником. Но он имеет выход. «Однако картезианская постановка вопроса может привести и к другим результатам и действительно приводит к ним, как только отвергается застывшее понятие мыслящей субстанции или нормоустанавливающего сознания, и Я постигается как монада, которая посредством бессознательного или своего тождества с тотальным сознанием соучаствует в общем содержании действительного и виртуально несет в себе «внешний мир», мир телесный, и мир чужой души, чтобы при известных условиях пережитые индивидуальным сознанием фрагменты целостности соотнести со своим Я как подлинную действительность переживания и опыта и дополнить лежащие в ней одновременно созерцаемые связи логическими средствами, далеко выходящими за пределы осознанного в опыте. Таков путь, которым пошел *Лейбниц* со своей монадологией, путь, который несравненно богаче по своим результатам, чем родственное ему решение той же проблемы при помощи понятия субстанции или Бога у Спинозы».

Это не отрицание каузальности, это иная каузальность. «Несколько по-иному, но по тем же самым мотивам *Мальбранш* мог найти внутренние связи становления посредством каузального принципа не в эмпирических рядообразованиях, но только через участие конечного духа во внутреннем единстве жизни и движении абсолютного духа, а также

совершенно аналогично и познание чужой души, ее содержаний, целей и ценностей он понимал только как «познание в Боге».

Трельч замечает, что «Канту это учение было известно лишь в виде весьма устаревшего учения о предустановленной гармонии, и он отклонил его в силу своей антипатии к метафизике, всегда запутывающейся в антиномиях. Он трактовал его, однако, всегда как вторую альтернативу, существующую наряду с его собственным учением».

И, наконец, мы подходим к основному выводу, как ключу к решению поставленной Трельчем проблемы: «Ключ к решению нашей проблемы представляет не спинозистское тождество мышления и бытия или природы и духа, но существенное и индивидуальное тождество конечных духов с бесконечным духом и именно вследствие этого интуитивное участие в его конкретном содержании и подвижном жизненном единстве» (53).

Но ведь то, что мы определили как интеллигенции, а ранее как нации-общины, находится в «предустановленной гармонии» между собой и человеческим сознанием. Здесь и психологическая инвариантность типов и темпоральная когерентность. Кроме того, человеческий разум имеет прямой выход на «бесконечных духов» интеллигенций посредством репрезентационных органов в *Cogito*, *Sensation* и благодати. *Cogito* и благодать конституированы ранее, а ныне предстоит конституировать, точнее, открыть и назвать лишь орган *Sensation*. После этого историческое сознание уже может не бояться чужих каузальных построений и может конструировать свои собственные, причем не ошупью и тайком, а открыто и прямо.

Что же произойдет, если каузальность будет отвергнута как цель и принцип исторического познания? И чем она может быть заменена?

На эти вопросы ответ уже дан в предыдущем размышлении о методе: вместо узкого понимания каузального процесса следует принять широкое понимание причинности и интриги, разработать понятия событийной матрицы и событийного тела. Другими словами, следует выстроить онтологию истории и выстроить ее на монадической концепции события и бытия.

Современная семиотика и лингвистика рассматриваются как научная основа синхронистской парадигмы (читай – антидиахронистской парадигмы). Но именно эти науки произвели в XX столетии решающий переворот в пользу историзма. Они подвели естественнонаучную причинность историографии к ее «последнему вопросу», «последнему рубежу». Заставив помыслить историю как текст и только текст, фактически спроецировав историю на текст, они, во-первых, заставили текст жить по законам истории, по законам события, по законам монады, а не рационализированной матрицы, схемы, позитивистской каузальности; во-вторых, заострив до предела вопрос о реальности/ирреальности истории через принципиальное рассмотрение истории в тексте так, *как будто* реальной истории не было, они вызвали мощную ответную реакцию не только в среде профессиональных историков (история была! история есть!), но и профессиональных метаисториков, разработавших концепцию *Sensation* (от «нарративной субстанции» к *Sensation*), как изначального, онтологического «прямого контакта с прошлым», усмотрения сущности прошлого.

ПЕРЕКОСЫ «ПРОЦЕССУАЛЬНОСТИ» И «КОНТЕКСТУАЛЬНОСТИ»

Помощь историографии оказала и этнография. Проникая в далекие культурные и ментальные контексты племенных обществ Америки, Африки, Азии, Австралии не на основе в принципе плохо верифицируемой реконструкции прошлого, а на основе полевых исследований, опыта жизни в таких обществах, этнография XIX-XX веков создала не только великолепную фактологическую базу, не только замечательные научные и описательные теории, способствующие пониманию многих аспектов прошлого, но и отработала хорошую методологию воссоздания контекста, как мы помним, одного из трех китов историзма.

Повторим, что этнография является преимущественно исторической наукой, то есть наукой, в которой преобладают интенции исторического сознания. Но как быть с тем, что ее продукция – не история, или история – но не «несобытийная»? А вот это неверно. Любое описание, любая картина является событием, только здесь речь идет либо об очень медленно текущих событиях, либо о микрособытиях, либо о мифособытиях. А. Про настаивает на том, что «не может быть исторической картины без темпоральности: самой минимальной интригой картины является переход от прошлого к настоящему» (54). Жизнь выражает себя в событии и, поскольку этнограф, культурантрополог описывает жизнь, то он описывает ее через событие. Событие это может не иметь макроуровня, то есть не отражаться на жизни, не вызывать процессов и следствий, изменяющих условия жизни, но с точки зрения самих описываемых этнографом людей эти события «процессуальны», значимы, «событийны». Этнография фактически породила даже такое модное в последние десятилетия явление как «история повседневности», история с точки зрения микроструктуры жизни, в которой одна единственная человеческая судьба может иметь значение, может быть интересна.

Но зачем нужна такая история? Видимо нужна. И возможно по многим причинам. Одной из них является совершенствование способности к воссозданию контекста, то есть локального пространственно-временного континуума истории, события как «контекста», события «вширь», «поперек», а не «вглубь», не в продольном разрезе по оси времен.

И действительно, до этого мы заостряли внимание на «продольном» аспекте события по «оси времени», но есть ведь и «поперечный», тем более, что второй предшествует первому, как усмотрение поперечного среза эпохи в Sensation предшествует реконструкциям «различия», «контекста» и «процесса».

Историзм XIX века в историографии, как и родственный ему эволюционизм XIX века в этнографии не мог не вызвать консервативной реакции не только со стороны естественнонаучного рационализма, но и изнутри. Все-таки «процесс» здесь подавил «контекст» и вызвал явление «историзирующей истории», политизирующей истории, зачастую незаметно для себя подменявшей историческое исследование и стремление к истине апологетикой современного государства и современной политики. Сам Ранке не избежал упреков в апологетизации прусского государства.

Поэтому закономерными ответами на «процессуализм» истористов стали призывы к созданию «тотальной истории» со стороны основателей школы «Анналов» и, еще раньше, яростные нападки на истористов со стороны социологов. В этнологии же эволюционизм был атакован диффузионизмом и функционализмом. Эти нападки были тем яростней, чем менее адекватной была их критика. Методологическая парадигма осталась прежней, и лишь важные акценты в ней сменились: «контекст» был уравнен в правах с «процессом» и, конечно же, здесь не обошлось без перегибов. Особенно серьезный «перегиб» произошел в последние десятилетия XX века вместе с «лингвистическим поворотом» и «постмодернистским вызовом». Кажется, в семидесятых-восемидесятые годы XX века маятник отклонился в сторону «контекста» настолько далеко, насколько это возможно и в девяностые годы начинается движение в обратную сторону. Но только сейчас это движение, кажется, приобретает заметную скорость.

Впереди – возрождение «процессуальных» теорий, одну из которых я хочу развить в этой книге. Правда, в ходе постмодернистской «переоценки ценностей» пострадал и сам контекст, «раскрошившийся» и «замутнившийся» в микроисториях, истории ментальностей и обыденности, но его замутнение является лишь предвестием появления новых интегристских теорий, даже не столько «процессуальных» или «контекстуальных», сколько «континуальных», имея в виду здесь четырехмерный пространственно-временной континуум, структурированный темпорально.

Именно идея Прогресса и политическая ангажированность историзма XIX столетия стали объектами критики в рамках самой парадигматики исторического сознания. Эта критика была позитивной и успешной. Успешной стала и контекстуализация истории, а

преимущественно «контекстуальная» этнография стала авторитетной отраслью знания и одной из манифестаций исторического сознания в его контекстуальном аспекте.

А что же историзм – историзм, не как историография, а как метаистория и спекулятивная философия истории, самой значимой из которых было гегельянство?

Хотя гегельянство было отвергнуто еще в середине XIX столетия и не в последнюю очередь усилиями школы Ранке (историзм против историцизма), но конец XIX века и первая половина XX вновь возродили моду на историцистские, в частности, гегельянские, спекуляции. Наш основной проводник по проблематике историзма, Эрнст Трельч, вполне может быть отнесен к религиозному неогегельянству, независимо от того, осознавала ли себя какая-то группа людей принадлежащей к такой школе или нет.

Уже говорилось о том, что историософия XX века заняла скорее союзническую по отношению к естествознанию и его мировоззрению позицию. Действительно, усилия неогегельянцев концентрировались прежде всего на обосновании новых способов каузального объяснения, новых схем причинности в «процессуальной истории». Б. Кроче во главу угла поставил «практику» и сформулированный Вико принцип «*verum-factum*» («истинное-сделанное»), Р.Дж. Коллингвуд же последовательно проводил идею об истории как истории мысли. Еще один философский авторитет того времени Р. Арон сосредоточил свои интеллектуальные усилия на адаптации каузальности к неопределенности события и свободе человека. По его собственным словам «создавать ирреальные сценарии развития событий – «единственный способ» избежать ретроспективной иллюзии фатальной предопределенности» (55).

Коллингвуд был хорошим археологом и потому его естественнонаучная ориентация не только понятна, но и законна. В археологии его идея конструктивна и плодотворна, ведь требование продумывать мысли создателей культурных артефактов в процессе раскопок – значит требовать широкой историографической и антропологической эрудиции археолога.

Кроче был хорошим политиком, эффективной «совестью нации» в фашистской Италии и потому его принцип стал мощным критическим инструментом для политически ангажированной истории. Это было ангажированность оппозиционера, а не апологета и потому его политизированная история была эффективна и в общем адекватна.

Философская высокая позиция была избрана ими как естественно-учительская, способная повлиять на научную практику и научную мысль. Можно сказать, что они возвысились до этой позиции в силу своего интеллекта и интуиции значимости собственной позиции в кризисной ситуации века.

А каковы исторические судьбы марксизма в истмате и в марксистской историографии? А судьбы социально-экономических учений в исторической науке?

Этнографизация истории в XX веке усилила ее гуманитарную, собственно историографическую составляющую. Социологизация истории, начало которой положили еще Вольтер и Монтескье, но утвердил в XIX веке марксизм и позитивизм, усилила ее обществоведческую, собственно «естественнонаучную» составляющую. Крушение социалистских государств нанесло болезненный удар по социально-экономическим концепциям исторической науки, породило волну новых спекуляций и сведений счетов в сообществе историков. Но факт остается фактом – социально-экономические процессы и системы составляют неотъемлемую часть исторического знания, без понимания которых историография, видимо, будет обречена на приблизительность своих обобщений, путаницу и произвол в объяснении причин многих важных событий.

Крушение марксистской и, например, лабруссовой парадигмы стало само по себе закономерным и плодотворным итогом развития историографии и исторической науки в их противоречиях и взаимодополнениях. И дело тут, конечно, не в крушении соцлагеря, каковое лишь сделало очевидным для всех то, что было осмыслено и понято историками и философами в пятидесятые-семидесятые годы XX столетия а, именно, то, что жесткие каузальные иерархии, построенные на основании моделей «базиса и надстройки»,

«производительных сил и производственных отношений», «экономики, общества и политики», наконец, формационной схемы, имеют неплохой объяснительный потенциал в лучшем случае лишь в диапазоне будущего развития в пределах 30-50 лет, а дальше как-то обескураживающе выворачивают наизнанку все выстроенные на их основе выводы.

Неудача в социально-экономических прогнозах заставила историков пересмотреть отношение к экономическим и социальным закономерностям как к фундирующим, основополагающим и разглядеть под ними еще более фундаментальное основание в культуре. Это открытие было подобно открытию вероятностной физики микромира под механической физикой Ньютона. Культура как базис, но не базис-фундамент, а базис-арматура, пронизывающая своими тонкими нитями все здание человеческого общежития – вот та идея, которая принадлежит XIX веку, но стала чрезвычайно востребованной в XX веке и победила идею социально-экономической детерминации во второй половине XX века, – хотя тот же Кроче громил экономический детерминизм еще на рубеже XIX-XX веков. И не он один.

Но культура базируется на ментальных, психологических, психо-семиотических сущностях, имеющих более адекватное описание в гуманитарных науках, а не в общественных. Она коренится в методологии гуманитарных наук, вырастающих из исторического сознания, а не из естественнонаучного инструментария, приспособленного к изучению психологии, общества и экономики.

Таким образом, великие претензии социологии, экономики и психологии второй половины XIX века, построенные на естественнонаучной парадигме, претензии на построение адекватных моделей, объяснительных и практических, способных переустроить общество и управлять историей, оказались опровергнуты самой жизнью. Но попытка построить новое общество и отменить историю оказалась эффективной мобилизацией всех интеллектуальных, творческих и психических сил, эффективной не в смысле реализации поставленных целей, а в смысле саморазоблачения доктрины базисности экономики и структуры экономических общественных отношений.

По сути это был опыт, великий опыт (исторический эксперимент), целью которого стало решение вопроса о том, что лежит в основе бытия, что лежит глубже к основам бытия: культура (язык, этнические, религиозные нормы, обычаи) или экономические и социальные структуры, редуцированные из экономических первичных потребностей. Ответ был получен – культура, а значит и сам человек в его душевно-духовной тотальности оказался не только сложнее, но и первичнее, базиснее «человека экономического». Не практика как таковая, а жизнь в ее полноте и символическая деятельность в культуре оказались носителями критериев значимости в истории.

Но, может быть, неудача социально-экономического фундирования не есть еще удача культурного (ментального, символическо-семиотического) фундирования? Да и дело, возможно, не в том, что социально-экономическое измерение неглубоко, а в том, что их теоретические представители оказались неадекватны? Усовершенствовав марксизм, дюркгеймову теорию, и т.д. быть может мы получили бы адекватную теорию «базиса и надстройки»?

Полагаю, что нет. Противостояние того же марксизма и западной культуры происходило не только как противостояние некоего парадигмального вопроса, сформулированного в марксизме и ищущего ответа в пассивной среде «загнивающей» западной культуры. Это противостояние было прежде всего противостоянием полнотной парадигматики общества, неизбежно консервативной, неизбежно консенсусной, неизбежно отцентрированной на символическом поле основных парадигм, не только взаимодействующих между собой, но и противостоящих друг другу с тем самым вопросом-утверждением о первичности и первоосновности культурно-символического или социально-экономического измерения. Это было противостояние культуры с одним из ее субъектов. Вопрос стоял не о том, что важнее, культура или ее субъект – общество, а о том, что в центре: ее естественный ментальный и символический

центр или же социально-экономическая причинность с ее центром в форме, например, капитала, нацеленного на собственный рост и экспансию.

Неудача социально-экономического обоснования и социального конструирования вскрыла естественные механизмы смыслообразования и причинности в культурах, попавших в поле действия марксистских и просто социалистических экспериментов. Прививка марксизма и социал-демократии в Западной Европе оказалась, правда, более эффективна, чем опыт тяжелой болезни в России, Китае и Восточной Европе, но ответ был получен в обоих случаях. Только в Западной Европе это был прежде всего интеллектуальный спор, а в России и в Восточной Европе – «практика». Ответов на самом деле очень много: ведь каждая из советских «кампаний» была вопросом-ответом – индустриализация, коллективизация, «культурная революция», десталинизация, Целина, Перестройка и каждая из ограниченно-социалистических реформ в странах Западной Европы после победы на выборах соцпартий была таким же вопросом-ответом.

Поэтому говорить о том, что вопрос о модели социально-экономического фундирования все еще остается открытым в силу оставшихся подвопросов – значит недооценивать того факта, что экспериментов на самом деле было много и что проводились они не чужаками-учеными, а элитами и партиями, кровно заинтересованными в успехе своей политики. Многократно подтвержденный неуспех здесь, хоть и не абсолютное, но чрезвычайно авторитетное доказательство объективной невозможности успеха всей доктрины социально-экономического фундирования истории и общества.

А успешная модель шведского социализма? Но шведский социализм – результат не идеи, не концепции, а очень долгой притирки и очень сложного консенсуса. Он неустойчив и он основан на специфике шведской культуры, именно культуры, а не универсалий социологических и экономических законов.

Что же дал этот опыт? Что он дал историческому сознанию?

Он позволил увидеть мир ментальный, символический, семиотический как основной объект своего интереса. Увидеть сквозь решетку социально-экономической детерминации. Он дал возможность разглядеть двухуровневую структуру исторической интеллигенции, в которой на поверхностном уровне усматриваются атомарные структуры людей-ролей и людей-функций, каузальных законов и обретших тело абстракций, а на уровне под-лежащем, сущностном, мы видим совсем иные структуры и тела, родственные невидимой структуре психического и религиозного миров.

Но является ли понятие «культуры» удачным для определения этого сущностного мира? Ведь что есть «культура», для чего изначально понадобилось это понятие? Культура – это прежде всего «не-природа», то есть то, что было создано в истории. Наверно можно сказать, что культура – это кумулятивный аспект исторического. Это то, что остается в настоящем от прошлого и может быть дальше транслировано в будущее. Гипотеза о культуре базируется на вере человека в осмысленное, значимое течение истории (отсюда одна из интенций идеи прогресса) и получает поддержку из опыта истории и жизни, в наблюдениях над эволюциями самого разного рода и сравнении человека цивилизованного с «диким», с животным, с безумным, с не-разумным и т.д.

Иначе говоря, следует рассматривать тетраду ключевых идей Нового времени, имеющих прямое отношение к историческому сознанию: развития, прогресса, эволюции и культуры. Идея развития подчеркивает онтологическую сущность истории как таковой, идея прогресса подчеркивает принцип процесса, идеологизирует и *мистифицирует* его; идея эволюции подчеркивает принцип различий, конкретизируя и логицизируя его; идея культуры подчеркивает принцип контекста в его сущностном ядре и в его тотальности.

Отсюда проясняется, почему в XX века понятие культуры стало в самый центр гуманитарного знания. Причина все та же – общая тенденция мысли в XX веке, направленная на исправление процессуального перекоса, на контекстуализацию истории, то есть логика развития исторической интеллигенции как таковой и логика

самоутверждения в борьбе с попытками каузализировать историю и общество, предпринятыми в рамках социологии и экономических наук.

В ходе этой борьбы и культурология начинает складываться как наука, но, видимо, ее будущее будет не лучше ее настоящего и, скорее всего, в XXI веке культурология будет поглощена антропологией. Впрочем, вопрос требует дополнительного размышления. Все же предоставляется обоснованным, что культурология нашего времени является скорее вторичным продуктом интеллектуальной борьбы XX века, а не живой метанаукой, способной опереться на базовые аспекты человеческого сознания и синтезировать в себе исторические, лингвистические, психологические и социальные науки.

Что можно сказать о психологии и ее роли в интеллектуальных процессах конца XIX и XX веков?

До середины XIX столетия психология как наука о душе существовала в рамках философской антропологии, а с середины XIX столетия и как наука позитивистской ориентации. В начале XX века Гуссерль решительно выступил против естественнонаучного психологизма, но его предложение создать подлинную феноменальную психологию было нацелено на «рефилософизацию» психологии, возвращение ее в лоно философского знания. Предложение Гуссерля было услышано и реализовано. Действительно, феноменология стала философской психологией XX века и в качестве таковой получила развитие в экзистенциализме.

Но параллельно развивался и другой процесс, вырастающий из успехов психиатрии и в лице Фрейда получивший основоположника. Здесь, казалось бы, естествознание сполна отыграло захваченные у него позиции и восстановило свой авторитет. Фрейдовские редукции из подсознания получили признание и широчайший резонанс. Психоанализ не столько открыл, сколько создал подсознание, стал хорошей практикой внушения и самовнушения, основанной на популярных мифах и эксплуатации сексуального голода слишком рационализированного и этизированного человека.

Более глубоким было учение Юнга, который, в отличие от Фрейда, избрал путь не мифотворчества, а интерпретации мифа, то есть отказался от создания рационалистических квазимифов и с тем большей настойчивостью попытался заглянуть в душу глазами традиционных психологических наук, например, алхимии (алхимия, по Юнгу, – это «чистая психология»). В творчество Юнга влились и этнопсихологические идеи Леви-Брюля, позволив сформулировать учение о «коллективном бессознательном» и, тем самым, протянуть нить от психологии к религии, как к психическому феномену, принадлежавшему не индивидуальному (на чем заикнулся и упорствовал Фрейд), а коллективному бессознательному. В «коллективном бессознательном» жили некие феномены, соприродные индивидууму, его личности, его воле, активные, субъектные, нуминозные. Это «архетипы» – еще одна фундаментальная идея Юнга и еще один шаг к изучению религиозных феноменов.

Таким образом, если Гуссерль восстановил роль и значение философской антропологии и психологии, Фрейд утвердился в роли основоположника «естественнонаучной» психологии (по крайней мере ее самой влиятельной в XX веке теории и практики), то Юнг создал эффективный синтез религиозной и философской психологии на базе современного естествознания. По сути дела, Юнг вышел за пределы психологии и положил начало новому пониманию религии и именно это значение Юнга еще совершенно не оценено нашими современниками.

Идеи Юнга, полагаю, ждут усвоения в XXI веке прежде всего историческим и религиозным сознанием. Они помогут, во-первых, по новому структурировать тот базисный мир живой культуры, мир ментальностей, который стал объектом пристального внимания исторического сознания во второй половине XX века, но все еще неправильно структурирован, как всего лишь intersubъективный мир отделенных друг от друга людей, а не вместе с тем и мир «коллективных форм разума»; во-вторых, историзировать чисто религиозные содержания и, тем самым, лучше разобраться в них, отделив то, что

принадлежит Абсолюту от того, что принадлежит Богу Живому, дать новые интерпретации религиозных догматов, разрешить значительную часть «неразрешимых противоречий» веры, угнетающих мыслящего человека с XVI-XVII столетий.

ЭСТЕТИКА И ИСТОРИЯ

Теперь нам, видимо, надо вспомнить и об эстетике – родной сестре исторического сознания. Обе формы родились из мифа (из мифического сознания). Обе формы сознания субстанционально едины, но разделены отнесением к разным целевым функциям, каждая из которых по-своему структурирует деятельность той и другой.

Историческое сознание нацелено на восстановление событийного четырехмерья «так как оно происходило на самом деле» и его интересует прежде всего истина «было». Эстетическое сознание нацелено на мимезис, на восстановление изначальной мифической значимости, самооценности изображения как такового, в его отнесенности к человеку, его внутренним запросам, его вопросам, его поискам и переживаниям.

В центре поисков исторического сознания стоит событие как таковое в его собственной значимости и структуропорождающей способности. В центре поисков эстетического сознания стоит бытие в его значимости для человека, но не абстрактного эго-человека философии, а конкретного человека в его переживании-выражении-понимании, т.е. «человека исторического», человека экзистенциального, человека, спроецированного на бытие и событие, человека, отнесенного к вечным ценностям мифологии.

Можно сказать, что эстетическое сознание осталось сознанием мифологическим по своей целевой установке на «ценность вечной красоты», но приобрело и свойства исторического сознания в своей точке опоры, в отталкивании от реальности события, от реальности происходившего когда-то и где-то, не обязательно в мире тел, а, например, и чаще всего, в ментальном мире и уж точно – в личности самого художника, манифестируемой посредством искусства. Эстетическое сознание помогает человеку раствориться в мифе, но раствориться не полностью, не целиком, а только в своей чувственной и интуитивно-чувственной (религиозной) сфере, в то же самое время рассудочно оставаясь в мире, а сенсорно – в историческом бытии.

Поэтому искусство можно считать, во-первых, промежуточной, буферной областью между материнским (мифическим) и дочерним историческим сознанием, во-вторых, связующей областью между религиозным и историческим сознанием, через которую религиозное сознание оказывает мощное воздействие на сознание историческое. Искусство помогает ощутить божество здесь, рядом, возле, актуально, формируя чарующей красоты образы и манящие, живые ценности. Через отнесение к божественному история наполняется и нравственным содержанием, ведь абсолютная и убедительная Красота ведет за руку абсолютное и убедительное Добро.

Исходя из этого, можно ли определить значение искусства и эстетического сознания в борьбе и свершениях XX века?

Искусство XX столетия находилось под преобладающим влиянием авангардистских (в широком смысле), а затем и постмодернистских настроений, обладающих общностью единого процесса, процесса дисгармонизации жизнечувственного аспекта бытия, его бунта, его протеста, манифестации его разрушительной способности, направленной против узких рамок «человека рационального» и его естественнонаучной парадигмы.

Религиозное сознание, спокойно оппозиционировавшее «идеям века» в собственной, теологической плоскости, через искусство же прорывалось мощными контратаками, разрушая жизнечувственные подсистемы «человека рационального». Областью его манифестации, было, например, художественное творчество. В свою очередь, историческое сознание наращивало потенциал реалистического искусства как искусства о реальном человеке и его бытии, что особенно зримо проявилось в искусстве кино, давшим

небывалые новые возможности для манифестации реализма. Мифологическое сознание мощно проявилось в мифотворческом искусстве, не только в символизме, но и реализме. Преимущественной областью его манифестаций стала литература. Наконец, эстетическое сознание, то есть имманентное искусству сознание, проявилось особенно мощно в музыке, от музыкальных произведений классического жанра до рока. Здесь проявилась мощная терапевтическая и облагораживающая сила искусства, способного создать собственную мировоззренческую парадигму, которая придает общее значение жизни «здесь и сейчас», создает чувство ее неповторимости, значимости и ценности, позиционирует эпоху в истории эпох.

Дух эпохи – это прежде всего ее жизнечувствование. Мы «помним» прежде всего дух двадцатых, дух тридцатых, дух сороковых, дух пятидесятых, дух шестидесятых годов... В двадцатых это «новая разумность» и «зрелость» тяжелого похмелья после мировой войны и революций; в тридцатых это энергичный пульс жизни, ненависть, цинизм и размежевание в преддверии новой великой войны; в сороковых война и разруха, прежде всего в умах и душах, чувство горькой победы и страха с примешанными к ним чувствами новой надежды, новой ценности цивилизации, обретенного опыта непростения, осторожности и мужества; в пятидесятых – новое цветение идеалов, новый оптимизм и новая уверенность в своих силах; в шестидесятых – прекрасные новые цветы жизни в тумане наркотических грез, коммун и энергия рока... Великие произведения искусства вмещали в себя дух своих десятилетий, средние – отражали его. Великие произведения осмысливали дух предыдущих десятилетий, средние – давали ему «современную» интерпретацию. Великие произведения искусства сами становились протяженными во времени телами-монадами, средние были чаще всего похожи на поперечные срезы своего времени в зеркале *contemporary*.

Поэтому, как ни странно, средние произведения искусства являются более удобным сырьем для истории ментальностей, так как более очевидно и точно отражают убеждения и заблуждения своего времени, и меньше «сопричастны вечности». Конечно, это преимущество не является универсальным, скорее оно является «оправданием» искусства как такового, в его цельности, в его «всем», ведь великие произведения и здесь являются лишь исключением, а не правилом, редким исключением и, конечно же, великое творчество, хоть и занимает в умах следующих поколений преобладающее место, но в умах современников современное им великое искусство уступает влиянию массовой «серости». Любая эпоха осмысливает себя прежде всего посредством «средних произведений» искусства, и в этом основное значение этих произведений.

То, что верно для искусства, верно и для историографии. Дильтей, недостаточно оцененный в XX веке, видимо, в XXI веке будет оценен и «продолжен», не только интерпретирован, а именно продолжен и репрезентирован в духе его учения, в онтологии его мысли. Хейзинга, по моему, близкий по духу Дильтею и столь же крупный, как и сам Дильтей, историк и психолог в историографии (но не метаисторик, как Дильтей, не универсальный гений), тоже был признан, но, видимо, еще не прочувствован во всей полноте его творчества, искусства историка, оживляющего прошлое.

Для меня его «Осень Средневековья» стала открытием XV столетия. С тех пор век XX-й я частично вижу через призму века XV-го, как бледное отражение в его аллегорике, но, конечно, не его интеллекта. Аллегоризм XV столетия имеет своим бледным отражением авангардизм и модернизм XX века. Сравните творчество Яна Ван Эйка, братьев Лимбурггов и Боттичелли с творчеством Кандинского, Шагала и Пикассо. Смысловая, семиологическая насыщенность сопоставима, но общее сравнение не в пользу художников XX столетия. И дело здесь не в мере таланта, а в том, что первые были манифестаторами и, частично, вульгаризаторами великой религиозно-метафизической традиции Средневековья, а вторые были оппозиционерами иссушающей традиции естествознания и, частично, «восстановителями» мифологической и религиозной

традиции того же Средневековья, но черпая из грез собственного бессознательного, а не из анналов великой традиции и «коллективного бессознательного».

Одним из младших современников Дильтея был другой замечательный историк и методолог истории – Кроче, принесший в историографию не только свой оригинальный талант, но и буйный неаполитанский характер, несравненный по своей последовательности и глубине итальянский практицизм, структурирующий итальянскую душу и конструирующий итальянский социум, свою необычную судьбу и свою консервативно-либеральную, антифашистскую миссию.

Кроче развил мысль о том, что историческое сознание является конкретизацией искусства как формы познавательной активности человеческого разума, познающего, во-первых, интуитивно, во-вторых, индивидуальные сущности, в-третьих, в глубине и собственной значимости этих сущностей, в-четвертых, в повествовании и только повествовании, в-пятых, на основе вероятностной, а не жестко каузальной логики.

Он отверг как схематизм и номотетизм Маркса (и самого Маркса как значительного мыслителя), так и дедукции Гегеля вместе с претензией его философии на постижение и объяснение истории в понятийной системе, так и мифологизм Вико. Он отверг все, что выходило за рамки его эстетизма, его метода постижения истории в качестве эстетического феномена. Потому для него не существует целой истории, ведь история как целое находится в движении, в процессе и сам историк находится в потоке текущего бытия.

Историческая эпоха должна совершиться, закончиться, сложиться, стать неким завершенным произведением искусства – тогда историк может браться за дело, представляя более или менее качественную репродукцию этого естественного произведения.

Что же здесь дополняет историзм Ранке и Дильтея?

Дильтей обладал мастерством оживления и ментальной репрезентации прошлого, но метод его был лишь чем-то вспомогательным, предуготовляющим к работе историка, организующим его зрение, но не ведущим методом самой работы историка. Кроче кое-что добавил и в результате прояснил вопрос о том, как, каким образом должна осуществляться настройка сознания историка на проникновение в прошлое, от каких стереотипов это сознание должно освободиться и на какую волну настроиться. Иначе говоря, метод Дильтея формировал историка в его отношении к своему предмету, ориентировал его в историческом знании, а метод Кроче готовил историка к работе, к тому, чтобы начать правильное историописание.

До Кроче искусство не было общепризнано как форма познавательной активности человека и в ходу было кантово определение искусства как «незаинтересованного удовольствия» от общения с прекрасным. После Кроче утвердилась мысль, что искусство в историографии – это способность историка посредством вчувствования приблизиться к смыслам и ценностям прошлого, к красоте прошлого, вплоть до прямого чувственного контакта с этой красотой, содержащей в себе смыслы, ценности, образы и событийные формы.

То, что Хейзинга назвал «прямым контактом с прошлым», Кроче усмотрел в созерцании прошлого как произведения искусства (здесь он близок к Шопенгауэру и Буркхарду) посредством интуиции, которая, по Кроче, являлась одновременно и ощущением.

Кроче полагает ощущение неким гетерогенным образованием, неточно обозначающим форму и силу человеческого духа. Кроче определяет, что «везде, где бы мы ни встретили понятие ощущения, при первом же прикосновении оно рассеивается, как туман. Значит, эффективно действует лишь духовное, проявляясь то как теоретическое, то как практическое, оно то эстетично, то логично. Все остальное – это миф, источник которого теперь уже ясен» (56).

Это характерно для историков – отрицать элементарный характер ключевого для исторической репрезентации понятия, будь то «переживание» или «ощущение» и утверждать его сложный, духовный характер. Духовность «ощущения», смысловая насыщенность «ощущения» для исторически мыслящего теоретика ли, практика ли, является очевидной. Это интуитивно очевидный факт. Чего не скажешь о «физиках», будь то в психологии, философии или в социальной антропологии.

Учение о Sensation как прямом контакте с прошлым, имеющим настроенческое, чувственное ядро, но одновременно сенсорную и интуитивную периферии, имеет свою собственную историю в учениях и творчестве Вико и Шефтсбери, Дидро и Баумгартена, Гете, Шопенгауэра, Буркхарда, Дильтея, Кроче, Хейзинги и далее, через XX век, в учениях Х. Уайта и Анкерсмита. Sensation – это методологический ключ не только к историографии, но и к эстетике, подобный Cogito в философии, благодати в религии, эксперименту в естествознании и субстанции в метафизике (впрочем, что является ключом метафизического умозрения – вопрос отдельный и для меня не вполне проясненный).

ИЕРАРХИЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЙ

Развитие человеческого сознания, предвечных и исторических интеллигенций (самоосмысливающих практик) общечеловеческого сознания в истории представляется мне двунаправленным процессом. Сверху это нисхождение некоей благодати, идущей от «коллективного бессознательного». На самом деле не «коллективного» и не «бессознательного», а «единого» и «осознанного», то есть идущего от общинного сознания, общинной сверхличности. Но то, что Юнг определил как «коллективное бессознательное» вмещает в себя смысловую структуру этого «единого» и потому используется мною в качестве неверного терминологически, но насыщенного адекватными смыслами понятия.

Итак, из «коллективного бессознательного» исходят четыре начальные интеллигенции, а именно вера, гнозис, метафизика и миф. Это дарованная человеку начальная мудрость, не имеющая прописки в его разуме, а дающая ему ответы просто в силу некоего ритуального действия (молитвы, ритуала, настройки, мысленного повторения неких формул, сосредоточения на неких образах). Эти интеллигенции однако находят отклик в определенных психических функциях сознания, а, именно, вера – в чувстве и интуиции (чувственно-интуитивном), гнозис – в интуиции и мышлении (интуитивно-рассудочном), метафизика – в мышлении и ощущении (рассудочно-сенсорном), миф – в ощущении и чувстве (сенсорно-чувственном). Понятие чувства, интуиции, мышления и ощущения и их связи здесь приписаны к тому, что вкладывалось в них К.Г. Юнгом.

Таким образом, сакральное сознание в вере, гнозисе, метафизике и мифе не только находит «прописку» в душе человека, но и производит ее реструктуризацию, а точнее, возвышает над ней надстройку духа: над «элементарным миром» психических функций, над чувством, интуицией, мышлением и ощущением надстраиваются «обмирщенные» ментальные интеллигенции чувственно-интуитивные (нравственность), интуитивно-мыслительные (этика), мыслительно-сенсорные (логика) и сенсорно-чувственные (эстетика).

Ясно, что понятие «гнозиса» и особенно «метафизика» здесь используются в преобразованном виде. Ведь, насколько я знаю, эти понятия появились лишь в I тысячелетии до н.э., но стоящие за ними сущности имеют несравнимо более древнее происхождение. Поэтому не следует путать метафизические системы с метафизикой как сущностью, как фундаментальным актом центровки сознания и обращения его к сакральному. Именно второе значение следует принимать во внимание прежде всего, как фундирующее и то значение, которое имеет исторический приоритет имени «метафизического» или «гностического».

«Обмирщенные» в человеческой душе интеллигенции, однако, в силу своей неполноценности вынуждены начать собственное восхождение как восхождение духа в разум. В истории из «обмирщенного» чувственно-интуитивного синтеза (нравственности) и с помощью сакральной веры появляется и развивается религия, из «обмирщенного» интуитивно-мыслительного синтеза (этики) и с помощью сакрального гнозиса появляется и развивается философия, из «обмирщенного» мыслительно-сенсорного синтеза (логики) и с помощью сакральной метафизики появляются и развиваются науки (естествознание), из «обмирщенного» сенсорно-чувственного синтеза (эстетики) и с помощью сакрального мифа появляется и растет история.

История человеческого сознания – это история восхождения, развития человеческого духа в религии, морали, философии, этике, науках, метанаучных системах, истории и искусстве на базе не развивающихся, а манифестируемых через откровение сакральных интеллигенций веры, гнозиса, метафизики и мифа, которые также образуют системы, но не экзотерические, а эзотерические, манифестируемые не в понятиях, аллегориях, метафорах и в обычных («обмирщенных») символах, а в символах священных (в Symbolum).

Существует еще один, четвертый уровень, трансцендентный духу, разуму и душе. Это уровень того «коллективного бессознательного» или «транстелесного сознательного», «общинно-сознательного», из которого исходят сакральные интеллигенции веры, гнозиса, метафизики и мифа. Это Эон (от него – вера), Логос (от него – гнозис), Нус (от него – метафизика) и Эрос (от него – миф).

Можно предположить, что развитие религии из веры происходит посредством нового синтеза, синтеза чувственно-интуитивного «базиса» и интуитивно-рассудочной «надстройки»; развитие философии из гнозиса происходит посредством синтеза интуитивно-рассудочного «базиса» и рассудочно-сенсорной «надстройки»; развитие науки происходит посредством синтеза рассудочно-сенсорного «базиса» и сенсорно-чувственной «надстройки»; развитие историографии происходит посредством синтеза сенсорно-чувственного «базиса» и «чувственно-интуитивной» надстройки. Таким образом в развитой религии содержится собственно религиозное ядро и эго-центрированная, философская оболочка; в развитой философии содержится собственно философское, эго-центрированное ядро и метанаучная оболочка; в развитой науке содержится собственно метафизическое ядро и историологическая, событие-центрированная оболочка; в развитой историографии содержится собственно историографическое ядро и религиозная, психе-центрированная оболочка.

Но еще более значимо другое предположение: структура общинного, трансцендентного разума подобна структуре человеческой души (правильнее сказать, что индивидуальная душа подобна общинной, но здесь и сейчас это не важно), хотя подобие это неполное. Эон представляет собой не подобие чувству, а подобие чувственно-интуитивному синтезу; Логос представляет собой не подобие человеческой интуиции, а подобие интуитивно-мыслительному синтезу; Нус представляет собой не подобие человеческому мышлению, а подобие мыслительно-сенсорному синтезу; Эрос представляет собой не подобие ощущению, а подобие сенсорно-чувственному синтезу в человеческом духе. Собственное же бытие общинного разума в истории – это синтезы (божественные иерофании) Эона и Логоса, Логоса и Нуса, Нуса и Эроса, Эроса и Эона и эти синтезы-иерофании манифестируются в откровениях второго уровня, участвующих в создании «обмирщенных» структур религии, философии, науки и истории. Творение человека в истории – это создание его сознания «по образу» и затем медленное выращивание его интеллигенций «по подобию». Собственно, в Книге Бытия так и определено.

Теперь мы можем помыслить четыре уровня духовной реальности истории. Высший уровень божественного сознания и божественных интеллигенций, – в имманентистской и натурализованной интерпретации, позволяющей не только «мыслить», но и

конструировать, это уровень общинного, транстелесного, который, «пребывая в вечности», манифестирует себя в сакральных интеллигенциях человеческого сознания (второй уровень). Второй, сакральный, в свою очередь, творит формы, но не непосредственно, а через субъектов нижнего, ментального (четвертого) уровня, из которого исторически вырастают зрелые интеллигенции, подобные божественным и сакральным, но, в отличие от божественных, обладающие «зримостью», реальностью, точнее, реализованностью процессов и систем, а, в отличие от интеллигенций нижнего четвертого уровня, обладающие развитым, адекватным по своей структуре эпистемологическим и институциональным базисом, иначе говоря, признаком «взрослости» и свойством кумулятивности. Нижний, четвертый уровень является уровнем бытия как такового, жизни, обладающей полнотой бытия, ментальной тотальностью, незавершенностью и непроцессуальностью, свободой и спонтанностью, причем, как отдельных проявлений божественного, так и человеческих волей. Но из хаоса «малых форм» нижнего уровня (уровня сознания в его бытии) обязательно вырастает космос «крупных форм» среднего, точнее третьего, уровня.

Итак, верхний уровень «пребывает» в трансцендентной реальности «платоновских идей» как «вечных форм», второй – «формирует», третий «становится», нижний «бытует».

Событие имеет даже не двухуровневый, а трехуровневый статус: уровень ментального бытия, уровень интеллектуального становления и уровень символических форм, постепенно проявляемых в очень крупных событиях – эпохах, эрах, истории как таковой. Природа события в этом смысле гетерогенна, его материя (мир малых форм) не может быть объяснена его становлением, зато его становление может быть объяснено через материю, но при посредстве «божественных» форм и никак иначе.

Основной Догмат христианства может быть частично объяснен предложенной четырехуровневой схемой духовной реальности истории, хотя несомненно и то, что Основной Догмат как емкий и гетерогенный священный символ, не может быть сведен к этой гипотезе. Но, думаю, что есть определенное содержательное, смысловое соответствие между символом Бога-Отца и первым-вторым уровнями, символом Бога-Сына и вторым-третьим уровнями, символом Духа Святого и третьим-четвертым уровнями. Понятно в этой связи и сказанное Христом о том, что за Отца и Сына простится, а за Духа Святого не простится. Ведь нижний, бытийный уровень, является единственным проявлением человеческой свободы во всей ее полноте и именно здесь человек может повлиять на историю, тогда как уровню Сына и Отца по большому счету безразлично, что думает о них человек и, самое главное, как он действует, ибо зло и добро на среднем уровне переплавляются во благо, – если не в благо дел благих, то в благо опыта, и опыта страданий тоже.

После преобразования четырехуровневой «теоретической» иерархии в трехуровневую «прагматическую», назовем верхний уровень уровнем предисторическим и метаисторическим, средний уровень – уровнем интеллектуальной истории и истории интеллигенций, нижний уровень – уровнем бытия-в-истории и уровнем ментальной истории.

Что это за схема и откуда она? Как ее обосновать?

Эта схема (или может быть – «форма» в аристотелевском или хотя бы в кассиреровском смысле) стала результатом осмысления интеллектуальной истории человечества (здесь представлена лишь небольшая и, скажем так, итоговая часть этой работы), но прежде всего результатом хождения по «герменевтическим кругам» в интерпретации библейских мифов о творении и об Едеме. Здесь не следует ожидать «геометрических доказательств», ведь перед вами не наука, а история, у которой собственная логика, логика «нарративной субстанции» и «герменевтического круга», которая, прежде всего «показывает», раскрывает, выращивает доказательство, а затем уже «доказывает», выводит, абстрагирует и конструирует.

В том, что история – «не наука», сейчас согласны между собой не только романтики историографии, но и историки, находящиеся в целом на позитивистских позициях. Так, один из умеренных и умудренных опытом представителей социальной истории считает, что история не сможет встать в один ряд с другими науками по двум причинам: из-за того, что история занимается порядком смысла, а не порядком научных обобщений; из-за того также, что здесь необычайна и необъятна сложность переплетения причин и следствий (57). «История на самом деле не является восхождением от части к целому. Она не строится путем соединения отдельных элементов, называемых фактами, в целях их последующего объяснения, подобно тому как каменщик строит из кирпичей стену. Она не нанизывает объяснения на нитку как жемчуг... Историческая материя никогда не предстает перед ним [историком] в виде вереницы отдельных маленьких камешков; она похожа скорее на тесто, на некую разнородную и изначально смутную материю. Неудивительно, что логикам не удастся найти логическое сочленение в истории причин и следствий в строгом смысле: они пытаются выяснить существование каузальных отношений между вещами, которые не существуют или, по крайней мере, не существуют как индивидуализируемые атомы» (58).

Хорошо, – спросит читатель – история не наука, а историческая антропология – наука или не наука тоже?

Историческая антропология, конституированная разрабатываемой в этой работе парадигмой, вполне удовлетворяет куновским требованиям к «нормальной науке», но ее метафизические основоположения выводят ее за пределы ньютоновской метафизики естествознания.

Об эйнштейновской «поправке» мы не говорим, поскольку эта «поправка», ставшая фактом физики и ее математизированной методологии, *еще* не стала мировоззренческим фактом. Она не захватила область представления в его цельности, в его целостности. Поэтому на мировоззренческом уровне она воспринимается лишь как парадокс. Если же говорить о мировоззренческой и мирозерцательной «формах», то здесь можно констатировать определенную связь только с кризисными, расколотыми формами, кризисность которых вполне созвучна кризисному сознанию эпохи Модернизма, но не сознанию как таковому.

Историческая антропология конституируется не в физическом пространстве, а в четырехмерном пространственно-временном континууме и ее каузальность имеет не естественнонаучные, атомистические и механические признаки, а признаки монадические. В исторической антропологии доказательную силу имеют не атомистически-механические матрицы, индуцированные с помощью экспериментального и сравнительного методов, а интуитивно проявленные духовные формы. Здесь действуют законы инвариантности или подобия форм «бесконечных», больших с формами «конечными», малыми. Можно сказать, что в исторической антропологии, как и в историографии, интуитивное узрение некоей формы и связи форм, инварианта форм, должно предшествовать любой аналитической работе, тогда как в естествознании предполагается, что выстраивание структуры является конечным, заключительным делом.

Узрение формы это не дедуцирование некоей мысли, поскольку здесь частное не выводится из общего, а ищется подобие (инвариант) большого (макрокосмического) с малым (микрокосмическим). Общее здесь не объявляется истинным и первичным, а частное производным. Истинным здесь видится прежде всего само отношение подобия «общего» и «частного», инвариант или «аристотелева форма», которая формирует как «общее», так и «частное», а на самом деле «макрокосмическое» и «микрокосмическое».

Историческая антропология строится на гипотезах, исходя из предположения, что основные инварианты «предустановленной гармонии» макрокосмического (национально-общинного, интеллектуально-общечеловеческого) и микрокосмического (человеческого, индивидуального, точнее, «индивидуального») ею найдены, во-первых, эмпирически (интуитивно-эмпирически), – в структурах темпорально-эпохальной и темпорально-

циклической матриц; во-вторых, герменевтически, – в способности расшифровать ключевые мифы Священной истории; в-третьих, психологически, – в объявлении юнговской типологии личности инвариантом психоструктуры любой из монад, малой или великой; в-четвертых, семиотически, – через принятие идей М. Лотмана о семиотических монадах и законах семиотического смыслопорождения; в-пятых, историологически – через открытие в «исторической ностальгии» некоего фундаментального орудия исторического сознания, способного непосредственно выводить с микрокосмического уровня на макрокосмический и, тем самым, обеспечивать репрезентационную основу любого исторического знания.

МИФ О ФЕНИКСЕ

Теперь вернемся к вопросу о развитии исторического сознания, увязав его со структурой самой истории, интеллектуальной историей человечества или какой-то его части (культуры, цивилизации), конечно, если таковая (структура) обнаружится. Наше предположение о развитии сознания в истории фактически обязывает нас такую структуру найти, ведь включение в интеллектуальную историю неких сакральных субъектов предполагает эффективное управляющее воздействие на историю со стороны этих субъектов, а, возможно, и упорядоченную темпоральную структуру такой истории, более того, простую упорядоченность, основанную на четко квантифицированной матрице времени с обладающими временной (темпоральной) стабильностью квантами.

Другой вопрос, с чего начать, с попытки определить наиболее длинные периоды истории (времена большой длительности), с попытки «вычислить» этот самый квант истории или ухватить одно из средних звеньев цепи?

Начнем с некоей исходной интуиции о существовании пятисотлетней структуры интеллектуальной истории. Возможно, малоубедительной покажется опора на миф о птице Феникс, но следует помнить, что в истории поиски «доказательности» следуют за поисками «показательности». Имеет значение и то, что историческое сознание (и знание) вырастает из мифа и именно в мифе следует искать первые сакральные символы, в которых могут быть «спрятаны» конкретные знания о темпоральной структуре истории. Здесь же и представления о религиозной «оболочке» историографии, то есть методологической ценности теологических спекуляций об истории с их Провидением, Апокалипсисом, грехопадением... Их нельзя отбросить, их следует понять. Историографическая рефлексия должна выстраиваться вокруг герменевтики, мифологической и теологической.

Поэтому миф о Фениксе вполне может дать необходимые подсказки на пути в историю именно как миф, в котором закодирована определенная информация о пятисотлетнем ритме. Обратимся к этому мифу, обработанному в литературных традициях Античности, не «чистому», что может повлечь за собой дополнительные трудности.

«Волшебная птица феникс живет пятьсот лет. Она подобна орлу и имеет великолепную окраску красно-золотых и огненных тонов. Предвидя свой конец, феникс сжигает себя в гнезде, полном ароматических трав, но здесь же из пепла рождается новый феникс. Так выглядит поздняя легенда» (59).

А как выглядит исходная легенда? «В мифологии Гелиополя феникс был покровителем больших временных циклов. Вопрос о сроке жизни феникса занимал таких авторов как Тацит и Плиний. Согласно Плинию, феникс живет Платонов, или «великий год». Платонов год – это время, за которое Солнце, Луна и пять планет возвращаются в изначальное положение. «Полное число времени полного года завершается тогда, когда все восемь кругов, различных по скорости, одновременно придут к своей исходной точке, соотносясь с мерой единообразно бегущего круга...» (Платон, Тимей. 31d). По словам Цицерона, «математики установили «великий год», который наступает тогда, когда

Солнце, Луна и пять планет, после того как все они прошли свои пути, займут то же взаимное расположение. Насколько он долог – большой вопрос. Но он неизбежно имеет определенную и конечную длительность (Цицерон, О природе богов, II. 20. 51). Длился «великий год» 12954 года» (60).

Что интересно, хотя и по всей видимости случайно, «великий год» (12954 года) отличается от расчетной величины Истории, определенной в нашей системе темпоральностей (12288 лет или $9 \text{ мес} \times 4 \times 4 \times 4 \times 4 \times 4 \times 4 \times 4 \times 4$) на 666 лет. Более важным является примерное совпадение порядков «великого года» и нашей Истории, ведь и сами древние не были согласны между собой в конкретных цифрах, хотя их цифры «кучковались» в достаточно узко определенной области. Так, жизнь птицы Феникс определялась где-то в промежутке 500-540 лет, а ассоциация с «великим годом» скорее всего принадлежит более поздней традиции и, видимо связана с вычленением во II тысячелетии до н.э. религиозных содержаний из ранее синкретичных мифо-религиозных систем III-IV тысячелетий до н.э.

Гай Юлий Солин, живший в эпоху поздней Римской империи пишет следующее: «Относительно того, что жизнь его продолжается много лет, существует определенное согласие между писателями. Многие из них говорят, что его жизнь длится не пятьсот сорок лет, но двенадцать тысяч девятьсот пятьдесят четыре года. Итак, К. Плавт и С. Папиний свидетельствуют, что египетский феникс возвратился, о чем было объявлено в 800 году от основания города [Рима] по приказу императора Клавдия. [Свидетельство] об этом факте, даже если отнести к нему со строгой критикой, содержится в городских записях» (Солин. 33. 11-14)».

Здесь следует обратить внимание еще на две вещи, прочно связанные с легендой о Фениксе. Первая – это неразрывная связь легенды о Фениксе с образом Солнца и бога Ра. «Гелиопольское сказание связывает образ солнца с птицей феникс, носящей у египтян имя Бену... Причастность птицы Бену к богу солнца Ра выражалась в том, что она олицетворяла его *ба*». Вторая – это стойкое убеждение во второй половине I в. до н.э. в том, что птица Феникс, после многовекового отсутствия, возвратилась в Египет. Это может косвенно свидетельствовать о всеобщем чувстве обновления, которое и по нашим раскладам, и по ключевому характеру этого времени для истории огромного региона, ставшего впоследствии христианским и исламским мирами, захватило людей во второй половине I века до н.э. Это стойкое убеждение, о котором мы уже говорили чуть раньше, приводя примеры Элиаде из римской интеллектуальной жизни этого времени, как, видим, не имело «чисто римского» характера. Так, по словам Тацита, «в консульство Павла Фабия и Луция Вителлия [34 г. до н.э.] после длительного круговорота веков птица феникс возвратилась в Египет и доставила ученым мужам из уроженцев этой страны и греков обильную пищу для рассуждений о столь поразительном чуде» (61).

Следует также вспомнить, что вторая половина I века до н.э. была ключевой и для китайской истории и обратить внимание на такой вопрос: почему Антоний и Клеопатра, Цицерон и Гораций и еще два десятка имен этого времени, их творчество, деяния и перипетии их судьбы оказались столь значимы в истории искусства, политики, морали, породив «вечные темы», которые не стареют вот уже две тысячи лет? О Цезаре, Августе и Христе я умалчиваю, потому что это не «темы» – это континенты смысла.

Из мифа о Фениксе ясно, что в структуре истории значимым является период в 500-540 лет, что примерно раз в пятьсот лет наступает какое-то коренное обновление, но новая эпоха несет в себе старую (птица-сын несет тело умершего отца) и несет из дальних восточных земель, чтобы захоронить ее в священной земле Египетской (видимо, месте рождения и преимущественного бытования этого мифа). Образ яркой птицы – хороший, эмоционально значимый образ новой эпохи. А явления ее, столь редкие, облет земли Египетской и возвращение в далекие земли, не символ ли это всеобщего и обновляющего мир божественного откровения, сконцентрированного на совсем небольшом отрезке времени? Это значит, что начало новой пятисотлетней эпохи происходит посредством

духовного импульса или серии духовных импульсов в самом начале эпохи (или в конце завершающейся и в начале начинающейся), затем божественное оставляет человечество жить и творить самостоятельно на преображенном духовно ландшафте земли и в силу вступает преимущественно каузальные законы культуры и цивилизации. Но земля не только преображена явлением Феникса-сына, но и удобрена захороненным в ней пеплом Феникса-отца. В эти годы, годы явления Феникса, происходит осмысление опыта предыдущего, завершающегося или завершившегося пятисотлетия.

НАЧАЛО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Интуитивно можно определить последнее явление Феникса общечеловеческой интеллектуальной истории в начале общеевропейского Возрождения в конце XV-начале XVI столетий. Именно тогда произошло преображение позднеготической закатной культуры XV века и появляется новая – культура Нового времени. В девяностые годы XV столетия и в первые три десятилетия XVI столетия чудесно явились ключевые идеи, произведения искусства и мысли, потенциал которых смог раскрыться в полной мере лишь в течение последующих пяти веков.

На эти годы приходится расцвет творчества гениев Рафаэля, Дюрера, Микеланджело, Лютера, Коперника, универсального гения Леонардо. За каждым из этих имен либо непревзойденный впоследствии художественный гений, либо непревзойденная впоследствии универсальность, либо непревзойденный впоследствии по своей глубине и воздействию религиозный подвиг, либо величайшее научное открытие и одновременно великий метафизический, мировоззренческий переворот. Не мысль, не чувство, не воля, а сплав мысли, чувства и воли – вот признак манифестации божественной воли. Коперник, кстати, пришел к своим выводам в атмосфере «гелиоцентрического» переворота в сознании европейских интеллектуалов, происходящего с конца XV века.

Конечно, обосновать начало эпохи лишь отнесением к пяти «начальным» именам – это значит ничего не обосновать. Но обоснование столь серьезного утверждения является делом чрезвычайно трудоемким. Здесь же достаточно объявить имеющуюся у меня уверенность, чтобы идти дальше, конечно, по ходу показывая и, тем самым, «доказывая» правдоподобие и системную основу этого предположения.

Собственно, время конца XV-начала XVI столетий традиционно считается начальным временем общеевропейского Возрождения и в своих построениях я вполне могу опереться на это устоявшееся мнение. А то, что разные авторы сдвигают конец Средневековья то в середину XIV века, то в начало XV века, то в начало XVII, а то и в конец XVIII (в последнем случае имеет место весьма неубедительное обоснование «долгого Средневековья») не имеет под собой достаточно убедительного обоснования, является следствием довольно искусственных построений отдельных авторов либо же локализовано в Италии и имеет значение преимущественно национальной, но еще не общеевропейской интеллектуальной истории. Но чаще всего здесь «повинна» точка зрения. Так, например, М. Фуко интересуют прежде всего институциональные изменения, а не духовные и потому для него подлинным началом Нового времени становятся события XVII столетия, хотя он не отрицает духовного переворота конца XV-XVI столетий.

Наша мысль о начале новой пятисотлетней эпохи в конце XV-начале XVI веков должна опираться и на подобные «наблюдения» (раз мы сконструировали жесткую темпоральную матрицу), также имеющие широкое признание в историографии XX века, о парадигмальной «начальности» конца X-начала XI веков (начало Высокого Средневековья), V века (конец Античности и начало Средневековья), I века до н.э. (становление Римской империи, преддверие христианства, начало поздней Античности), VI века до н.э. (становление Античной цивилизации, деятельность Пифагора и досократиков, Конфуция, Гаутамы Будды, зарождение республиканского Рима и др.).

Но сейчас все-таки важнее «уточнить» начало эпохи в пределах достаточно широкого временного пятна между 1490 и 1530 гг. В этом я буду опираться на мои исследования структур национальной (национально-общинной) истории, произведенные в «Германской одиссее». Важнее же это потому, что такое уточнение позволит нам перевести разговор в конкретную плоскость точных дат и малых периодов и, например, вполне удовлетворить принципу фальсифицируемости Поппера, выстраивая конкретные и даже жесткие модели «эпохальных событий».

Поскольку эта операция уточнения и локализации начала эпохи Нового времени имеет технический, а не принципиальный характер (нет особой смысловой и методологической разницы в том, будет ли прописано это начало в 1495 или 1515 году), то пока я воздержусь от обоснования самой хронологической матрицы, в свое время выкристаллизовавшейся при работе над теорией структуры национальных цикликов. Иначе это уведет нас далеко в сторону. Сейчас же важно заметить, что эта матрица не является результатом «чистой интуиции», наития в чистом виде, а сложилась (действительно выкристаллизовалась!) в тяжелой работе по анализу и структуризации национально-общинной истории русской, германской, греческой, еврейской, римской-итальянской, кельтской-французской, египетской, турецкой наций-общин как в микроструктурах 12 и 48-летних, так и мезоструктурах 192 и 768-летних циклов, и в макроструктурах 3072-летних циклов и самой 12288-летней Истории. В этой работе методом уточнения локализаций посредством проб и ошибок, сдвигов «историологической линейки» и «переинтерпретаций» была найдена некая структурная схема, привязанная к общей, метанациональной линейной хронологии в определенных узловых точках.

Таковыми узловыми точками являются для второго тысячелетия от Рождества Христова следующие даты: 997, 1045, 1093, 1141, 1189, 1237, 1285, 1333, 1381, 1429, 1477, 1525, 1573, 1621, 1669, 1717, 1765, 1813, 1861, 1909, 1957, 2005 годы.

48-летний период выбран среди вышеназванных темпоральных «квантов» как позволяющий структурировать интересующий нас 500-ный период и в то же время не слишком мелкий для того, чтобы слишком усложнить наш анализ пятисотлетнего периода, и, тем самым, сделать его изначально слишком подробным, перегруженным деталями и в конечном счете неподъемным.

Сделаем еще одно допущение. Предположим существование когерентности между 768-ми циклами национально-общинной истории и пятисотлетним ритмом интеллектуально-ментальной истории, и их внутреннее, структурное подобие, то есть закон учетверения каждого последующего ритма (принцип четыре в одном).

500-летний период относится к 768-летнему примерно как два к трем. Почему бы не принять это соотношение как точный закон когерентности интеллектуально-ментальной ритмики истории к ее национально-общинной циклике? Ведь, в конце концов, и структура уровней у них подобна и Основной Догмат христианства хорошо «уложился» в национально-общинную интерпретацию истории, данную мною в «Германской Одиссее». Это значит, что речь следует вести о 512-летнем ритме ($768 \times 2/3$).

В любом случае, данное уточнение также не носит принципиального характера (в макроанализе нет большой разницы между 512 и 500 годами) и может быть эффективно проверено только в самом процессе историографической структуризации времени, в процессе историописания, в интриге нашей «ритмической гипотезы».

Теперь, идя от 512-летнего, и учетверяя либо деля на четыре, можно получить основные ритмы истории: 8, 32, 128, 512, 2048 лет. Но наша задача сейчас – это «прописать», локализовать начало последнего пятисотлетнего (точнее 512-летнего) ритма истории. Для этого обратимся к матрице, узловые точки которой даны выше. Предполагаем, что какие-то узловые точки этой матрицы 48-летней циклики истории наций-общин совпадают с узловыми точками подобной ей матрицы в 32-летней ритмике интеллектуально-ментальной истории.

Но где определить хотя бы одну точку совпадения, чтобы совместить эти матрицы?

Возьмем за исходный единственный год, попавший в наше «световое пятно» 1490-1530 гг., т.е. год 1525-й. Можно ли его взять как начальный год Нового времени и общеевропейского Возрождения?

Такое позиционирование не смотрится убедительным, так как тот мощный пучок света, который ворвался в историю уже в конце XV века, плохо коррелирует с интуицией конца великой эпохи, но хорошо – с интуицией ее начала. Поэтому сдвинем начало эпохи на 32 года назад и определим ключевой датой 1493 год.

Корректна ли эта операция?

Уверен, что в рамках метода историографии, переносящего доказательство не в исходные посылки интриги, а в повествовательное развертывание истории, развертывания интриги (нашей гипотезы) во времени как некое структурирующее это время правило, данная операция законна, но меру ее правдоподобия определит нарратив в его объяснительных и разрешающих противоречиях потенциях.

Эту гипотезу можно подкрепить таким замечанием: реальный ход моих рассуждений был много сложнее и первоначально я «нашел» 1493 год, а затем, идя иным путем, определил другую ключевую дату – 1509 год. Но интерпретация истории с началом Нового времени в 1509 году показалась мне неубедительной, по крайней мере, менее убедительной, чем «случайно» найденная первоначально дата, то есть 1493 год. Сравнение двух интерпретаций склонилось явно в пользу 1493 года. Возможно кому-то будет интересно проследить за этим сравнением и сделать собственные выводы, но думаю, что во «Введении» этот частный и «проверочный» вопрос не должен отвлекать нас от более общих и существенных.

Правда, ничто не мешает в дальнейшем доработать выбранную матрицу («историологическую линейку») в ее привязке к хронологии, расширяя ее горизонты или сужая (т.е. наполняя их «широким» или «узким» значением в широких или узких «пониманиях» интеллектуальной и интеллектуально-ментальной истории), накапливая группы опорных фактов и фактов, поддающихся данной интерпретации, одновременно накапливая и «протестующие» факты, не способные без больших натяжек быть интерпретированными в данной хронологической матрице. Если удельный вес «протестующих» фактов превысит некие допустимые пределы, то следует, сдвигая «историческую линейку» в ту или иную сторону, дать новое объяснение всей совокупности фактов.

Ясно, что исторические факты, то есть события, приобретшие характер «объяснений», конструируются историком, а таковыми они как раз и становятся в хронологической матрице, и это чревато искажениями и даже манипуляциями смыслом. Но ясно и другое, что у историографии и имманентного ей метода есть трудоемкий, но эффективный способ борьбы с такими искажениями. Это «эстетическая проверка», проверка красотой, соразмерностью, целесообразностью и человекообразностью повествования и его выводов, а на самом глубоком уровне – «мифологическая и теологическая проверки» на интерпретацию, герменевтическую глубину нарратива в сравнении с фундаментальными смыслами «бытийных» символов. Это и проверка на прогностическую эффективность и ценность нарратива, которую можно провести не только в отношении к будущему (здесь надо ждать), но и, более успешно и доступно, к прошлому, при условии, что это «прошлое» неизвестно историку: парадокс «необразованного историка» – чем меньше знаешь последствия событий, тем больше шансов сделать качественный прогноз этих последствий.

СТРУКТУРИРОВАНИЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

РИТМИКА ОТКРОВЕНИЯ И ЦИКЛИКА ЖИЗНИ

Итак, сделав выбор (1493 год) теперь мы можем определить узловые точки и интеллектуально-ментальной истории:

981, 1013, 1045, 1077, 1109, 1141, 1173, 1205, 1237, 1269, 1301, 1333, 1365, 1397, 1429, 1461, 1493, 1525, 1557, 1589, 1621, 1653, 1685, 1717, 1749, 1781, 1813, 1845, 1877, 1909, 1941, 1973, 2005 годы.

«Новое время» в этой хронологической матрице начинается в 1493 году и завершается через 512 лет в 2005 году. Оно состоит из четырех эпох равной продолжительности: первой эпохи 1493-1621 гг., которую смело можно определить как эпоху Возрождения; второй эпохи 1621-1749 гг., которую, уже с меньшей долей уверенности, можно определить как эпоху Барокко; третьей эпохи 1749-1877 гг., которую можно определить, так же свершив некоторое насилие над общепринятым содержанием исторического понятия, как эпоху Просвещения; четвертой эпохи 1877-2005 гг., которую, видимо, следует определить как эпоху Модернизма (слово «Модерн» сейчас чрезвычайно нагружено полемическими смыслами и может просто сбить с толку).

В свою очередь, эпохи Возрождения, Барокко, Просвещения и Модернизма включают в себя четыре периода, имеющие каждый 32-летнюю продолжительность, и было бы не безынтересно рассмотреть две последние эпохи, Просвещения и Модернизма, в структуре их четвертей с целью выявить отличительные признаки эпох, а в дальнейшем и всего 512-летнего периода истории.

Почему только две последние эпохи? Потому, что уже прослеженные нами процессы развития исторического сознания и историографии в XIX-XX веках получили бы более строгое обоснование и одновременно сами бы стали средством проверки предпочтенной нами схемы темпоральности. Впрочем, одной хронологической матрицы будет недостаточно для содержательного повествования. Поэтому следует сделать предположение о смысловой нагрузке эпохи и ее четверти соответственно в структуре 512-летней и 128-летней темпоральностей.

В чем смысл эпох Возрождения, Барокко, Просвещения и Модернизма? О чем смысл первой, второй, третьей и четвертой четвертей каждой эпохи? Следует ли применять модели возрастов: детство и юность-молодость-зрелость-старость; или рождение и развитие-рост-насыщение-упадок и смерть; применить лингвинистические модели: символической культуры – парадигматической культуры – синтагматической культуры – семантической культуры или культуры «речи и языка» – культуры «языка и текста»- культуры «текста и функции» – культуры «функции и речи»; сезонную модель весна-лето-осень-зима? Или какую иную? Можно, например, предложить модель Традиции-Разума-Культуры-Цивилизации или, несколько преобразовав схему Х. Уайта (метафора-метонимия-синекдоха-ирония), ее модификацию в символе – метонимии – синекдохе и метафоре – иронии, или, наконец, золотого-серебряного-бронзового-железного веков.

Эти модели могут реализовать интригу эманации или манифестации высшего разума, его откровения; интригу эволюции, восхождения от простого к сложному, от низкого к высокому или сочетания обоих в разделении миссий и ролей, а также интригу жизненного цикла, имеющего точку максимума не в начале или конце, а где-то промежутке между началом и концом.

Думаю, что законны все три основные модели: манифестации разума высшего уровня на низшем уровне, восхождения разума низшего уровня на средний уровень, жизненного цикла разума среднего уровня.

Иначе говоря, Эон, Логос, Нус и Эрос периодически (ритмически) манифестируются в ментальном мире человечества и посредством откровения становятся источником революционных изменений в сакральных интеллигенциях веры, гнозиса, метафизики и мифа. Человеческий разум нижнего мира совершает тяжелую работу по интеллектуальному восхождению из ментального мира в неосознанной им и им владеющей эзотерике веры, гнозиса, метафизики и мифа в развитые «обмирщенные» интеллигенции среднего уровня, формируя кумулятивный опыт интеллектуальной истории в религии, философии, естествознании и историографии. Но интеллигенции

среднего уровня развиваются циклически, в своем жизненном цикле рождения, затем роста, созидания, зрелости, саморазрушения и, наконец, смерти и нового рождения, но имеют и кумулятивную составляющую. В свою очередь, ментальный мир пребывает в хаосе, обеспечивая развитие интеллектуального мира, но не развиваясь эволюционно, а меняя свое состояние скачком.

По-видимому, фундаментальные процессы священной и ментальной истории (истории высшего и низшего уровней) реализуются в наиболее продолжительной ритмике 2048-летних периодов и в истории как таковой (в Истории).

История как таковая, как биологический, генетический скачок в эволюции вида определена мной ранее при исследовании национально-общинной истории в 12288 лет и состоит из четырех 3072-летних циклов. Но в интеллектуально-ментальной истории самым продолжительным является 2048-летний эон. Такой отрезок времени при шестикратном повторении также превращается в 12288 лет. Конечно же, не следует отказываться от вывода о том, что шесть дней творения – это шесть 2048-летних ритмов (эонов) интеллектуально-ментальной истории (Истории). Таким образом, происходит совмещение двух разных потоков истории, национально-общинной и интеллектуально-ментальной, их слияние в конечных, целевых локализациях истории (здесь пока не обсуждается проблема реверсивных возвратов наций-общин в начало 768-летнего цикла).

Поэтому не только 2048-летние ритмы, но и 12288-летнюю Историю следует рассматривать прежде всего в эманационных схемах божественной истории и в эволюционных схемах интеллектуально-ментальной истории. В центре этих «времен большой длительности» стоят Бог и Антропос, как «человек естественный» и его самость.

А как быть с 512-летней и 128-летней ритмикой (или ритмикой-цикликой)?

Логично предположить, что здесь реализуются законы жизненного цикла коллективных форм традиции, разума, культуры, цивилизации и их телеология, нацеленная на некие свои цели – не на цели вида, не на биологическую революцию человечества и форм его сознания. Речь идет не о живой материи интеллектуально-ментальной (или ментально-интеллектуальной) истории, а только об ее интеллектуальной составляющей, об истории человеческого духа, осознающего себя в отрыве (точнее, в автономии) от «верхнего-нижнего», окружающего «среднее» и воспринимаемого как ментальное и священное в неразличности архетипического и инстинктивного бессознательного.

Борьба культур и цивилизаций, идей и традиций за выживание и господство является лейтмотивом такой истории, основным содержанием 512-летней циклики-ритмики истории и ее 128-летних эпох.

ИСТОРИЯ И ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ: ДУХОВНОЕ ТЕЛО НА СКЕЛЕТЕ ЦИФР

Мы ответили предварительно и гипотетично на вопросы о том, какой характер имеет эта история и какие сущности находят в ней свое выражение и развитие. Это история в пределах жизненного цикла интеллектуальной истории Нового времени. Но и фундаментальный антропологический и божественный уровень не может быть элиминирован полностью, так как он содержит смысловое ядро истории. Пока ограничимся предположением о том, что Новое время стало завершающимся периодом христианско-исламского эона, миссией которого стало формирование «человека рационального», а потом попытаемся показать (доказать) обоснованность этого предположения.

Не сложна ли, не избыточна ли эта модель? Тем более, что сконструирована она на основе какой-то другой, неизвестной пока читателям авторской модели национально-общинной истории. Стоит ли читателю прикладывать усилия для ее понимания, которое может оказаться только лишь «рационализацией» авторских фантазий?

Сомнения эти превратятся в стойкий интерес и ощущение познания, если читатель примет «условия игры», то есть согласится с тем, что, прямо-таки по Гирцу и Леви-

Стросу, «сложное здесь объясняется с помощью сложного же»; что «показывать» здесь, описывая, и есть «объяснять» по преимуществу; что целью историописания является создание многослойного, микроструктурированного, насыщенного текста и именно эти качества исторического текста являются сами по себе основным «критерием истины» и критерием значимости работы историка, которые более точно определить критериями правдоподобия, то дальнейшее обоснование предложенных моделей может показаться ему вполне убедительным. Если же все эти критерии покажутся ему не имеющими объективной ценности, то пусть он заменит их иными и использует чтение этой книги для внутренней дискуссии между нашими методологическими позициями (своей и автора). Возможно, что это не будет бесполезной работой и что-то изменит в конституции исторического сознания читателя, ведь встретиться для дискуссии нам можно в любом месте этой книги.

Во-первых, я попытаюсь рассмотреть эпохи Просвещения и Модернизма в их целом и в их сравнении, как целых, а, во-вторых, в их началах и, если удастся, то и в их концах, как наиболее ярких и качественно определенных (выпуклых, зримых) фактах «рождения» и «смерти» некоего духовного организма, и, в-третьих, в их четвертях, соединенных в каузальной цепочке. Правда, основной упор будет сделан все-таки на истории эпохи Просвещения, а эпоха Модернизма, уже основательно представленная в первых двух частях этой книги, пусть выстраивается сама в диалоге со своей предшественницей, обращаясь к актуальной памяти читателя о современности и к памяти о прочитанном в этой книге.

Поэтому следует показать подобие в духовных движениях 1750-1780 гг. и 1875-1910 гг., 1780-1845 гг. и 1910-1970 гг., 1845-1875 гг. и 1970-2005 гг., особенно выделив сравнения начал, то есть первую группу сравнения. То, что четырехчленную формулу я вроде как заменил трехчленной не является методологической оплошностью, просто вторая и третья четверти эпохи были условно объединены в один «центр». Следует увидеть единое духовное тело, эпоху как событие (событие событий) в его (ее) жизненном цикле и сравнить наблюдения между собой, сравнить духовные тела 1750-1875 гг. и 1875-2005 гг.

Годы округлены, так как отклонение в несколько лет не принципиально в силу определенного расхождения между процессуальной точностью органического процесса и наблюдаемыми единичными явлениями, порожденным этим процессом: так процесс развития плода в организме матери значительно более «точен», чем срок вынашивания от зачатия до рождения, поскольку факт рождения лишь вероятностно определен фактом достижения плодом зрелости и может произойти с отклонением от «нормативного срока». Это значит, что духовное вызревание эпохи и событийный ряд, порождаемый изменившимся состоянием духовного тела, могут отклоняться в пределах эпохи в ту или другую сторону на несколько лет. Таким образом, нет противоречия между серьезным отношением к точности наших хронологических матриц и к использованию в историописании округленных цифр. Каждому подходу – свое место.

Судя по всему, конкретные, слишком конкретные цифры темпоральных матриц должны стать для многих историков камнем преткновения для того, чтобы воспринимать предложенную здесь гипотезу иначе как новый вариант фоменковской редукции к его хронологическим опытам. В истории, по оценке А. Про, выигрышны две позиции: новатора и демистификатора, причем, как мне представляется, последние десятилетия явно подняли престиж второй позиции, а первая дискредитируется сомнительными новациями явно вторичных мыслителей, вроде упомянутого выше Фоменко.

Но, с другой стороны, нельзя же бесконечно перепевать одно и то же, видя в метаисторических и историософских рассуждениях только «критическую» или методологическую сторону. Мне представляется, что методологические новации, столь значимые с семидесятых-восьмидесятых годов XIX века, к нашему времени свой ресурс исчерпали. Дальнейшее уточнение и «утонышение» методологического инструментария

уже не может дать существенного эффекта. Необходима смена парадигмы или, по словам П. Рикера, необходимо «возродить Возрождение». Это значит, что критическая, негативная, упорядочивающая знание работа должна уступить свои позиции в метаисторической и философско-исторической мысли новой установке на работу позитивную, смыслопорождающую, созидательную. Пришло время снова печь кирпичи смысла, а не конструировать из этих кирпичей прочное и удобное здание. Есть время творить и время строить. Приходит время творить.

Необходимы новые конкретные, предметные идеи, не абстрактные универсалии, а интуиции конкретного, такие, какие были явлены, например, в конце XV – первой половине XVI столетий – великими религиозными реформаторами, художниками, учеными. Космологическая точность исторических ритмов – одна из таких идей, и если мы откажемся смотреть на историю только как на статистическую результирующую свободных волей индивидуумов и увидим ее в «гармонии сфер», то и космологическая точность станет для нас естественным следствием простого рассуждения, а не парадоксом или изыском пресыщенного логики ума.

Так, если Николай Кузанский в XV веке лишь абстрактно обосновывал бесконечность Вселенной, то Николай Коперник в XVI веке, совершив свой космологический переворот, создал реальное основание этой идеи. Отличие было в том, что в основании коперниковской системы была новая модель, новая парадигма. В основе же рассуждений Николая Кузанского хоть и лежали принявшие математическое выражение интуиции, но новой моделью они еще не стали, поскольку лишь иллюстрировали старую геоцентрическую модель. Новизна же коперниковой модели была в одном, по сути, тривиальном и «давно отвергнутом» утверждении – в распространении привычного, земного опыта пространства на космос, ранее принадлежавший к особому, трансцендентному пространству. Солнце вошло в это обычное физическое пространство и стало его центром, а земля «в этом» пространстве потеряла свою центральную роль. С одной стороны, космос был присвоен физическим пространственным воображением. С другой стороны, земное и околоземное пространство стало лишь небольшой частью ранее полностью принадлежащего Земле физического пространства.

Далее было уже «нетрудно» сделать те выводы, к которым пришел Джордано Бруно. Что нет никакого трансцендентного пространства, а есть просто бесконечное, физически недоступное человеку но физическое уже пространство и Бог имманентен именно этому пространству. Так, «банальный» опыт пространства в упрощенной геометрической модели, оказавшись вначале освоен в архитектуре и живописи, а затем смоделированный как космос, разрушил сложнейшую и авторитетную метафизическую космологию и перевернул обыденные представления нашего опыта – пришлось отказаться от очевидности того, «как Солнце из-за горизонта встает».

ВСЕ ДЕЛО В «ИДЕЯХ-ЗОЛУШКАХ»

Мартин Лютер убедил людей не умозрением, ведь протестантская идея стала фактом интеллектуальной жизни европейцев еще за полтора века за Лютера. Он убедил их собственным примером, проповедью и аргументацией, практическими шагами по освобождению от папской власти и гениальным переводом Библии на немецкий язык.

Только конкретные идеи, идеи – новые модели, идеи, несущие в себе новую интеллектуальную реальность, способны обновить мир. Сами же конкретные идеи организуются в некую активную целостность, в «боевую единицу», обычно в процессе соединения насыщенной смыслами и ценностями абстракции с какой-нибудь остроумной мыслью, «безумной идейкой», которая не могла придти в голову разумному человеку, а придя, была бы вытолкана вназад.

Это что-то вроде платонова брака благородного Пороса и нищенки Пении. Так Копернику, чтобы отважиться пойти против авторитета христианской космологии и

собственного ежедневного опыта, прошлого «повариться» в гностической ереси и древнегреческой мифологии, казалось бы давным-давно опровергнутых и превратившихся лишь в иллюстративный материал, имеющий в лучшем случае лишь историческое и эстетическое значение. Лютер не просто вернулся к авторитету Писания, он отважился утверждать, что интерпретация Писания, более тысячи лет накапливающая и кумулирующая святоотеческую и официальную Церковную традицию, должны уступить его и его современников прямому опыту веры. «Оправдание верой», которое раньше могло бы стать основанием для обвинения в смертном грехе гордыни, вдруг становится значимой, парадигмальной и, самое главное, «честной» идеей. Но что здесь изменилось? Только лишь то, что опыт Разума XII-XV столетий и собственная этическая зрелость, достигнутая европейцем к началу XVI столетия, в целом абстрактная, но не в одночасье сложившаяся сущность «человека этического», смогли соединиться в новой мировоззренческой парадигме, будучи, словно лучом света, пронизаны Лютеровым «оправданием верой», его талантом, его примером и его волей.

Вот и здесь предполагаются далеко не новые и многократно осмеянные идеи «коллективных субъектов истории», «космической упорядоченности», то есть не просто цикличности, а обладающей точными количественными параметрами цикличности истории, «предустановленной гармонии» между макрокосмом и микрокосмом, то есть человеком и этими «коллективными субъектами». Новизна здесь, во-первых, в том, что эти идеи возвращаются в насыщенное новыми знаниями интеллектуальное пространство, которое, по-моему, уже готово к качественной трансформации на основе нового усвоения этих старых идей, во-вторых, в том, что сами идеи приобрели новую форму и сложились в системную цельность – парадигму. Так, «коллективные субъекты истории» здесь рассматриваются как «нации-общины» и «интеллектуальные общности – интеллигенции», имеющие конституцию «психо-семиотической монады»; «космическая упорядоченность истории» приобрела форму двух темпоральных и «эпохальных» иерархий (12288-3072-768-192-48-12 лет –3 года и 12288-2048-512-128-32-8 лет –2 года); «предустановленная гармония между человеком и Богом» теперь имеет формулу соответствия в четырех формах сакрального и восьми или двенадцати (три раза по четыре) формах «обмирщенного сознания». И, повторю, что дело не формулах как таковых, тем более, не в их «остроумии». Дело в том, что они стали простейшим выражением неких выявленных на историческом материале зависимостей и в том, что они лучше (шире и глубже) объясняют факты современной антропологии и, в целом, гуманитарных наук.

Вышеописанные идеи имеют к историографии скорее косвенное отношение, а прямое – к метафизике и философии истории. В историографии я иду вслед за новейшим течением мысли, то есть «новыми философскими историками», Ф. Анкерсмитом, в частности. По-моему, он нашел нишу Пеню для благородного Пороса историзма XIX-XX столетий. Это та самая «ностальгия» как основополагающее чувство, ведущее к исторической репрезентации в Sensation, та самая нищенка Пеня, которой в современных учебниках отводится место рядом с другими «смертными грехами» исторического сознания: «традиционализмом» и «прогрессизмом» (62).

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ, ИМЕНА И «ИДЕАЛЬНЫЕ ТИПЫ» ВЕБЕРА

Но, может быть, задуманный нами брак Пороса и Пенни обречен на неудачу? И, хотя авторитет Ф. Анкерсмита поддерживает меня в уверенности выбора, все же следует еще раз посмотреть на проблематику современной историографии в свете предлагаемых и предполагаемых изменений, затрагивающих как метаисторическую рефлексию, так и историографическую практику.

К задуманному предприятию, впрочем, можно относиться не как к расширению антропологического базиса историографии, а как к одному из историологических опытов, который включает, к тому же, удачную или неудачную попытку философского, психологического и антропологического обоснования как в системе доказательства, так и

в системе аргументации. Это значит, по А. Про, что мы тоже готовы «отказаться от нормативного выбора единственно правильной истории, постановить, что всякая история, признанная в качестве таковой, заслуживает серьезного отношения и анализа, доказать, что никто не свободен вполне писать то, что он хочет, что каждый так или иначе пишет ту историю, которая обусловлена его пониманием на этом поле», и вполне отдаем себе отчет в том, что это «значит в какой-то мере свести разговор об истории применительно к тому периоду нерешительности и разброда, который она переживает сегодня, пытаться в то же время найти выход из этого положения» (63). Тем более, что историография есть не только «история историописания» (Ф. Анкерсмит), но и, что не то же самое, «история историй» (А. Про). Она развивается не только как эпистемологическая практика, в борьбе идей, но и как социальная практика, в становлении интересов тех или иных школ, личностей, в борьбе за власть и гегемонию, и, между прочим, в борьбе за собственную гегемонию историографии в системе гуманитарных и социальных наук.

Так, если говорить о понятии в истории, то следует обратить внимание на то, что «переходя из своей родной дисциплины в историю, понятие претерпевает кардинальные изменения: они становятся более гибкими, теряют свою строгость и перестают употребляться в своем абсолютном значении, немедленно получая спецификацию... заимствование понятия и их детерминированное, помещенное в контекст использование позволяет истории отнестись на свой счет вопросы, поставленные другими дисциплинами, подвергая их диахронному исследованию, которое и есть ее единственная специфика, ее единственное собственное измерение. Отсюда – роль перекрестка общественных наук, которую играла история в некоторых социальных и научных конфигурациях ученого мира. Отсюда также та претензия, которой она иногда одержима, на своего рода гегемонию в сообществе этих дисциплин: обмен понятиями происходит в одном направлении, история импортирует, но не экспортирует, она может становиться на чужую территорию, не переставая при этом быть самой собой, тогда как обратного порядка не бывает» (64).

Особое место в историографии занимают имена собирательные, выражающие «коллективные сущности, или единицы общественного устройства». И здесь, вслед за Н.Е. Копосовым, будет «интересно заметить, что распространение собственных имен является сравнительно недавним феноменом, который датируется приблизительно тем же периодом, что и появление существительных на –изм, а именно первой половиной XIX в.». Еще интереснее следующее: «Единственная универсалия, мыслимая как реальность для имен нарицательных, есть значение, сущность. То, что объединяет всех дворян – это качество дворянства. С именами собирательными утверждается другая форма реализма, идея множества, помысленного как единство. Буржуазия – это уже не сущность и даже не просто сложное понятие, это прежде всего класс, набор индивидов. Реализм вещей приходит на смену реализму слов» (65).

Возможно, что развитие истории в первой половине XIX века не случайным образом связано именно с появлением и распространением собирательных имен, в истории однако мыслимых «почти как» имена личные. И здесь следует вспомнить о значении личных имен как в языке, так и в мифе, на которое обращал внимание Ю.М. Лотман и о чем мы рассуждали в конце второй части этой книги. Историческое понятие, используемое как имя нарицательное, возможно, имеет своей основной задачей транслирование некоей схваченной чувством интуитивной сущности на некоторую модель, класс, набор индивидов или вещей. Историческая теория также транслирует некую схваченную ею общую интуицию цельности и сущностей на широкий класс индивидов и вещей. «Показательно, что распад социальной истории 1960-х гг. начался с идеи о том, что для описания общества достаточно описать различные пересекающиеся в нем иерархии, не пытаясь найти их результирующую. С того момента, когда сворачивание многомерного пространства в линию перестало быть логическим императивом, предмет спора оказался утрачен. Но – характерная черта – модель многомерных пересекающихся иерархий не

позволила сохраниться проекту социальной истории. Она оказалась кратковременным переходным моментом на пути от истории социальной к истории социокультурной» (66).

Особое место понятий как имен нарицательных в истории и историческом сознании определена, во-первых, индивидуализирующим свойством имени и родством исторического сознания с мифическим; во-вторых, стоящей на входе исторической репрезентации некоей интуитивно-чувственной сущности (для самых крупных «объектов» истории имеющей чисто религиозный характер, характер религиозной сущности); в-третьих, созданием моделей, классификаций, иерархий, имеющих характер пространственного множества. Сам акт исторического постижения сущности и одновременно усмотрения множества, которому «присваивается» эта сущность, имеет характер оживления. Потому-то имена нарицательные употребляются историками как имена собственные или по меньшей мере как метафоры имен собственных.

Это описание близко к тому, как мы определили акт Sensation. Только в Sensation мы имеем дело с репрезентацией события, а здесь – с прояснением «структуры» и проявлением «субъекта»; в первом случае нас больше интересует временной срез пространственно-временного континуума, во втором – пространственный его срез, хотя речь, собственно, идет об одном и том же, но рассмотренном под разными углами зрения.

Особая роль понятий-имен, выражающих коллективные сущности, вытекает из самой сущности объекта истории. «Объект истории обладает тремя характерными чертами. Во-первых, он человечен, а это означает, что даже с виду безразличная к людям история окольными путями все равно ведет к ним... Во-вторых, это коллективный объект: история изучает «не человека, и еще раз, никогда ни человека, но человеческие общества, организованные группы», – говорил Л. Февр... Наконец, объект истории конкретен: историки с недоверием относятся к абстрактным терминам; они хотят видеть, слышать, чувствовать».

Марк Блок назвал историка сказочным людоедом: «Предметом истории является человек. Скажем точнее – люди. Науке о разнообразном больше подходит не единственное число, благоприятное для абстракции, а множественное, являющееся грамматическим выражением относительности. За зримыми чертами пейзажа, орудий или машин, за самыми казальными, сухими документами и институтами, совершенно отчужденными от тех, кто их учредил, история хочет увидеть людей. Кто этого не усвоил, тот, самое большее, может стать чернорабочим эрудиции. Настоящий же историк похож на сказочного людоеда. Где пахнет человечиною, там, он знает, ждет его добыча» (67).

Но историк, «съевший много людей», сам становится историей («историография – это история историописания»), иначе говоря, история в ее отношении к своему главному объекту – Антропосу, становится наукой не о людях, а о Человеке или – исторической антропологией. Но и на уровне обычной, «мелкой» истории человечность, коллективность и конкретность объекта истории делает ее не только по преимуществу антропологической наукой, но и наукой имен, с одной логической, стороны, вроде бы имен нарицательных, а с другой, практической стороны, то есть с точки зрения конкретного словоупотребления, также и личных.

В истории, согласно А. Про, используются два типа понятий: понятия, унаследованные от прошлого как эвристические элементы для постижения прошлой реальности и понятия, которые не содержатся в источниках и образованы после. Впрочем, важнее другое различие. Это различие между понятиями истинными, предполагающими логическую дедукцию и историческими, которые «не относятся к такого рода понятиям. Они конструируются путем ряда последовательных обобщений и определяются через перечисление некоторого числа существенных черт, обусловленных их эмпирической общностью, а не логической необходимостью» (68).

В развитие идеи «неистинного», недедуктивного понятия предлагается понятие «идеального типа», разработанное Максом Вебером. Идеальный тип, по Веберу – это «мысленный образ, не являющийся ни исторической, ни тем более «подлинной»

реальностью. Еще меньше он пригоден для того, чтобы служить схемой, в которую явление действительности может быть введено в качестве частного *случая*. По своему значению это чисто идеальное пограничное понятие, с которым действительность *сопоставляется, сравнивается*, для того чтобы сделать отчетливыми определенные значимые компоненты ее эмпирического содержания. Подобные понятия являют собой конструкции; в них мы строим, используя категорию объективной возможности, связи, которые наша ориентированная на действительность, научно дисциплинированная *фантазия* рассматривает в своем суждении как адекватные» (69).

С помощью идеально-типических понятий историки создают абстракции, с которыми они сравнивают реальность и выявляют степень расхождения идеальных моделей и их предполагаемых воплощений. Таким образом, «абстракция идеального типа преобразует эмпирическое разнообразие в различия и подобию, обретающие смысл: она позволяет выявлять как особенное, так и общее». При этом следует помнить, что любая концептуализация лишь только «упорядочивает историческую реальность, но это упорядочение – относительное и всегда лишь частичное... концептуализация вносит в реальное некоторый порядок, но это несовершенный, неполный и неравномерный порядок» (70).

Идеальные типы относятся к множеству, моделируемому как единство. Это пространственные модели, лучше работающие в социологии, чем в истории, в поперечных, структурных, пространственных срезах пространственно-временного континуума, чем в его диахронических, событийных срезах. Почему? Может быть потому, что если в *Zusammenhang*'е пространственного континуума отдельные вещи и лица могут быть помыслены как отдельные находящиеся или не находящиеся в связи с другими вещами и лицами, то в пространственно-временном континууме отдельные пространственные *Zusammenhang*' и сами выступают как вещи, расположенные во временной последовательности. Чтобы наша мысль стала более понятной, поясним ее так – в диахроническом измерении всего лишь одна вещь или одно лицо могут повлиять на историю столь сильно, что изменятся траектории всех остальных вещей и лиц в истории. Так, великие произведения или научные открытия, написанные или сделанные одним человеком, изменяют условия существования всех, живущих после этих открытий, а взятие Бастилии или Зимнего дворца небольшой группой активных горожан или революционных матросов и солдат также изменило судьбы людей во всем мире.

Получается, что в диахроническом измерении каждое последующее событие поглощает в себе предыдущее, ведя себя как тот самый сказочный людоед Марка Блока. В синхронном же измерении возможно помыслить структуру, состоящую из множества автономных тел, находящихся друг с другом в устойчивых отношениях. Фактически А. Про, говорит о том же, рассуждая о неприменности социологического рассуждения к истории собственно событий. «Конечно, иногда оно может привлекаться для подтверждения или опровержения причиновменения: если мы полагаем, что нищета является причиной забастовок, то можно численно выразить уровень зарплаты и уровень безработицы, с одной стороны, и частоту забастовок – с другой, чтобы затем выяснить, действительно ли они взаимосвязаны. Конечные же причины, или цели, абсолютно не поддаются численному выражению, и статистика никогда не сможет ответить на вопрос, лежит ли на решении Бисмарка ответственность за войну 1866 г. или нет» (71).

Темпоральная структура истории, предложенная в этой книге, является основой и для периодизации истории. Например, 128-летний период можно определить как «эпоху», а 2048-летний как эон. Но «эпоха» тем и значима, что сохраняет на протяжении «своего» времени, несет в себе некую сущность – именно в этом смысл периодизации истории, – в определении неизменного внутри периода и изменяющегося или исчезающего при переходе к другому периоду. Фактически один период можно рассматривать как одно, единое событие. Это делает возможным рассмотрение периода в синхронном срезе, а рассматриваемые внутри него факты как относящиеся к одному и тому же времени.

И, видимо, в этом одна из возможностей широкого использования идеально-типических моделей в истории. Если расшифровать сложное определение М. Вебера, то можно сказать, что идеальный тип представляет собой модель, схему, но не такую, в которую можно полностью уложить некое сложное эмпирическое содержание, охватываемое мысленным образом и, тем более, дедуцировать это содержание как частный случай, а такую, которая всего лишь проясняет некоторые существенные связи в этом эмпирическом содержании. Иначе говоря, идеальный тип – это соединение охватывающего эмпирию интуитивного образа и некоей модели, схемы, «формы», не претендующий на объяснение, дедуцирование и индуцирование, а претендующий лишь на «прояснение». Правда, внутри этой модели можно индуцировать и дедуцировать, но помня об относительном, всего лишь «проясняющем» значении этой операции и фактически о ее подчиненном положении по отношению к интуитивному образу. С одной стороны, в идеальном типе мы видим индивидуальный образ, с другой стороны – претендующую на универсальность модель, и их сложное взаимодействие. Модель, «работая с фактами», обогащает образ, а образ, обогащаясь или же «отслаиваясь» от моделей, тем самым, подтверждает или опровергает операцию моделирования.

О «ДУХЕ» И «СТИЛЕ» НОВОГО ВРЕМЕНИ

Между прочим, диалектика образа и модели как диалектика общего и частного заставляет с осторожностью относиться к слишком жестокому противопоставлению «индивидуализирующего метода» истории и «генерализирующего метода» естествознания. Так, по мнению Э. Кассирера, «противопоставление «общих понятий» естественных наук «индивидуальным понятиям» исторических наук было, очевидно, неудовлетворительным решением проблемы, поскольку такое разделение режет живую ткань понятия. Каждое понятие, в соответствии со своей логической функцией, есть «единство множественного», связь между индивидуальным и всеобщим. Если изолировать эти моменты, разрушается тот «синтез», который осуществляет каждое понятие. «Частное вечно подчиняется общему, – говорил Гете, – Общее же все время подлаживается к частному». Но способ этого «подлаживания», этого соединения отдельного через общее, неодинаков в разных науках» (72).

Кроме того Э. Кассирер подчеркивает, что в науках о культуре в общем и в историографии в частности, «понятия поражены некоторой неопределенностью, которую невозможно преодолеть. И здесь частное некоторым образом *упорядочивается* с помощью общего, но не подчиняется ему». Мы вновь выходим на необходимость применения к истории монадической логики «предустановленной гармонии».

Кассирер приводит конкретный пример. «В своей «Культуре Ренессанса» Якоб Буркхардт дал классический портрет «человека Возрождения». Этот портрет включает хорошо известные нам черты. Человек Возрождения обладает определенными характерными свойствами, которые отчетливо отделяют его от Средневековья». Он характеризуется чувственностью, обращенностью к природе, своей укорененностью в «этом мире», открытостью к миру формы, своим индивидуализмом, язычеством, аморализмом. Непосредственный поиск такого буркхардтовского «человека Возрождения» окончился неудачей. Не нашлось ни одной исторической личности, которая объединяла бы черты, которые Буркхардт рассматривал как составляющие элементы этого образа» (73).

В то же время он подчеркивает, что «каждый раз, когда мы изучаем его [Буркхардта] работу, нас поражает глубина и достоверность этого материала. Но образ «общего видения», которого он достиг, исторический синтез, который он дает, принципиально иной природы, чем эмпирически получаемые факты о природе. Когда мы говорим здесь об «абстракции», то речь идет о том процессе, который Гуссерль назвал «идеирующей абстракцией». Нельзя ни ожидать, ни требовать того, чтобы результаты такой «идеирующей абстракции» когда-нибудь покрыли какой-либо конкретный случай».

Наконец, он приходит к чрезвычайно важным выводам в силу их конкретности, проясняющей «идеально-типическое» в его применении к «эпохальному»: «Когда мы описываем Леонардо да Винчи и Аретино, Марсилио Фичино и Макиавелли, Микеланджело и Чезаре Борджа как «людей Возрождения», то мы хотим сказать этим не то, что у них у всех имеются определенные признаки с фиксированным содержанием, которые у них совпадают. Мы воспринимаем их не только как различные, но и как противопоставленные. Мы утверждаем о них только то, что, несмотря на это противопоставление, или именно благодаря ему, они находятся в некоторой определенной идеальной взаимозависимости и что каждый из них особым образом участвует в том, что мы называем «духом» Возрождения или культурой Возрождения. При этом выражается единство *направления*, а не единство *бытия*. Отдельные индивидуумы составляют единое целое не потому, что они одинаковы или схожи, но потому, что работают вместе над единой задачей, которую мы воспринимаем как новую по отношению к Средневековью и составляющую собственный «смысл» Возрождения. Если анализировать строго, все подлинные понятия стиля в науках о культуре сводятся к таким смысловым понятиям. Художественный стиль эпохи нельзя определить, если не видеть вместе все ее различные и часто кажущиеся разрозненными художественные проявления благодаря тому, что Ригль называл проявлениями определенного художественного побуждения». Такие понятия хотя и *характеризуют*, но не *детерминируют*: то особенное, что относится к ним, из них не выводится. Однако неверно выводить отсюда, что здесь мы имеем дело лишь с наглядным описанием, а не с понятийной характеристикой...» (74).

Что объединяет собой эпоха? Кассирер отвечает – стиль и наполняет его содержанием: единство направления, решение общей задачи. Чем же определены эти общие задачи? Кассирер отвечает: «*тотальностью форм*, в которой осуществляется человеческая жизнь». Причем, несмотря на бесконечное разнообразие этих форм, они «все же не лишены единой структуры, поскольку в конечном счете, это все «тот же» человек, встречающийся нам в ходе развития культуры в тысячах проявлений и тысячах разных масок» (75).

Это тот же вывод, что был сделан мной чуть раньше. Основным объектом изучения истории является Антропос или «человек тотальный». Проблема же здесь в том, что, вопреки убеждению Кассирера, это хотя и «все тот же» человек в истории, но только в сакральных формах его сознания и поведения, и то только в «формах», но не стилистически, в «задачах». В культуре же и «обмирщенных формах» он может быть признан «равным самому себе» не иначе как в пределах времен средней и малой длительности, которые мы относим в нашей темпоральной матрице лишь к периоду в 512 лет и меньше. Потому-то трудно нам понять человека Средневековья и первый человек, которого мы относительно легко и адекватно понимаем – это человек Возрождения, причем понимание нами, как показал еще *Хейзинга*, человека XV столетия, хоть и «легко», но неадекватно, «легкое» же понимание начинается с XVI столетия.

Но мысль Кассирера об единстве периода как единстве стиля найдет развитие в дальнейшем нашем исследовании. Причем «стиль» периода определяется, по-моему, не только общим «чувством направления», но и определенным сочетанием чистых форм сознания, их иерархией, а также некоей сверхзадачей, имеющей антропологический характер – как задачей определенного фундаментального изменения в структуре (иерархии) интеллигенций и возможностях человеческого сознания, и обусловленных этими изменениями приоритетов культуры как таковой.

Так, для Нового времени (периода XVI-XX столетий) основной предполагается реализационная сверхзадача Антропоса, а именно тотальная рационализация сознания на основе выстроенной в Высоком Средневековье (период XI-XV столетий) модели «человека этического», с тем, чтобы достичь цивилизационного, технического, экономического могущества человечества на базе рациональной эпистемологии и, прежде всего, естествознания.

Если вернуться к понятию «идеального типа», то можно сказать, что «мысленный образ», охватывающий некое эмпирическое содержание, близко родственен кассирерскому «стилю» и, следовательно, «чувству направления», «сверхзадаче». Не означает ли это то, что мы пришли к новому, более научному пониманию «телеологии» в ее уже более чем двухвековом бескомпромиссном споре с «каузальностью»? Если это так, то под телеологией в истории следует понимать некие цели, общие для периода (эпохи) и даже составляющие его, периода, сущность и воспринимаемые активными людьми этой эпохи как «идеал», «чувство направления», «платоновские идеи» эпохи, обладающие для этих людей особой смысловой значимостью.

А что есть эмпирическая, проясняющая эмпирию «модель», входящая в «идеальный тип»? Это каузальные событийные матрицы или структурные срезы, структуры, например, социальные, как таковые. Но, поскольку в «идеальном типе» модели подчинены мысленному образу, его праву на «да» и «нет», то мы вновь приходим к тому, что в истории как событийная каузальность, так и структура, подчинены телеологии, но телеологии, имманентный периоду (эпохе). Но и это еще не все, так как сама телеология эпохи подчинена «тотальности форм», но не только статичных форм культуры, как, полагаю, думал Э. Кассирер, но и, кроме того и прежде всего, тотальности динамичных форм истории как четырехмерной матрицы.

Об этом – в следующей книге, а в четвертой части этой мы попытаемся представить историю XVIII-XX столетий в «стилистическом» и «телеологическом» видении двух составляющих их 128-летних эпох: 1745-1877 гг. (эпоха Просвещения) и 1877-2005 гг. (эпоха Модернизма) и с анализом переходного периода к эпохе Просвещения 32-летнего периода 1717-1749 гг. Но история эпохи Просвещения будет в центре нашего внимания.

Часть четвертая

Интеллектуальная история просвещения

/взгляд на историю XVI-XX столетий с вершины 1750-1850 гг./

Sensation как «практикующий разум»

Рукопожатие через века – с лордом Болингброком

То, что Кассирер выразил научным языком XX столетия, лорд Болингброк выразил языком XVIII. Здесь и описание разрыва в «причинности» с необходимостью ввести ее рассмотрение внутрь «формы», здесь и «стилистический» характер эпохи. «Итак, я полагаю, что как бы тесно ни были связаны между собой проблемы в истории правлений, как бы ни зависели последующие события от предшествовавших, общая связь между ними представляется все более слабой по мере удлинения цепи... я говорю даже о тех [событиях], которые происходят при одном и том же строе и внутри одного и того же народа медленно и почти незаметно, под неотвратимым воздействием времени и изменчивости дел человеческих. Когда перемены, подобные этим, происходят в ряде государств приблизительно в одно время и оказывают влияние на другие страны, благодаря соседству и множеству разнообразных отношений, которыми они зачастую взаимосвязаны, тогда наступает один из тех периодов, на рубеже которых упомянутая выше цепь рвется так, что предшествующее имеет весьма небольшое либо вовсе не имеет реального или заметного отношения к тому, что происходит далее».

Но что, по Болингброку, определяет эту новую ситуацию и разрыв с прежней, или, если переформулировать – чем отличается один период от другого? Ответ умудренного опытом политика и человека, оказавшего, видимо, существенное воздействие на историософские взгляды Вольтера, столь же конкретен, сколь и глубок: «Новая ситуация, отличная от прежней, порождает новые интересы... не в том или ином государстве, а во всех, связанных друг с другом, как я только что говорил, благодаря соседству или другим отношениям в общую политическую систему. Новые интересы порождают новые принципы управления и новые методы руководства. Те в свою очередь порождают новые нравы, новые привычки, новые обычаи... Такой период является поэтому в подлинном смысле слова эпохой или эрой, точкой во времени, у которой вы останавливаетесь или от которой начинается отсчет вперед! Я говорю «вперед», потому что в данном случае наше изучение не должно идти вспять, подобно тому как поступают хронологи. Если бы нам вздумалось углублять наши исследования и догадки и перенести их в какой-нибудь другой предшествующий период такого же типа, мы бы потратили время понапрасну: причины, заложенные в то время, прекратили свое действие, следствия, вытекающие из них, исчерпаны, а значит – иссяк и наш интерес к тем и другим».

В этом отрывке можно обнаружить целый фейерверк идей и, надо отметить, живых идей современной историографии. Это обусловленность причинных объяснений в истории некоей формой, по сути дела антропологической, каждый раз разной для новой «эпохи или эры»; это взаимодействие в работе историка «пути назад» и «пути вперед», иначе сказать, ретросказания и предсказания, причем, отправной точкой для «предсказания» следует выбирать начало «эпохи или эры», точку во времени, в которой каузальная цепь рвется так, что предшествующие события уже не имеют практически значимой связи с событиями последующими; наконец, это цепочка определений конституирования эпохи от «новой ситуации» к «новым интересам», затем к «новым принципам управления и методам руководства» и, наконец, к «новым нравам, обычаям, привычкам».

Это весьма похоже на то, как Кассирер определил стиль эпохи. Что есть «новая ситуация»? Это разрыв преемственности и появление неких новых значимых символов, новых смыслов. Что есть «новые интересы»? Это перевод новых символов в значимые для человека ценности и цели. Что есть «новые принципы управления»? Это осознанные и операционализированные ценности и цели, то есть новые задачи, иерархия новых задач.

Болингброк определяет такой ключевой точкой во времени, значимой и в XVIII веке, конец XV века: «Конец пятнадцатого столетия представляется мне как раз таким периодом, охарактеризованным выше, для тех, кто живет в восемнадцатом и населяет западные части Европы. Немного раньше или немного позже этого хронологического рубежа произошли все те события и начались все те же перевороты, которые привели к столь обширным переменам в нравах, обычаях и интересах отдельных народов и во всей политике, церковной и гражданской, в этих частях света» (1).

КОНТЕКСТУАЛЬНЫЙ И ПРОЦЕССУАЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ SENSATION

Думаю, что здесь будет полезно вновь вернуться к феномену Sensation? Что такое этот «прямой контакт с прошлым»? Что это, трансцендентный акт общения с живой реальностью прошедшего события, некий реконструкт или чистый конструктор разума?

Это, прежде всего, чувство, однако имеющее привязку к образам прошлого, вызываемое этими образами и вызывающее их, объединяющее собой эти образы. Но есть образы и образы, среди образов «эпохи», то есть осмысленного и оцувствованного в своем единстве времени, выделяются знаковые, символические, ключевые образы, вызывающие у созерцающих их людей особенно яркие и глубокие эмоции. Среди таких образов могут быть «элементарные», сконцентрированные в конкретном действии (такие как взятие Бастилии), но чаще – «сложные» образы судьбы (например, Одиссея, Мирабо), образы длящихся событий, больших и малых периодов времени, увязанных с неким метаобъектом, например, Французской революцией или Реформацией.

Такое чувство или чувство-ощущение представляет собой как бы эстетический феномен, содержащий в себе устойчивый эмоциональный элемент, простой и неразложимый на составляющие, но глубокий и универсальный по отношению к репрезентируемому им видео-, звуко-, запахо-ряду, а также некий коллаж из более или менее отчетливых, или совсем смутных образов видео-, звуко-, запахо-ряда.

Но есть еще одна составляющая, без которой Sensation не смог бы рассматриваться переживающим его историком как основание для уверенности, как авторитетное свидетельство о прошлом. Это интуиция, так же интенсивно окрашенная чувством, интуиция истории как целого, своего и своего времени места в этом целом. В отличие от первого синтеза здесь нет «образного ряда» (точнее, образов в концентрических кругах), но есть то переживание уверенности, значимости, реальности, полноты, пребывания, которое и составляет содержание интуиции. Можно сказать, что это переживание собственных возможностей к переходу, но не от одного образа к другому, а от полноты настоящего к полноте минувшего и обратно, к диалогу настоящего с минувшим, к дильтеевскому «переживанию-пониманию», тогда как первый синтез дает «переживание-выражение», а вместе они производят детище Sensation в единстве «переживания-выражения-понимания».

Переживание-выражение прошлого, то есть синтез его образов посредством спонтанно возникающего объединяющего и оценивающего (оцениющего) чувства, не подчинено разуму историка и является спонтанным процессом, более того, процессом над-индивидуальным. Здесь мы имеем дело с трансценденцией сознания, которую можно понимать метафизически, – как прямой контакт с прошлым в четырехмерье пространства-времени, и психологически, – как прямой контакт с общинным, транстелесным сознанием, с «коллективным бессознательным» Юнга. Современные (или уже не современные) историки-лингвисты предпочитают говорить о «смерти автора», о «нарративной субстанции» и о тексте, за которым нет ничего познаваемого. Полагаю, что эта мысль верна в своем направлении, в своей исходной установке, но отсекает собственно источник такой трансцендентности, а потому ограничена и оскоряет самую историческую мысль.

Это похоже на то же, что сделал Кант, выведя из категории трансцендентного категорию трансцендентального, но Кант нашел не только ядро «человека рационального», но и ядро воли, а современные историки-лингвисты находят только текст. Иными словами, Кант остался у открытых дверей к бесконечному в личности человека, а историки-лингвисты, кажется, пока держат закрытой перед собой дверь к бессознательному в истории. Впрочем, опыт последних лет показывает, что «непрозрачный текст» уже не является плотно закрытой дверью перед выходом в историческую реальность, по крайней мере для нарративистского направления лингвистической истории.

Хайден Уайт еще в «непроницаемые» семидесятые, будучи скептиком в методологии, был диалектиком в ее применении, да и в методологии он четко оговаривал пределы своего подхода. Во введении к «Метаистории» он предупреждает, что будет рассматривать только факты истории, а не события, что он не отрицает реальности события и в формальном анализе, и в анализе реальном, но старается рассматривать их как чистые языковые конструкторы и текстовые реальности. И, все же, в глубоком слое, описывающем движение мысли и личность представляемого им историка, его собственный талант историка выходит, просто выпирает за рамки установленного им ограничения, и его формальный анализ, не очень убедительный в деталях, в нюансах же уайтовской мысли создает самое ценное – мысленный резонанс, проникновение в мыслительную лабораторию Гердера, Мишле, Ницше, Буркхардта, Кроче и других.

То же и «ранний» Анкерсмит, который четко определил свой подход в «Нарративной логике» как подход логический, а не феноменологический, основанный на гипотезе о том, что исторический нарратив может быть носителем всех и всяческих смыслов,

исчерпывающих описание реальности, позволяющей ему, не отрицая существования реальности и не утверждая (а лишь предполагая возможность) тотальности нарратива, подойти к пределам возможностей исторического нарратива как семиотического пространства, заключающего в себе всю полноту культуры.

О выборе, который был сделан Франклином Анкерсмитом в конце восьмидесятых годов и который является парадигмальным и для нашего подхода, подробно говорилось в начале второй и третьей частей этой книги. Данный выбор представляется мне естественным в связи с тупиковостью лингвистической парадигмы или, как выразился Н.Е. Копосов, с достижением в ней «логического предела теории разума-культуры». Предупреждая о том, что совсем не следует путать «лингвистический поворот» с «постмодернистским вызовом», он приходит к следующему выводу: «Язык был идеальным претендентом на роль субстрата мышления, понимаемого как социальный факт: средство коммуникации *par excellence*, преодолевающий индивида социальный институт, он снимал дуализм благодаря двойственности своего существования, внешнего и материального, с одной стороны, внутреннего и психического, с другой. Отождествление мышления с языком было логическим пределом теории разума-культуры» (2).

Логика первого синтеза *Sensation* в чувстве-ощущении (переживание-выражение) – это преимущественно логика созерцания контекста прошлого. Логика второго синтеза *Sensation* в чувстве-интуиции – это преимущественно логика умозрения исторического процесса от прошлого к настоящему. Первый синтез «дарован», спонтанен, психологичен, полностью подчинен надличностной сфере. Второй синтез текстуален, зависит от объема и качества знания историка об истории. Таким образом, контекст требует уважения к спонтанности выражения, а процесс, напротив, требует конструктивистского (конструктивистско-реконструктивистского) подхода.

Позитивисты в историографии (включая и лингвистов) увлеклись конструированием процесса (и это правильно), но распространили принцип конструирования и на контекст (что ведет к ошибкам). Великие историки XIX века, не только явные романтики, но и вполне «научные» историки, напротив, распространяли методы образного созерцания контекстов на реконструкции процессов. В итоге глубокие, насыщенные и правдоподобные картины прошлого были увязаны во времени с помощью примитивных каузальных схем, очень часто замкнутых на апологетику современной этим историкам политики или актуальной политической доктрины.

Ныне же возник обратный перекоп: сложная и адекватная процессуальность современных талантливых исторических повествований проходит через схематизированные картины прошлых эпох, часто конструированные по произволу историка, и потому ирреальные, «текстовые», условные. Возможно это и стало причиной того, что в шестидесятые-семидесятые годы XX столетия история, по выражению Ф. Досса, «раскрошилась» (3).

Но как быть с другим выводом, выводом о том, что процессуальный перекоп XIX века был заменен к концу XX контекстуальным перекопом?

Искажение процессуальной составляющей при адекватности контекстуальной более характерно для XIX столетия, и, напротив, искажение контекстуальной составляющей при адекватности процессуальной более характерно для XX. Дело не в развитости контекстуальности в XIX веке и неразвитости процессуальности в XX-м, а в «переразвитости» неорганичной для историографии каузальной (позитивистской) процессуальности в XIX веке, в «переразвитости» неорганичной для историографии опять же каузальной (неопозитивистской) структуральности в веке XX-м.

Значит, враг определен? Это позитивизм и неопозитивизм или же, более мягко, излишняя акцентация позитивистской парадигмы в историографии, характерная для XIX-XX столетий?

Думаю, что это было бы неверной постановкой вопроса, так как позитивистский акцент в историографии, собственно, и составляет одну из основных интенций развития исторической науки XIX-XX столетий, позволившей создать не только частные исторические науки (археологию, историческую демографию, например), но и отработать эффективные методики реконструкции прошлого в его процессуальном и контекстуальном аспектах и, в конечном итоге, создать мощный эпистемологический базис истории – историографии и исторической науки. А на основе этой базы фактов в матрицах причинно-следственных связей синхронного и диахронного планов дать жизнь таким значимым историографическим и одновременно научно-историческим дисциплинам, как социальная и социально-экономическая история, а в последнее время социокультурная история и история ментальностей.

Однако позитивистская парадигма, видимо, близка к исчерпанию своих когнитивных потенциалов. Наступает время, когда прямоугольная (кубическая) матрица позитивистского трехмерья должна быть переструктурирована в сферическое пространство монадической пространственности, в центре которой должно быть помещено субъективное и блуждающее от историка к историку и одновременно имеющее привязку и к абсолютному (священному) центру ядро Sensation в его двойном синтезе контекста и процесса. Либо же восторжествует разрабатываемая нами в этой книге более простая и не требующая столь резкого ментального перелома модель четырехмерья – пространственно-временного континуума, как бы надстроенного над привычным нам пространственным кубом трехмерья.

Уже говорилось о том, что воссоздание контекста должно быть основано на прямом чувственном контакте с образом прошлого, имеющим «дарованный» и надличностный характер. Напротив, интуитивное воссоздание связи (и различия) между настоящим и прошлым, между прошлым и прошлым, и, кроме того, между будущим и настоящим, будущим и прошлым, хоть и происходит интуитивно, вне логических операций рассудка, но основывается на знаниях историка и способно произвольно и скачкообразно меняться в зависимости от его знаний – его эпистемологического базиса.

Поэтому здесь требуется логическое восстановление процесса. И именно для того, чтобы, во-первых, объяснить эти скачки с целью в последующем устранить их произвольность, а, во-вторых, чтобы создать альтернативный этому хаосу «связей» космос «процессов», увязывающий хаос событий в рациональную эпистему истории.

Как подчеркивал Ф. Анкерсмит и как видим мы, Sensation схватывает не «процесс», как таковой, а только «различие». «Процесс» же необходимо конструировать, опираясь на верификацию интуиции «различий». Вот в чем дело! Если первый синтез Sensation дает смутное, но ценностное знание о «контексте», о «картине», о «структуре», то второй синтез Sensation является критическим инструментом, не способным и порождению знаний о «процессе», но способным сделать выбор между вариантами сконструированных рассудком процессов на основании большей или меньшей согласуемости этих конструкций с общей интуицией историка. Эта общая интуиция историка очень зависит от качества знаний историка и, как я попытаюсь показать в «Исторической антропологии», репрезентируется моделью Священной истории, ее историологическими мифами о творении и Едеме.

Таким образом, Sensation не всемогуще и, если в контекстуальном смысле оно дает подобный метафорическому прорыв в реальность прошлого, то в процессуальном смысле оно способно быть лишь критическим инструментом в рассудочной деятельности естествоведческого характера, да и то, не остро заточенным критическим инструментом, а сложным прибором, работа которого зависит от общего состояния знаний, добываемых посредством критикуемой им «позитивной» методологии. Есть, правда, и «непозитивный» способ улучшить работу историка – через интерпретацию мифов и символов Священной истории, идя от «времен большой длительности» и затем спускаясь ко «временам средней и малой длительностью».

Следовательно, историография может рассматриваться нами как детище трех субъектов (интенциональных центров историографии), базирующихся на эпистемологическом базисе фактов. Это интенция Sensation, интенция «позитивистской» методологии и интенция герменевтики Священной истории. Для современного состояния историографии характерно раскрытие возможностей «позитивной» методологии с существенным угнетением ею функций Sensation, объявляемых «романтическими», «мифическими», «ненаучными», и жестким противостоянием интерпретативным интенциям символов Священной истории, хотя эти интерпретации подспудно определяют структуру не только интерпретацией спекулятивной философии истории, но, как мы видели на примере Риккерта, и критической философии истории.

SENSATION НЕ ИНСТРУМЕНТ, А «ДАР БОЖИЙ»

И все-таки остается не вполне понятным, что делать и чего ожидать историку от этого самого Sensation? Что оно может и на что оно не способно?

Проведем мысленный эксперимент. Возьмем альбом с хорошими репродукциями не слишком хорошо известных авторов, причем альбом, в котором применен не хронологический и другой легко вычисляемый порядок, а некий тематичный порядок, из которого нельзя определить эпоху и страну (особенно эпоху). Закрывая пояснения к картинам, попытаемся определить эпоху и страну, стиль и настроение, то есть сделаем попытку отнести картину к тому или иному первичному чувству эпохи, освещающему и оценивающему собой образы этой эпохи, исходя из того, что картины талантливых мастеров несут в себе очень сильные и емкие образы эпохи. Так вот, у меня получилось, что количество ошибок и гамма первых чувств при «узнавании» оказались столь велики, что, кажется, это ставит под удар веру в прямой контакт с прошлым в первичном синтезе Sensation.

В чем же дело?

Дело в том, что чувство эпохи не изливается ровным и мягким потоком из любого ее артефакта, а подстерегает нас в самых неожиданных местах и само выбирает время встречи. Как вдохновение и благодать оно не подвластно нашей воле. Условия нашего мысленного эксперимента сами по себе неблагоприятны для самовыражения Sensation, свободного как ветер, как дух, который веет, где хочет. Другой вопрос в том, что мы помним об откровениях Sensation и по памяти окрашиваем этим ярким переживанием не только те образы, в которых оно было явлено, но и иные образы, соединенные с ним временем и местом.

Отсюда – вывод: есть Sensation подлинное и отраженное, наведенное. Второе, собственно, не есть Sensation, оно является тем, что можно назвать фантазией художника и историка как художника. В этом одна из методологических трудностей для рациональной унификации исторического знания не в его единичных элементарных фактах, а в его целевых «фактах» интерпретаций. Поэтому, как и в философии, основным методом в историографии является субъективный. Там это «феноменологическая редукция» (не только гуссерлевская). Здесь это редукция к Sensation, к первичному чувству эпохи в ее контексте, а затем, через рассудочное процессуирование, к отличию одной эпохи от другой и, в конечном итоге, к синтезу исторического нарратива, многослойного, обладающего микро и макроструктурами, насыщенного, верифицированного «позитивным» и историческим способами. И, напомню, как у картезианского Cogito есть Бог, которому оно доверяет, так и у Sensation есть мифы Священной истории, которые могут помочь в расшифровке смысла и цели истории как События событий.

Одним словом, с Sensation можно разговаривать только на Вы! Но хороший нарратив, такой как, например, «Русская история в жизнеописаниях ее главных деятелей» Костомарова, обеспечивает доступ к Sensation в его синтезах «картины» (контекста) и «различий», на базе реконструкции «процесса». Это действительно полномерная историография, с которой в этом вряд ли сравнится любое из изобразительных и

повествовательных произведений искусства, конечно, если оценивать эффективность с точки зрения репрезентации события «как это было на самом деле».

ТОЧКА ОТСЧЕТА – 1750 ГОД

Рассмотрим внимательно «тела» Просвещения и Модернизма, начав с их начал, с их «голов», то есть периодов 1750-1780 и 1875-1910 гг. На «заднем плане» будем иметь в виду и более размытые контуры эпох и их начал: 1740-1890 и 1740-1790, 1870-2010 и 1870-1920 гг. Напомним, что «нормативные» рамки эпох и их первых четвертей имеют точные параметры: для эпохи Просвещения 1749-1877 и 1749-1781; для эпохи Модернизма 1877-2005 и 1877-1909.

Сделаем пояснения использованных понятий для обозначения «наших» эпох, а именно, эпох Просвещения и Модернизма. Ясно, что здесь они не вполне совпадают с тем их значением, которое считается одним из наиболее общепринятых вариантов. Чаще всего эпоху Просвещения позиционируют между 1745 и 1780 годами. Впрочем, Раннее Просвещение могут относить даже к концу XVII – началу XVIII столетий, имея в виду, что идеология Просвещения развивалась в трудах наиболее авторитетных мыслителей еще с восьмидесятых-девяностых годов XVII и первого десятилетия XVIII столетия. Правда, общепринятым является отнесение начала Раннего Просвещения к 1715-1720 гг. Но широким интеллектуальным течением, захватившим ведущие мировоззренческие позиции в элитах, интеллектуальных и властных, в лидирующих странах Европы, идеи Просвещения начали занимать действительно только во второй половине сороковых годов XVIII столетия.

С конца сороковых до середины восьмидесятых годов появляются практически все ключевые и основополагающие для интеллектуальных процессов конца XVIII и большей части XIX столетий произведения и имена. Во Франции это главное произведение Монтескье, творчество Руссо, Дидро, в целом деятельность энциклопедистов, зрелые произведения Вольтера и его замечательная общественная деятельность, это Тюрго, Кенэ и еще десяток имен, значимых и в наше время. В Германии и Швейцарии это Клопшток, Виланд, Гердер, Лессинг, Юстус Мезер, Винкельман, Кант, Песталоцци, это первые произведения Гете, сразу же принесшие ему общеевропейскую известность. В Великобритании это Гиббон, Юм, Адам Смит, в России Ломоносов, Новиков, молодой Радищев. На это же время приходятся выдающиеся правления Екатерины II в России, Фридриха II в Пруссии, деятельность Вильяма Питта старшего в Великобритании, отцов Американской конституции и революции, правления Иосифа II и Марии Терезии в Австрии, Помбаля в Португалии. Здесь же можно вспомнить и «отца» Шиллера – швабского князя Карла Евгения и «брата» Гете – отца Веймарского чуда Карла Августа.

Может быть, характер новой эпохи в каком-то смысле лучше выражают не выдающиеся, а средние, обычные личности, которым в силу рождения или игры случая приходилось играть в то время значимую роль. Ведь если и они отразили в своей деятельности дух новой эпохи и его приоритеты: свободомыслия, терпимости, демократических и либеральных реформ, возросшей силы общественного мнения и критических способностей разума, уважения к правам личности, то, следовательно, все эти идеи действительно стали общими, значимыми ценностями. Таковы французские короли Людовик XV и Людовик XVI, датский король Христиан VII и его министр Струэнзе, Джон Уилькс в Англии. Интересно, что журналист Шлецер приобрел со своей газетой такую силу, что Мария Терезия не один раз задавала вопрос «А что Шлецер скажет на это?» или выражала опасение «Попадет за это от Шлецера»... Слово «иезуит» приобрело в это время ругательное значение во всех католических странах, включая и самые ортодоксальные Испанию и Португалию.

Признание Руссо как нельзя лучше демонстрирует необычный характер этого возбужденного времени, яркий контраст между ничтожностью людских амбиций и величием несомых ими идей: «В 1749 году лето было необычайно жаркое... Однажды я взял «Меркюр де Франс» и, пробегая его на ходу, наткнулся на такую тему,

предложенную Дижонской академией на соискание премии следующего года: «Способствовало ли развитие наук и искусств порче нравов или же оно содействовало улучшению их?» Как только я прочел это, передо мной открылся новый мир и я стал другим человеком... Мои чувства с непостижимой быстротой настроились в тон моим мыслям. Все мелкие страсти были заглушены энтузиазмом истины, свободы, добродетели; и удивительнее всего то, что это пламя горело в моем сердце более четырех или пяти лет так сильно, как, быть может, еще никогда не горело оно в сердце другого человека. Я работал над этим «Рассуждением» очень странным способом, которого придерживался почти во всех других моих работах. Я посвящал ему мои бессонные ночи. Я размышлял в постели с закрытыми глазами, составляя и переворачивая в голове свои периоды с невероятными усилиями; потом, добившись того, чтобы они меня удовлетворили, я укладывал их у себя в памяти до тех пор, пока не получил возможности положить их на бумагу; но когда приходило время вставать и одеваться, я все забывал; и когда садился писать, в голове у меня не возникало почти ничего из того, что я сочинил. Я решил взять себе секретарем г-жу Левассер... Как только она приходила, я, лежа в постели, диктовал ей сочиненное ночью; и этот способ, которому я следовал очень долго, спас многое от моей забывчивости».

Руссо продолжает: «Когда «Рассуждение» было готово, я показал его Дидро, который остался очень доволен им и посоветовал кое-что исправить. Между тем это сочинение, полное жара и силы, решительно страдает отсутствием логики и стройности; из всего, что вышло из-под моего пера, оно самое слабое в отношении доводов и самое бедное в отношении соразмерности и гармонии; но с каким талантом не родись, искусство писать дается не сразу» (4).

По-моему, это описание начального времени творческого взрыва эпохи в микрокосме личности одного из ее, эпохи, гениев. Думаю, что подобные взрывы, как обретения творческой благодати стали фактами внутренней жизни для многих, причем, не только гениальных, но и обычных «восприимчивых к космосу» людей.

Слово «Просвещение», – самоназвание эпохи, появилось в конце сороковых, а распространилось в пятидесятых годах XVIII столетия. Таким образом, то, что происходило в умах наиболее выдающихся европейских интеллектуалов с конца XVII века и становилось альтернативной господствующим религиозным идеологиям (католической и протестантским) новой секулярной идеологией, с нашей точки зрения можно интерпретировать как период генезиса собственно идеологии Просвещения и период ее распространения в «интеллектуальных массах». Но только в сороковые годы XVIII столетия количество перешло в качество и это было чудом рождения нового, невиданного, необыкновенного, авторитетного, властного, одним словом, нового стиля в духовном мире Европы.

«Aufklärung», «Aufklärer» – эквиваленты понятий «Lumieres», «éclaires», люди, озаренные светом знаний, просвещенные. «Он был бы достоин просвещенного века, - писал Гримм в своей «Литературной переписке» в мае 1762 г., - так как именно такое название даем мы нашему веку». В своем первом сочинении 1747 г. Кант определил эту тенденцию, не употребляя этого слова; он понимал, что в истории человеческого разума открывается новый период. В 1784 г. в труде «Что такое Просвещение?» он признал эту эпоху завершившейся» (4').

Подтвердим эти доводы более серьезными аргументами социологически ориентированной историографии. Роже Шартье, проанализировавший интеллектуальные и социально-политические процессы как культурные истоки Французской революции, приводит многочисленные доказательства переломного, начального характера именно пятидесятых годов XVIII столетия и своеобразно-кризисного характера периода между 1715 (1720) и 1750 гг., который, согласно нашей «эпохальной структуре, является «естественно-кризисной» четвертой четвертью эпохи Барокко. В его насыщенной книге

можно найти и подтверждение особого, «генетического» характера 1750-1780 гг., являющейся в нашей схеме первой, начальной, творящей четвертью эпохи Просвещения.

Изменения, начавшиеся во Франции примерно с 1750 года, носили, что особенно важно, системный и «нутряной» характер. «За четверть века – с 1750 по 1775 год – перемены происходили одновременно и в области чувств, и в области общественной жизни. Освободившиеся от церковного влияния христиане отворачиваются не только от католического учения и этики, но и от самих церковных институтов. Первым признаком этого явилось падение престижа духовной карьеры. Во всех или почти во всех епархиях число пострижений в монахи и рукоположений в священники, начиная с середины XVIII века, уменьшается и в 70-е годы падает как никогда» (5).

Шартье, хотя и с оговорками, но соглашается с выводами Морне, сделанными им еще в конце двадцатых годов, в отношении трех закономерностей, определивших генезис Французской революции с середины XVIII столетия. «Первая закономерность – новые идеи движутся вниз по социальной лестнице... Вторая закономерность – они распространяются от центра (т.е. от Парижа) к периферии (к провинциям). Третья закономерность – скорость их проникновения в массы увеличивается на протяжении столетия, так что если до 1750 года мы имели дело с предвидениями горстки мыслителей, то в середине века им на смену приходит непримиримая борьба идей, охватившая широкие слои общества, а после 1770 года новые принципы получают всеобщее распространение» (6).

Приводя выдержки из «Старого порядка и Революции» А. Токвиля, Р. Шартье связывает процессы духовные и политические, и мы вновь обращаем внимание на ключевой характер самой середины XVIII столетия в генезисе «духа и воли» Французской революции: «Во Франции после 1750 года власти утрачивают свой авторитет, как и органы управления, не имеющие больше реальной политической силы, так что политические дискуссии ведутся вне стен государственных учреждений. Подобное положение, когда политике без власти противостоит власть без авторитета, опасно; оно приводит к двум вещам. С одной стороны, «заведенный порядок», «опыт», уважение к «запутанным традициям и обычаям» и «деловая практика» уступают место «общим отвлеченным теориям государственного устройства»... «политическая жизнь оказалась вытесненной в литературу», пишет Токвиль, подчеркивая тем самым вынужденность этого перемещения. С другой стороны, «политики от литературы» – «литераторы», «философы», «писатели», – хотя и не участвуют в управлении государством, начинают играть ту роль, которую прежде (по крайней мере в других странах) отводилась людям, от природы наделенным качествами «лидеров» общественной жизни» (7).

В конце 1750-х годов три кризиса, по оценке французского историка, «пошатнули не только систему книжной цензуры и полицейского надзора за издательской деятельностью, но и саму королевскую власть. Первый кризис – политический – связан с кризисом янсенизма, который проявлялся в отказе янсенистских священников в соборовании... Кризис продолжается все лето 1757 года и заканчивается только в сентябре примирением короля с Парламентом». Два других кризиса – это осуждение книги Гельвеция и попытка приостановить издание Энциклопедии (8).

Начиная с середины XVIII столетия увеличиваются выступления против короля и королевской власти, сопровождаемые общим процессом «десакрализации монархии». «Первая, короткая, цепь событий, происшедших в Париже, свидетельствует об увеличении, начиная с середины столетия, выступлений против короля, критикующих как саму его особу, так и его власть. Парижские бунты в мае 1750 года, которые были ответом на аресты детей... являются, быть может, первыми признаками этого явления» (9).

Падение престижа власти в это время стало следствием двух параллельных процессов и потому в выводах здесь следует быть особенно осторожным. Во-первых, на это время (пятидесятые годы и первая половина шестидесятых годов XVIII века) приходится завершение 48-летнего «зимнего цикла» французской нации-общины, «когда

власть дурит». Во-вторых начинается новая 128-летняя эпоха в матрице интеллектуальной истории человечества – появляются новые идеи и быстро становятся реальной политической силой. Здесь мы не будем отделять один процесс от другого, хотя имеющийся методологический инструментарий позволяет сделать это (то есть сделать наше рассуждение продуктивным), но обратим внимание на определенно резонансный характер этих процессов в первые годы новой эпохи, который мог повлиять на «выбор» именно Франции в качестве опытного полигона ее, эпохи, идей не только в идеологической и социально-экономической плоскости, но и в политической и государственной.

В том, что политическую сферу необходимо рассматривать как гетерогенную, мы находим дополнительное подтверждение и у Р. Шартье: «Новое поле дискурса, которое появляется в середине XVIII века, очерчивая пространство для высказываний и действий всех своих противников, не исключает существование других «политических» культур, которые не обязательно мыслят себя таковыми и по-иному сочетают повседневные заботы с отношением к государственной власти» (10).

«Десакрализация монархии» (говоря словами Дейла К. ван Клея) начинается в 50-е годы XVIII столетия, когда к речам искушенных в политике нотаблей, которые встали на сторону одной из противоборствующих партий – либо парламентско-янсенистской, либо иезуитской, – присоединился ропот народного недовольства: люди все громче говорят о том, что король не выполняет своих обязанностей... С одной стороны, короля теперь представляют не иначе как частным лицом, чье физическое тело, страждущее или пышущее здоровьем, утратило всякое символическое значение. С другой стороны, человек с улицы проводит четкую границу между собственной участью и судьбой августейшей особы. Простой люд перестал мыслить свою жизнь как часть общей судьбы, которая находит свое выражение в истории короля». Беспокойство надолго поселяется в ранее самодовольной и самоуверенной административной машине королевской власти: «Похоже, что именно начиная с середины столетия представителей власти (прокуроров и адвокатов, которые представляли интересы короля в Парламенте, квартальных комиссаров в Париже, инспекторов и их шпионов) охватывает сильное беспокойство по поводу крамольных речей, слухов о заговорах, бесед, где бранят короля» (11).

Не является ли это «беспокойство» одним из проявлений более фундаментального «страха», о котором пишет Мишель Фуко и о котором, разразившимся эпидемией в преддверии самых романтических месяцев Революции обескураженно сообщает Жан Жорес? Фуко пишет:

«В середине XVIII в. внезапно, всего за несколько лет, родилась эпидемия страха. Страх этот нашел выражение в понятиях медицины, однако в глубине своей зиждился на целой моральной мифологии» (12). Фуко пишет о «вспышке» середины XVIII века, и, несмотря на заявленную им нелюбовь к телеологическому способу объяснения, это его высказывание хорошо вписывается в логику монадической и телеологической каузальности: «Случилось так, что XIX век с его духом серьезности, расколол надвое ту единую и неделимую область, которая была очерчена иронией «Племянника Рамо», проводя внутри неразрывного целого абстрактную границу патологии. В середине XVIII в. это единство внезапно, словно вспышкой, было выхвачено из тьмы; однако понадобилось еще более полувека, прежде чем кто-то дерзнул вновь всмотреться в него: первым на это отважился Гельдерлин, за ним Нерваль, Ницше, Ван Гог, Реймонд Руссель, Антонен Арто, и всякий раз дерзость вела к трагедии – т.е. к отчуждению опыта неразумия в отречении безумия» (13).

Процесс секуляризации, особенно интенсивный в 1750-1780 гг. не следует понимать только негативно, как процесс освобождения от старой веры, но его следует рассматривать и позитивно – как процесс рождения новой веры, новой системы ценностей. Р. Шартье, подчеркивает, что «всеобщее распространение неверия (понимаемого как отход от учения и проповеди Церкви) не предполагает отрицания веры

вообще, но, наоборот, несет с собой приобщение к новой системе ценностей, которые, как и те, что были до них, возвышаются над частностями, выражают всеобщее и принадлежат к разряду священного. Таким образом, процесс секуляризации верований и поведения, начавшийся задолго до Революции, происходил путем отхода от христианства и переноса культа на другие ценности» (14).

Мы привели только часть рассуждений Р. Шартье о большом процессе генезиса Революции в пучке интеллектуальных и ментальных «макропроцессов»: «литературно-читательском», «королевском», «салонном», «масонском» и т.д. как локализаций великого культурного и социального универсума Франции XVIII века.

Но почему это духовное явление 1740-х-1780-х годов XVIII века мы распространяем на всю эпоху 1740-х-1870-х годов?

Это делается на том основании, что мы воспринимаем ее как период рождения, начала, появления новых идей и ценностей, совершенно новых вопросов, ответы на которые человечество вынуждено было давать в течение десяти последующих десятилетий. Просвещение стало реальностью авторитетной идеологической парадигмы. Оно стало реальностью цельной идеологии и стратегии развития в сороковых-пятидесятых годах XVIII столетия. Эта идеология задала формы основных идеологических, интеллектуальных и ментальных процессов вплоть до нового мощного идеологического и интеллектуального синтеза, начиная с семидесятых годов XIX и завершая годами первого десятилетия XX века.

Эпоха Просвещения завершилась тогда, когда новое идеологическое тело было оплодотворено идеями Ницше, Дильтея, Фрейда, Дюркгейма, Леви-Брюля, Гуссерля, Бергсона, неокантианцев, новых религиозных философов, но более всего – практикой новых институтов: научно-образовательных, социальных, политических, обогативших эпистемологический базис человечества знанием самых отдаленных уголков мира, истории, общества, природы, прежде всего человеческой природы. Если для середины XVIII столетия особое значение имела решительная автономизация сферы эмпирического знания от религиозной сферы и сферы спекулятивного знания, то для конца XIX века основной вопрос стоял иначе – как сохранить целостность мировоззрения в хаосе разросшегося и распадающегося на отдельные частные науки эмпирического знания.

Таким образом, наше использование емкого и многозначного понятия «Просвещение» не является произвольным. Оно опирается на традиционные, привычные смыслы, обычно связываемые с этим словом. Более того, я пытаюсь дать, как мне представляется, более адекватное и логически четкое историологическое обоснование этого понятия, соответствующее неким, первоначально открывшимся смыслам и значениям в сороковых-пятидесятых годах XVIII века.

В середине XVIII столетия началась великая научная, техническая, технологическая и промышленная революция, сопровождаемая революционными переменами в собственности. В «чистом виде» все эти изменения охватили Великобританию, перехватившую в это время духовно-практическое лидерство в Европе. Именно здесь социальная революция имела фундаментальный «низовой» характер, в то время как в Пруссии, Австрии, Франции, России, Испании, Португалии похожие на английские естественные изменения имели хаотический характер, частично компенсируемый государственной политикой, планирующей и навязывающей реформы сверху, что в интеллектуальном плане было не только злом, но и благом, поскольку заставляло четко формулировать идеи, которые в Англии могли опираться на простой «здравый смысл» и «чисто английский» утилитаризм, а синтезироваться не столько в головах, сколько в парламентских голосованиях. Именно с пятидесятых годов XVIII столетия в Англии наблюдается бурное развитие акционерных форм собственности и акционерного капитала, а технические новшества начинают приобретать характер лавинообразных цепных реакций.

О том, что период 1740-1780 гг. стал для Англии «классическим веком», и что это значило для английской культуры, мы можем прочитать в «Истории Англии от Чосера до королевы Виктории» Дж. М. Тревельяна. «Первые 40 лет XVIII века, время царствования Анны и правления Уолпола, составляют переходный период, в течение которого вражда и борьба за идеалы эпохи Стюартов, бушевавшие еще недавно и опустошавшие страну, подобно потоку расплавленной лавы, теперь начали разливаться по каналам и застывать в прочно установленных ганноверских формах. Век Мальборо и Болингброка, Свифта и Дефо был точкой соприкосновения двух эпох. Только в последующие годы (1740-1780) мы встречаемся с поколением людей, типичных для XVIII века, – обществом со своей собственной системой взглядов, уравновешенным, способным судить о самом себе, освободившимся от волнующих страстей прошлого, но еще не обеспокоенным тем будущим, которое скоро должно было стать настоящим в результате промышленного переворота и французской революции... В Англии это был век аристократии и свободы; век правления закона и отсутствия реформ; век индивидуальной инициативы и упадка учреждений; век широкой веротерпимости в высших слоях и усиления влияния методистской церкви в низших; век роста гуманных и филантропических чувств и усилий; век творческой силы во всех профессиях и искусствах, которые обслуживают и украшают жизнь человека».

В это время «заурядным философам, подобным Самюэлю Джонсону», казалось, что «Англия является лучшей страной, какая только возможна в несовершенном мире, и что поэтому ее надо оставить в покое в том положении, в какое ее так счастливо поставили провидение и революция 1688 года. Их оптимизм в отношении Англии основывался на пессимизме в отношении всего рода человеческого, а не на вере в постоянный и повсеместный «прогресс», который так приветствовали простые сердца в XIX веке» (15).

Дело не в том, что середина XVIII столетия стала в Англии временем появления неких произведений или имен или же временем прогресса в верхних слоях общества. Это было прежде всего время начала системных изменений, определивших динамику ее развития и в XIX, и в XX веках. «Капитализм, уголь, заокеанская торговля, фабрики, машины и тред-юнионы – все это, как мы видели, появилось в Англии задолго до ганноверской эпохи. Но вторая половина XVIII столетия рассматривается как время, когда изменения в промышленности, стимулируемые научными изобретениями и ростом населения, стали совершаться с такой неудержимостью и быстротой, признаков замедления которой не видно и сегодня» (16).

Бурное развитие захватило не только Англию, но и Шотландию, до этого страдавшую от периодических опустошительных голодовок и нищеты. Что особенно интересно, «между 1760 и 1820 годами английское земледелие прогрессировало значительно быстрее, чем когда-либо раньше или позже; однако именно в эти годы шотландское земледелие догнало и перегнало английское» (17). Не менее удивительным было и интеллектуальное возвышение Шотландии, начавшееся с сороковых годов XVIII века. «Гений ее сыновей увлек за собой философскую мысль всего мира: Юм, Адам Смит, Робертсон, Дугальд Стюарт распространили свое влияние не только на всю Британию, но и на салоны континентальных философов, в то время как Смоллет, Босуэлл и Бернс прославили родную страну в литературе, а Рейберн – в искусстве. Таким образом, в последнюю треть XVIII столетия начался золотой век Шотландии» (18).

Скептицизм первой половины XVIII столетия все еще сохраняет свое влияние на умы просвещенных людей, но его влияние идет на убыль, оттесняясь новым живым практицизмом пробуждающейся экономической инициативы, реформаторской деятельности, но более всего – новым оптимизмом, открывшимися возможностями для развития, прогресса в науке, в сфере образования, в накоплении новых точных и ясных знаний. Скептическая философия Юма преобразуется Кантом в критическую философию, ставшую парадигмальной не только для XIX, но и для XX столетий.

Символично, что Гете и Мирабо, человеческие глыбы, судьбы которых достойны руки Микеланджело, родились в «узловой» для нашей темпоральной схемы 1749 год, как и наш Радищев, ставший символическим отцом русской интеллигенции. А ведь только великие, вершинные моменты истории способны вырастить великие судьбы, не просто гениев, а глыбы, из которых история ваяет великую судьбу, становящуюся емким, по сути священным символом. Судьбы Гете и Мирабо – одновременно энергетически мощные, эмоционально значимые, сложные, поучительные, насыщенные фактами и сюжетами, многослойные и многозначные. К гениальным судьбам Гете и Мирабо хотелось бы добавить и судьбу Вольтера, лукавого и доброго, нечистого на руку и щедрого, любимца монархов и их презренного шута. Гений Вольтера в пятидесятых годах XVIII столетия получил высшее общественное признание – превратился в миф о Вольтере.

СТАНОВЛЕНИЕ ИДЕОЛОГИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

РОЖДЕНИЕ «ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА»

В период 1740-1780-х годов следует признать факты коперниканских переворотов в философии и метафизике, в политэкономии, в эстетике и искусствознании, в этнографии, в биологии, в науке о земле, в науке об электричестве и в химии, но, что более важно в нашем рассмотрении, факты генезиса новых парадигмальных идей, идей эпохи. Среди них идея примата народного права над правом божественным с крайними выводами не только о возможности, но и необходимости и желательности политической и социальной революции, а ведь еще в тридцатых годах XVIII века лорд Болингброк, фактически признавая приоритет народного права, еще не решается сделать крайних выводов о мнимости права божественного и фактически обожествляет народное право.

Другая великая идея – идея прогресса как естественного закона истории человечества с предопределенным или возможным (в зависимости от вариантов) развитием человечества по пути от низших форм к высшим. Правда, как, например, у Гердера, прогрессистская идея еще уравнивается провиденциальной идеей.

Третья великая идея – идея единой человеческой природы, но единой не отношением к библейским символам, а к моральным, этическим, философским и естественнонаучным формулам, из которых именно в этот период был само-сконструирован «человек рациональный», одной из двух практических моделей которого стал «человек экономический» А. Смита, а идеалом – «человек естественный» Руссо.

Четвертая идея новой мировоззренческой и миросозерцательной парадигмы – это идея гражданского общества, как прежде всего «не государства», как общества граждан, которое одновременно и выше государства, тем самым как бы парит над ним, и в то же время составляет его основу. Эта идея завершила собой долгую эволюцию становления понятия гражданского общества, начатую в XV столетии и открыла собой новое развитие феномена социального как такового, ставшего одним из основных интеллектуальных субстанций XIX-XX веков. По словам Н. Копосова, «первым шагом на пути становления современного понятия общества стало выделение из семантического комплекса политики понятия государства. Начало этому было положено в XV веке вместе с попытками эмансипации политики от религии и морали. Наряду с этим, понятие государства развивалось благодаря постепенному вычленению публичного права, из того смешения публично- и частноправовых понятий, которое представляло собой право средневековья. Именно на скрещении этих двух логик возникла в XVI-XVII вв. проблема государственного интереса, которая стала центральной темой новых теорий абсолютной монархии, разрабатывающих идеи общественного блага, публичного права, суверенитета – важнейшие составляющие элементы нашего понятия государства» (19).

Следует обратить внимание на то, что идея как мысль, как логическая конструкция, как модель, как остроумная догадка может иметь самостоятельную историю развития, имеющую не одну тысячу лет. А идея в своей полновесности конкретного, как идея,

решающая проблемы эпохи, то есть как парадигма, есть сложное сочетание интуитивного образа и логических моделей, то есть то, что в предыдущей части книги мы разобрали как «идеальный тип» Макса Вебера.

Поэтому и идея «естественного права» и «гражданского общества», понятая в качестве чисто логической идеи, как модель имеет местом своего рождения еще Древнюю Грецию и собственную историю – в Средневековье. Дильтей, описывая интеллектуальное развитие Средневековья, отмечал, что еще «в конце XIII – начале XIV века юридическая конструкция, построенная на представлении о единичных волях и договоре между ними, начинает получать систематическое оформление» (20). Он подчеркивает, что идея естественного права, в отличие от теократического, *«выводит единство политической воли и права государства из воль отдельных индивидов, объединенных в ту или иную организацию»* (21) и что эта мысль пришла из Древней Греции, но в конце XIII – начале XIV столетий получила дальнейшее развитие в идеях общественного договора, суверенитета народа, ограничения позитивного права естественным. В конце XV – начале XVI столетий идея «гражданского общества» и «естественного права» все более отслаивается от устаревающей политической парадигматики в дихотомии «Империя – Церковь» и начинает встраиваться в политическую парадигматику новой дихотомии «общеевропейской христианской культуры – национального государства».

В XVII веке «идея государства как некоторой независимой сущности, идея «автономии политического» стала интеллектуальной реальностью, но «вычленение идеи государства из семантического комплекса политики далеко не сразу, однако, привело к консолидации оставшихся элементов в понятии общества. То, что мы называем обществом, в XVII в. по традиции воспринималось как нечто, состоящее из сословий и корпораций, то есть юридически оформленных общностей, входящих в структуру политики – королевства (*regnum, royaume*)». И, наконец, «решающий этап формирования идеи общества приходится уже на XVIII в. Именно тогда эта идея получила и новое лингвистическое выражение в слове *société*. Слово это, известное во французском языке с XII в., до середины XVIII в. оставалось сравнительно мало употребимым и значило совсем иное, чем сейчас. Его два основных значения сводились соответственно либо к понятию в самом общем смысле общению между людьми, либо, напротив, к совершенно конкретным деловым связям – например, купеческим союзам» (22).

«Автором» «гражданского общества» принято считать Руссо, но «гражданское общество» Руссо – нечто предельно далекое от «общества в собственном смысле», как его понимала социальная история 1960-х гг., то есть от специфической реальности социальной стратификации. И тем не менее к концу XVIII в. ряд существенных элементов современной концепции социального был налицо... При том особое значение имел успех не столько существительного «общество», сколько прилагательного «социальное». Именно он прежде всего свидетельствует о распространившемся ощущении того, что у общества есть особый онтологический статус, некая особая сущность» (23).

Четкое отделение понятия гражданского общества от понятия государства дал Гегель в «Философии права». Гегелю обязана мысль начала XIX столетия новым оживлением идеи государства. По оценке В. Виндельбанда, «на него, как на шваба, несомненно, оказал воздействие идеальный греческий мир Шиллера, под влиянием которого он увидел в государстве высшее осуществление народного духа и, таким образом, «действительность нравственной идеи»... Как Шлейермахер призывал образованных людей к религии, так Гегель звал их к служению государству» (24).

Но вот что важно, гегелевская идея общества охватывает гегелевскую идею государства и снизу и сверху. «От понимания античного государства он пришел к пониманию государства современного. Античное государство, которое должно означать полное выражение всех видов культурной деятельности, тотальное осуществление объективного духа, не оставляет места (как учит прежде всего платоновский идеал) для

свободной игры индивидуального духа. Эта связанность невыносима для современного индивида, который стал свободным в своей внутренней жизни, в развитии своей личности... И поэтому гегелевская диалектика, как это уже было намечено в «Феноменологии духа», построила над тем совершенным сообществом эмпирической жизни, высшую форму которой должно представлять государство, свободное царство абсолютного духа, который должен был открыться в искусстве, религии и науке». Таким образом у Гегеля «вечные ценности внутреннего мира были сохранены в своем своеобразии не внешним образом наряду с государственно сформированной внешней жизнью, а как возвышающееся над ней движущие силы» (25).

МЕТАФИЗИКА СУВЕРЕНИТЕТА И СОЦИАЛЬНОСТИ

В середине XVIII века произошли и существенные изменения в понятии государства, в самой субстанции политического. Карл Шмитт описывает процесс эпохального превращения политического, как процесс его десакрализации и механизации: «Гоббс, несмотря на свой номинализм и приверженность естественным наукам, несмотря на низведение индивида до атома, все-таки остается персоналистом и постулирует наличие последней конкретной решающей инстанции, и даже свое государство, Левиафана возвышает до прямо-таки мифологической чудовищной личности. Это у него не антропоморфизм, от которого он был действительно свободен, но методическая и систематическая необходимость его юридического мышления... С этого времени последовательность исключительно естественно-научного мышления проникает и в политические представления и вытесняет существенно юридически-этическое мышление, которое еще господствовало в эпоху Просвещения. Всеобщее действие правовой формулы отождествляется с не знающим исключений действием законов природы. Суверен, который в деистической картине мира, пусть и вне мирового целого, оставался все же механиком огромной машины, радикальным образом вытесняется. Машина работает теперь сама по себе. В метафизике Лейбница и Мальбранша господствует метафизический тезис о том, что волеизъявления Бога суть всеобщие, но не частные. У Руссо *volonté générale* [общая воля] становится тождественной воле суверена; вместе с тем, однако, понятие всеобщего обретает в отношении субъекта количественное определение, то есть сувереном становится народ» (26).

К. Шмитт, тем самым, основную причину изменения общественных и политических институтов усматривает в изменениях, произошедших в идеях о государстве и обществе, а изменение в идеях произошло под воздействием проникновения в юридическое и политическое сознание представлений из мира естественных наук с их механизмом и атомизмом.

Но не в этом конечный вывод одного из авторитетных правоведов XX столетия. Еще более фундаментальной причиной всех этих изменений, которые не есть собственно причина, а «отождествление форм», телеологическая связь понятий, является «метафизическая картина мира определенной эпохи». Вновь всплывают «символические формы», лишь внутри которых, как мы помним, Кассирер считает возможным рассматривать действие каузальных законов. Но правовед Шмитт конкретнее философа Кассирера или теолога Трельча, он прямо указывает на такую символическую форму, более того, на форму форм – метафизику суверенитета.

Он считает недостатком идеалистического и материалистического объяснений социальных и политических феноменов именно их ограниченность, самозамкнутость на каузальном. «И спиритуалистическое объяснение материальных процессов, и материалистическое объяснение духовных феноменов пытаются выявить причинные связи... Нечто совсем другое есть та социология понятий, которую мы предлагаем и которая единственно имеет перспективы на получение научного результата применительно к такому понятию, как понятие суверенитета. Она предполагает, что, выходя за пределы совокупности юридических понятий, ориентированных на ближайшие

практические интересы правовой жизни, [можно - Шмитт] обнаружить последнюю, радикально систематическую структуру и сравнить эту понятийную структуру с переработкой в понятиях социальной структуры определенной эпохи».

Он приходит к основному методологическому и собственно мировоззренческому выводу: «Тут не важно, является ли при этом идеальное радикальной понятийности отражением социологической действительности или же социологическая действительность понимается как следствие определенного вида мышления, а потому также и действия. Напротив, необходимо указать на два духовных, но субстанциональных тождества. То есть это не социология понятия суверенитета, когда, например, монархия XVII столетия именуется тем реальным, которое «отражалось» в картезианском понятии Бога. Но, пожалуй, социология понятия суверенитета этой эпохи предполагает демонстрацию того, что исторически-политическое существование монархии соответствовало всему тогдашнему состоянию сознания западно-европейского человечества и что юридическое оформление исторически-политической действительности смогло найти такое понятие, структура которого совпадала со структурой метафизических понятий».

Иначе говоря, дело не в том, чтобы вывести юридический факт из политического или социального или, наоборот, политический и социальный из юридического и даже не в том, чтобы все это вывести из метафизики. Нет, дело в том, чтобы в юридических, политических, социальных фактах с помощью метафизического свободного созерцания найти общие, инвариантные формы.

Шмитт утверждает, что «метафизическая картина мира определенной эпохи имеет ту же структуру, как и то, что кажется очевидным этой эпохе как форма ее политической организации. Установление такого тождества и есть социология понятия суверенитета. Она доказывает, что действительно, как заметил Эдвард Кэрд [Caird] в книге об Огюсте Конте, метафизика является самым ясным и интенсивным выражением эпохи» (27). Именно метафизика, как цельность, как парадигмальные идеи, заложенные в том числе и в естественно-научную картину мира, а не естественно-научные идеи как таковые, определяют силу воздействия и этих идей в самых разных областях человеческого сознания и действия. Так, Кроче, в своем исследовании о Вико, настаивал на том, что «не из геометрии, как принято думать, – из метафизики берется понятие точки (как единого) и аннулируется» (28).

Обратим внимание также на то, что именно середина XVIII столетия определена Шмиттом как переломное время в преобразовании метафизических форм, хотя он и отмечает, что замещение понятия юридического закона «не знающим исключения» естественно-научным в воззрениях на общество и государство происходило вплоть до середины XIX столетия и только после революции 1848 года механицизм новой парадигмы вполне мог торжествовать свою полную победу. Но это же означает, что тот период, который мы определили эпохой Просвещения (1749-1877 гг.) был «посвящен» такому переходу общественно-политической мысли, ее переориентации от телеологической метафизики к преимущественно научной метафизике.

ОБМИРЩЕНИЕ ЖИЗНИ И СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ МЫСЛИ

Но метафизика является не единственным репрезентантом «вечных форм» и вытеснение религии из метафизики не было единственным парадигмальным процессом в общественном сознании и действии. Не менее важным, с точки зрения начальности периода 1740-1780-х годов для всей эпохи Просвещения в определенных здесь для нее рамках, является не факт отдельных коперниканских переворотов, отдельных идей и качество великих творений духа, значимых судеб и имен, а в изменении целевых установок общественного сознания. И дело даже не в смене его парадигмы, а в кардинальном изменении видения и настроения, в новом отношении к бесконечному. Такое изменение видения и настроения не может не сопровождаться решительным отделением и

отдалением своего времени от прошедшего, непосредственно к нему примыкающего, появлением как будто стеклянной стены между эпохами.

Какие «установочные» изменения произошли в это время?

Скептицизм конца XVII – первой половины XVIII столетий, фактически парализовавший мысль и нравственное чувство тем, что лишал их энергии идеального стремления и доступа к бесконечному, но можно сказать и так: доступа к священному, изолировавший действительно гениальных людей и их теории, предлагавших вывод из кинических и иронических тупиков (например, Вико, который творил в первые десятилетия XVIII века, но был признан лишь в начале XIX века), стал в семидесяте-восьмидесятые годы XVIII столетия здоровым критицизмом, реалистичным, самокритичным, саморазвивающимся, ориентирующим на достижение практически значимых человеческих целей.

Деизм, изгнавший из жизни Живого Бога и погасивший в «многознающих» душах еще тлевший огонь веры, в новую эпоху обрел твердую и теплую почву в религии любви к человечеству, утверждающей человека в начальной доброте и рациональной природе «человека естественного» и нацеливающей мысль на искоренение социального зла, искажающего «добрую» или «гениальную» природу. Потенциал этой идеи уже в восьмидесятые годы XVIII века стал мощной энергетикой процессов социальных революций, по сути ставших, в свою очередь, основным лейтмотивом истории с конца XVIII и до конца XX столетий. Но не только любовь к человечеству, но и любовь к природе (и к человечеству в природе) как к эстетическому, а не только лишь естественнонаучному феномену, и любовь ко всему «реальному», вытеснила любовь к Богу как к «искусственному».

Это была великая секулярная революция. Впервые сознание образованных слоев общества освободилось от зависимости в большом и в малом от двух начальных интеллигенций, доминировавших с начала христианского эона, а именно от интеллигенций веры и старой метафизики. До христианского же эона, по-видимому, преобладали сакральные интеллигенции мифа и гнозиса. Великая научная революция XVI-XVII столетий расшатала устои старой аристотелевой и томистской метафизики. Изматывающая межконфессиональная борьба протестантов и католиков и протестантов между собой ослабила веру, а картезианство и скептицизм постепенно перенаправили мировоззренческие интенции человека с созерцания Бога Живого на созерцание Бога в себе, тем самым вытесняя религиозное переживание-выражение идеалистическим философствованием и этической саморефлексией.

Болезненная первая половина XVIII столетия ощущала себя как время усиливающегося душевного вакуума именно из-за утраты душевных содержаний. Видимо, кризисностью переходного от эпохи к эпохе периода объясняется характерное для этого времени погружение высших слоев общества в сознательный гедонизм, демонстративный разврат и целеустремленную заботу в поисках всех и всяческих удовольствий. Похоже, что дело было не только в удовольствиях, но и в поиске нового или в возвращении потерянного смысла жизни, которые искали на богатом поле самой изощренной чувственности. Жизнь французского, русского, австрийского дворов и высших обществ того времени – наглядное подтверждение культивированной безнравственности перед угрозой душевного вакуума. Самые яркие примеры здесь – двор Филиппа Орлеанского и Людовика XV, двор царицы Анны и царицы Елизаветы, дух новой английской аристократии первой половины XVIII века, столь осуждаемый престарелым лордом Болингброком. Лучший памятник этому времени – это литературные шедевры Свифта. Высочайшая интеллектуализация чувственности является сильным свидетельством в пользу предположения о завершающем эпоху характере этого времени, выхолостившим содержания, смыслы и ценности эпохи Барокко.

Во Франции «между эпохой правления Людовика XIV и эпохой правления Людовика XVI... происходит невиданное возрождение карнавальной культуры и активное

использование ее возможностей (грубых шуток, противопоставления верха и низа, доведения героев до скотского состояния), как это происходило во время религиозных войн и Лиги, когда насмешка была орудием в борьбе с политическим и религиозным противником» (29).

В 1715-1730 гг. начинается эрозия ценностей и правил, непререкаемых в течение многих поколений и составлявших «несущую конструкцию» французской культурной традиции. В это время королевский двор перестает диктовать эстетические нормы». Первое отступление от правил происходит в эпоху Регентства, когда двор перестает диктовать эстетические нормы». «Публичная литературная сфера», складывающаяся в ту пору, опирается на институты, берущие на себя роль законодателей в области вкусов: кофейни, салоны, газеты. В основе ее лежат новые принципы: свободное осуществление критики, монополия на которую отнята у церковных, академических, административных организаций, претендовавших на то, чтобы полностью забрать ее в свои руки; равенство всех тех, кто принимает участие в борьбе мнений и идей, независимо от сословных и имущественных различий; желание разом формировать и выражать взгляды новой публики, чья элита – высший свет и интеллектуалы – считает себя и творцом идей, и их рупором».

Во Франции в это время возникает свободная, хотя и преследуемая пресса. «Для периодических изданий на французском языке, которые часто печатаются за пределами Франции, решающими стали годы 1720-1750-е: в это время выходит все больше и больше новых изданий (в 1720-1729 гг. – 48, в 1730-1739 гг. – 70, в 1740-1749 – 90)» (30).

Начинается распространение масонства, успех которого «есть результат двойственного и противоречивого процесса: с одной стороны, происходит распространение в лоне общественной элиты (не только среди аристократии) отношений равенства которое объединяет тех, у кого есть достаток, образование, досуг; с другой стороны, круги, обычно не принимающие участия в серьезных формах культурной жизни, находят тип объединения, не требующий глубокой образованности и переносящий в мирскую жизнь традиционные христианские ценности и образцы традиционного христианского поведения». Шартье сообщает, что «первая масонская ложа была создана в Париже около 1725 года английскими эмигрантами, затем масонство стало постепенно распространяться. Активнее всего оно расширяло сферу своего влияния в 1760-е годы, то есть в самый момент организационного кризиса, который потряс Великую ложу Франции... а затем в 1780-е годы, когда каждый год создавалось от 20 до 40 новых отделений... Начиная с 1750-х годов ложи появляются и в больших и в малых городах» (31).

С 1737 г. законодателями эстетических вкусов становятся Салоны, формирующие вокруг себя «публику», которая становится серьезной общественной силой даже и в количественном измерении. Так «в конце 50-х годов Салоны посещает как минимум пятнадцать тысяч человек, а в 1780 году – больше тридцати тысяч» (32).

В своей совокупности процессы формирования «публики» и «общественного мнения», начавшиеся в 1715-1720 гг., к 1750 году создали альтернативную государственной сфере политической жизни. Масонство же, предложив новую систему ценностей, основанную на этике и приобретая опыт тайной организации, несмотря на «провозглашаемую им неукоснительную политическую лояльность», неизбежно вело общество к отрицанию принципов абсолютизма. «Эта политизация на холостом ходу, связанная с сознанием того, что этические требования, которые руководят масонством, расходятся с особыми, не преследующими никакой моральной цели принципами, которые руководят поведением властей, пересекается с политизацией, опирающейся на культурную практику, которая избавилась от опеки государства еще в начале XVIII века».

Эта практика складывалась в появлении образованной публики, рынка культурной продукции, в распространении знаний. В результате у «людей появилась привычка мыслить свободно и ко всему подходить критически» (33). Свободные и критически

мыслящие люди образуют новую политическую сферу, которая подымается «над сословным обществом и общинами, без всякой связи и соперничества с ними». Ф. Фюре подчеркивает, что «в этой новой сфере точкой отсчета являются не некие общности людей, а отдельная личность, в основе ее лежит такая зыбкая вещь, как *общественное мнение*, которое вырабатывается в кофейнях, салонах, в масонских ложах, в различных «обществах». Хотя эта сфера и не включает в себя весь народ, ее можно назвать демократической, чтобы подчеркнуть, что связи между личностями здесь образуются «внизу» и связующие линии располагаются горизонтально, на уровне, где общество дробится, где один человек равен другому человеку» (34).

Онтологический статус «общества», о котором мы рассуждаем как о понятии, рождается не только в какой-то абстрактной мысли, но и в жизни. Прежде чем стать понятием в «Общественном договоре» Руссо, «гражданское общество» вот уже в течение полувека формируется в кофейнях, салонах и «обществах», на рынке идей и культурной продукции, в ритуалах и ценностях масонских лож. Не жизнь формирует идеи и не идеи формируют жизнь, но жизнь и идеи в их сложном взаимодействии постепенно проявляют некие формы, которые мы можем назвать идеями эпохи.

В Англии «в первые 30 лет [XVIII] столетия «деистам» позволялось безнаказанно высказывать свои взгляды, выраженные весьма осторожно; в то время эти взгляды встречали возражения не только в сатире Свифта, но и в аргументах людей, превосходивших деистов интеллектуально, – епископа Батлера, епископа Беркли, Бентли и Уильяма Лоу. Вольтер, смелый и наиболее грозный последователь этих английских деистов, не нашел во Франции таких противников, но ему в большей степени приходилось опасаться активного преследования со стороны церкви и государства. Отчасти по этой причине континентальный деизм стал более непреклонным и более антихристианским, чем английский».

В самой Англии уже в тридцатые года XVIII столетия деизм, родившийся на английской почве и вышедший из философии Локка, затем перенесенный на континент и оставшийся там до семидесятых годов идеологической основой свободомыслия, был тихо преодолен самим скептическим и прагматическим настроением английского духа, став лишь одним и, кстати, весьма непопулярным из его проявлений.

Само многообразие английского общества и его реальная свобода способствовали развитию вкуса к доброму английскому консерватизму, основанному на здравом смысле и морали благоразумия в соединении с умеренным клерикализмом, скорее по традиции, чем по живой вере, но и по вере тоже. Иначе говоря, многообразие и здоровая основа английской жизни растворили в себе радикализм, ослабили его энергетику, напротив, растущую все это время по ту сторону Ла-Манша. Поэтому, по оценке Дж. М. Тревельяна, «в период жизни требовательного и консервативного Гиббона... неверие, как и пудренные волосы, могла позволить себе только аристократия».

В основе же английского характера, как он сложился в XVIII столетии и существует до сих пор, лежал, по убеждению Дж. М. Тревельяна, тиллотсонианизм. «Канонник Чарльз Смит так изобразил англиканскую религию: «В англиканской церкви XVIII века доминирующим влиянием было влияние архиепископа Тиллотсона (1630-1694). Его наследие одновременно было и благом и злом... Можно считать, что Тиллотсон спас англиканское красноречие от загнивания в болоте педантизма и аффектации. С другой стороны, основное содержание его проповедей составляла благоразумная мораль, основанная скорее на разуме, чем на откровении, и сознательно обращаемая к здравому смыслу. «Евангелие моральной честности» оказало английскому характеру такую услугу, игнорировать которую могут только фанатики; поэтому мы обязаны тиллотсонианизму тем, что англичанин всюду, куда бы он ни попал, несет с собой чувство долга» (35).

Аристократический слой английского общества, как он сложился в первой половине XVIII века, представлял собой не только верхушку общества, но и его особый вертикальный срез, «включая не только высшую знать, но и сквайров, и более богатое

духовенство, и образованный средний класс, который вступал с ними в близкие отношения. Этот обширный слой, достаточно многочисленный и имевший неоспоримые социальные привилегии, мог позволить себе требовать во всем прежде всего высокое качество» (36).

В середине XVIII столетия этот аристократический слой достиг некоей высшей гармонии с самим собой и с управляемым им обществом, которая была сохранена примерно до девяностых годов. В девяностые годы XVIII века гармония была разрушена. Поэтому можно сказать, что Англия, как и Древняя Греция, имеет свое «золотое пятидесятилетие», начавшееся в сороковых годах XVIII столетия и завершившееся в девяностые годы того же столетия. Многие, очень многие идет оттуда и одна из самых существенных причин этого – в лидерской роли Англии, в том числе и в «эпохальной истории» Нового времени, перехваченной ею после революции 1688 года и удерживаемой весь XVIII, XIX и даже XX век.

Причем, если философское лидерство с середины XVIII века захватила Германия, а лидерство на поле идей социального реформирования захватила Франция, то Англия удерживала лидерство стиля, то есть самого духа эпохи и ее парадигматики, неся его в духе самой английской культуры через бережное сохранение сложности и «консенсусности» английской и шире – британской культуры на том же уровне, что и сложность всей европейской культуры.

Англия, точнее, Великобритания, стала микрокосмом общеевропейской культуры, носителем ее форм и, тем самым и вследствие того, как бы лабораторий ее парадигмальных идей, чистым экспортером мировоззренческих парадигм. Так, в конце XVII – начале XVIII она экспортировала на континент деистскую парадигму, в первой половине XVIII века – скептицистскую, а во второй половине XVIII столетия – истористскую. В XIX веке ситуация не изменилась. Из «трех составных частей» марксизма самая существенная, корневая – это английская политэкономия, но не немецкая философия и французский социализм. Не Конт сделал позитивизм парадигмой естественнонаучного наступления на общественные и гуманитарные науки, а Дарвин. Даже современный расизм был экспортирован из Англии (Чемберлен). Причем, во всех случаях, разрушительные на континенте английские идеи в самой Англии очень скоро адаптировались и становились лишь частью общей системы английского мировоззрения, постепенно, но быстро вырождаясь в что-то пародийно-ироническое или иллюстративное.

«Золотое пятидесятилетие» становления английского интеллектуального (парадигмального) господства и английской аристократии «вертикального среза» – это концентрированное выражение «классического века». Оно по-прежнему несет в себе очарование высокого произведения искусства – искусства жизни, взятой в ее цельности. «Может быть, с тех пор как стал существовать мир, ни одно общество мужчин и женщин не наслаждалось жизнью в такой степени и так разносторонне, как английский высший класс в этот период. Литературные, спортивные, светские и политические круги состояли из одних и тех же лиц. Когда наиболее неудачливый из всех великих политиков Чарльз Фокс сказал на смертном ложе, что он жил счастливо, он сказал правду. Высочайшее красноречие, энергичная политика, долгие дни, проведенные на охоте за куропатками, деревенский крикет, бесконечные и интереснейшие беседы, страсть к греческой, латинской, итальянской и английской поэзии и истории – всем этим и, увы, также безумным азартом игрока Фокс наслаждался в полной мере и разделял все эти удовольствия с многочисленными друзьями, которые любили его. Он был не менее счастлив и во время долгих дождливых дней в Холкхэме, которые он проводил, сидя у изгороди, невзирая на дождь, и вступая в душевные разговоры с пахарем, объясняющим ему тайну культуры турнепса» (37).

И, что важно, нет оснований идеализировать это время ни с этической, ни с интеллектуальной, ни с какой иной точки зрения. И в Англии тоже. Огромно количество широких и узких примеров, имеющих негативный характер. Но несомненно количество и

качество превосходящих его позитивных примеров. И, самое главное, это время несет в себе общее ощущение чуда. Дж. М. Тревельян, описывая это «общее», признает, что «несмотря на упадок обоих университетов, единственных тогда в Англии, несмотря на упадок государственных школ, особенно школ среднего образования, интеллектуальная жизнь страны никогда не была более блестящей и количество одаренных людей, приходящихся на душу населения в Англии времен Георга III [1760-1820], с ее плохой системой образования, было значительно больше, чем в наши дни. Может показаться, что высочайшие произведения человеческого разума были скорее результатом удачи, свободы и разнообразия, чем результатом деятельности единообразной организации; скорее результатом равновесия между городом и деревней, чем результатом активности самой городской жизни; скорее результатом влияния литературы, чем журналистики; скорее результатом развития искусства и ремесла, чем машин» (38).

Здесь следует пояснить, что сравнение Англии со страной-производителем и экспортером стратегического товара – парадигмальных идей, может завести в тупик, родив образ некоей сверхконцентрированности, «заикленности» английской культуры. Нет, Англия в частности и Великобритания в общем была прежде всего производителем собственной культуры и ориентировала свою культуру, во-первых, на идеи Нового времени, что было правилом, а не исключением и для других европейских стран; во-вторых, на собственное многообразие как таковое, через тотальный компромисс и тонкое чувство равновесия, что было редким, а в своей последовательности и непрерывности – исключительным. В Европе второе исключение подобного рода, но иной формы и содержания, представляет собой Римская католическая церковь.

Поэтому «эпохальные идеи» вызревали в английской культуре быстрее, чем в континентальных культурах, и, что самое главное, их «явление миру» носило более гармоничный, а потому и более практичный характер. Англичане после «счастливой революции» 1688 года никогда полностью не отождествляли себя с какой-нибудь идеей или комплексом идей, а только – со всей целостностью своей культуры. Отсюда впечатление об их бескрылом прагматизме и даже поверхностности, столь сильное у их менее счастливых соседей.

И, действительно, английская культура XVIII-XX столетий не знала всей глубины и всей ярости идеологической борьбы. Она была сбалансированна, как и английский характер, в целом более сложный и богатый, чем любой другой европейский характер (здесь одна из «точек» смыкания англичан и евреев), но во многих конкретных своих проявлениях поражает, например, немцев и французов своим «английским» снобизмом и утилитаристской ограниченностью. Тот же Коллингвуд, например, представляется в сравнении с его немецкими коллегами по ремеслу и даже по цеху (кантианско-гегельянской школе мысли), Риккертом и Кассирером, лишь плоским мыслителем с заданной программой и менторскими замашками. Но элегантность его мысли, ее широта (в том числе и за счет глубины) и его чувство стиля не позволяют списать его в архив второразрядных мыслителей межвоенного времени.

Уже в сороковых годах XVIII столетия высшие слои общественных пирамид Европы ощутили новое призвание, открыли для себя новые цели, обрели новые ценности и смыслы. Они ощутили себя призванными к особой миссии, стали источником особого света, почувствовали себя посвященными в тайну будущего. Они стали носителями идеала науки, науки без границ. Ясные четкие контуры Парфенона новой науки как бы вдруг стали всеобщим идеалом, требующим реализации, – идеалом практического разума.

Интересно отметить, что как раз в конце сороковых годов начались раскопки римского города Помпеи, и это произвело впечатление не менее сильное, чем раскопки Трои в конце XIX века. Винкельман с раскопок Помпей вынес свою собственную миссию, воплощенную им в новаторском труде об истории искусства как истории идей. Более осторожные умы не спешили отвергать укорененную в богатом прошлом традицию, прежде всего великую церковную традицию, но устремились к примирению ее с новой

идеей прогресса и идеалом практического разума. Практический разум обрел четкие контуры храма, в центре которого поместили огромную статую Человека («человека рационального»), но не Бога и не Богочеловека Христа.

Можно утверждать, что любое начало эпохи, тем более эры и зона – это «эпоха веры», то есть эпоха творения, откровения, прямого контакта с бесконечным. Другой вопрос что именно и прежде всего репрезентирует эту «веру» – благодать, основанная на религиозной вере (здесь слово «вера» имеет несколько иное, более точное значение); Cogito «ученого незнания», экхартовской мистики, декартова сомнения или «интеллектуальной интуиции» Спинозы; Sensation «исторической ностальгии» или ранкеанского ощущения эпохи, «находящейся в непосредственном отношении к Богу»? О метафизическом репрезентационном центре как остром ощущении реальности настоящего или, например, опыте как эксперименте, мы рассуждать не будем, поскольку это отдельный и не открытый, по крайней мере нашей мыслью континент. Но нам достаточно и этих трех переходов к бесконечному.

Любое начало определенной нами эпохи – это «эпоха веры». Такие эпохи не являются созидания из ничто и не являются конструкцией, исходящей из разума, а становятся преобразованием и продолжением, «которое одновременно вдыхает новую душу и новый дух». Э. Трельч утверждает, что «последняя тайна этих процессов – вера в открывающийся в этом и принуждающий *сиюминутный* разум, и в силу воли утверждать такую веру. Так следует понимать известное высказывание Гете об эпохах веры, которые, по его словам, всегда были великими... Отсюда и частое религиозное обоснование таких творений. В этом, собственно, и состоит вся тайна, которую теологи называют откровением. Это – интуитивное вхождение в процесс внутреннего движения божественной сущности, которое никто не может априорно конструировать или даже апостериорно рационализировать, которое прорывается в определенном пункте просто с чувством принудительной необходимости и ясности».

Такой «эпохой веры» и стал период 1750-1780 гг. (1749-1781 гг.), ставший откровением и созиданием новой мировоззренческой парадигмы, лишь изменившейся, исказившейся и подправленной в следующей «эпохе веры» – в 1775-1910 гг. (1777-1909 гг.). Ведь эпоха Просвещения была третьей, вершинной, системной эпохой Нового времени, а эпоха Модернизма была кризисной, хоть и реализационной в цивилизационном смысле.

Трельч подчеркивает коллективный характер таких откровений. Он говорит: «Так в пророке, в политическом гении, в художественном стиле, в интуиции великого историка, в систематике подлинного философа возникает толкование своего времени и будущего, причем не надо всегда сразу думать об особенных людях в понятиях культа героев, но можно в этом смысле понимать и размышления, обдумывания, стремления и критику масс. Более того, последнее несомненно является предпосылкой появления героев» (39). И в этом с ним не согласиться нельзя.

Просвещенческая вера многим интеллектуалам второй половины XVIII столетия представлялась «лучом света в темном царстве», Иоанновым Словом, «которого тьма не объяла», тьма бессмыслицы, скепсиса и хаоса человеческой истории. Скепсис предшествующей эпохи не исчез. Он сохранился в скептицизме Юма, в критицизме Канта, в осторожном оптимизме Лессинга, даже в самом его обращении к надежде на переселение душ, и в общем самосознании времени, сделавшего своими идеалами прагматизм и эмпиризм. Это был идеализированный скептицизм, пронизанный светом времени.

В статичной концепции истории, преобладавшей в это время, мы видим тем больше светлых эмоций, чем ближе к настоящему, которое, подобно чудесному цветку, выросло на перегное прошлого и требует заботливого, просвещенческого ухода. Среди мыслителей этого направления мы видим, например, Гиббона, Адама Фергюсона, Адама Смита. Их скептицизм призывает к активности, а не к примирению с реалиями жизни. Это не

скептицизм тупика и итога, а скептицизм нового идеала, начала новой эпохи, требующей не восторгов и веры, а интеллектуальной осторожности и эмпирической верификации, проще, – проверки опытом и ориентации на достижимые, практические цели.

Итак, преобразование скептицизма в критицизм одновременно с превращением метафизики деизма, уже не несущей в себе иного содержания, кроме дипломатии внешнего почтения к божественному началу, в идеализм, ориентированный на гносеологию, теорию познания, но не онтологию – в этом суть совершившегося в пятидесятые-семидесятые годы духовного преобразования.

И здесь весьма показателен совершившийся переход от Беркли к Юму. Первый, будучи абсолютным скептиком и сенсуалистом, исходящем из антропологии *tabula rasa* (чистого листа), свой абсолютный скептицизм «дарит» Богу, делает его основанием для доказательства необходимости Божественного бытия, ибо в противном случае человек должен принять солипсистскую версию бытия. Но в том то и дело, что Бог Беркли является скорее богом деизма, непознаваемым, абстрактным, механическим, мертвым. Итогом его философии становится абсолютный скептицизм, который столь соответствует духу двадцатых-сороковых годов XVIII столетия. Второй же, опираясь на философию своего предшественника и отталкиваясь от нее, ищет и находит новые основания для сенсуалистской философии, прагматические в основе своей. Вместо Бога заступает привычка и вера в нее. Тем самым Бог освобождается от роли крестного отца тупиковых мирозерцаний, а ориентированная на практику философия Юма вырабатывает адекватный интеллектуальный инструментарий.

Юм помог начаться и другому, третьему переходу в сознании просвещенных элит. К превращению скептицизма в критицизм, деизма в прагматизм добавилось рождение замечательного ребенка – историзма. Согласно Юму, история не является хаосом бытия. Не является она и произволом революционеров, время от времени набело переписывавших человека и его общество. А ведь таковое воззрение господствовало с сороковых годов XVIII века и нашло опору в творчестве Руссо, преобразившего теорию естественного права в теорию революции, а, вернее, давшего ей сильное чувственное наполнение. Идеализм якобинцев опирался на идеализм Руссо и без него вряд ли зашел бы так далеко, если не в терроре, то в его оправдании и тем более в оправдании жалких попыток Робеспьера ввести новый революционный культ, новое исчисление времени, создать на чистом листе здание новой санкюлотской культуры.

Правда, социальный революционизм не умер вместе с Робеспьером, а продолжал свое развитие в истории XIX-XX столетий, став одним из ее, истории, основных сюжетов, и оказав множество положительных и негативных влияний. Но параллельно ему и в противоречии с ним развивалась другая духовная субстанция эпохи – историзм. Первый был мифичен и деятелен, избрав роль «повивальной бабки истории», второй одновременно романтичен и критичен. Первый шел путем сотворения новых прагматистских религий (якобинских, коммунистических, а позже нацистских), второй был придавлен догматикой естествознания (позитивизм, критицизм, социологизм, лингвизм), но может быть поэтому светил светом, а не жег огнем.

Просвещение немислимо без веры в возможность распространения в народе знаний и в благотворность такого процесса, без его инициатив в области народного образования, массовой и широкой печати, в т.ч. и энциклопедического характера, без его инициатив в сфере права, социальной политики и без самововлечения масс в политическую жизнь государства.

Вновь обретенное чувство общности всех людей, как общности социальной, основанной на общности человеческой природы, стало прямым следствием утраты властью священного и священнического характера, утраты ею, властью, Богоданности и Богоизбранности. Она несла новое легитимирующее основание не сверху, а снизу, не в символике эманулирующего верха, а в гетерогонии воли и целей эволюционирующего низа. Поэтому вопрос просвещения народа был вопросом не милости, а самого выживания для

интеллектуально переродившихся элитных слоев, выживания их образа жизни, их власти, их собственности и источников их доходов.

Просвещение «сверху» и поиск эволюционных механизмов, обеспечивающих и поддерживающих власть элитных слоев общества «снизу» – все это органические части единой идеологии Просвещения. Дефицит власти «от Бога» компенсировался механизмами власти «от народа», которому предстояло быть организованным по новому и в котором необходимо было культивировать «человека рационального» в его политическом, экономическом и административно-ролевом измерениях.

Это не было благодеянием верхов (в системе Бог-интеллигенции-народ это средний уровень, носитель интеллигенций знания в его «обмирщенных» формах), но не было и классово эгоцентричной политикой. Это была широкая консолидационная политика верхов, имеющая целью прежде всего построить новое общество на принципах Разума или на сочетании принципов Разума и Традиции. Здесь фундаментальное для Европы конца XVIII и XIX-XX столетий разделение на тори и вигов, консерваторов и либералов в самых разных модификациях.

С середины XVIII столетия произошло преобразование сознания, которое, конечно, нельзя поставить на один уровень с переворотом эпохи Возрождения (XVI – начало XVII веков) и ее началом, которое было не переворотом и поворотом, а прежде всего новым синтезом, почти – новым творением. Но преобразование (и преображение) 1745-1785 гг. в истории Нового времени, видимо, следует поставить по его значению сразу же вслед за великим начальным событием конца XV – начала XVI веков. В это время произошел прорыв в новое качество, произошел синтез на основе кумуляции изменений XVII – первой половины XVIII столетий. Выше уже были схвачены основные духовные сдвиги этого периода, осветившего новым светом духовные миры европейского человечества, периода скептического, но возвышенного; динамичного, но в общем более мирного и миролюбивого, чем предшествующие ему десятилетия; рассудительного, но мечтающего; практичного, но наполненного напряженными духовными исканиями, поисками другого берега, справедливости, равенства, счастья, новых основ бытия.

Из духовного света этого периода родилась идея Просвещения как самоназвание и самосознание эпохи, выкристаллизовались идеи американской Конституции и Декларации прав человека, были сконструированы великие политэкономические теории, со всей силой новой веры проявилась идея науки как водительницы общества и философии как духовника элит. Экономика и экономическое сознание становятся в центр общественной жизни, вокруг которой вращаются политические интересы, а демократическая идея уже не может довольствоваться тесными рамками просвещенной монархии – естественное право становится в центр самосознания элит не только интеллектуальных, но и властных.

Все последующие десятилетия после 1780 года лишь продолжались, разрабатывались, воплощались и опробывались духовные и интеллектуальные открытия, сделанные с конца сороковых и до начала восьмидесятых годов XVIII века. И так было во времена Французской революции, наполеоновских войн (здесь теория опробывалась практикой), во времена «Священного союза» и нового европейского равновесия. Здесь совершались новые синтезы и создавались великие системы, теоретические и практические, исторические и эстетические, научные и технические. В сороковых-шестидесятых годах XIX века во времена позитивизма и революционного брожения на ведущее место вошли глубинные экономические и социальные движения, капитализм, техника, классовые структуры, промышленность, борьба за рынки сбыта, несущие с собой технические реализации «слишком человеческих» просветительских идей.

Если, сравнивая Беркли и Юма, а шире Локка, Бейля и Беркли, с одной стороны, Юма, Лессинга и Канта, с другой, мы воочию видим отличия деистско-скептической парадигмы от новой, критическо-прагматической при сохранении преемственности их проблематики, то фигура Вольтера занимает исключительное место, обнимая собой разом деистско-скептический и критическо-прагматический идеологический континуум, причем

так, что проясняется их глубокая, сущностная преемственность, связь, хорошо уловимая в личности и судьбе великого литератора.

В этом смысле судьба Вольтера, чья слава при жизни была значительно больше, чем слава его после смерти именно в силу живого ощущения его современниками того великого перехода от эпохи к эпохе, связью (одной из живых связей) которого он и был, противоположна судьбе Вико, создавшего в начале XVIII столетия свою «Новую науку», пользующуюся весьма ограниченной известностью при жизни и «открытого» только через век. Зато с тех пор слава его неизменно растет. Вико, творивший в период расцвета деистско-скептической парадигмы, сознательно противостоял ей и нашел ключи к рациональному объяснению глубинной сущности мифа, языка и провиденциальной сущности истории, а также универсальный ключ к познанию истории и общества через принцип «верум-фактум» («истинное-сделанное»).

Вико был по сути своей пророком, может быть, ретро-пророком, верно «предсказавшим» прошлое в его собственной сути и «тотальности форм», опередив свое время, а вернее, опередив начало последовательного развития его интеллектуальной и идеологической проблематики и соответствующего ей интеллектуального инструментария. Он и не мог быть признан современниками, да и прямыми потомками, иначе как гениальный создатель путанной философской системы и непоследовательной историографии, но далекие потомки увидели в нем еще и посланца богов, представителя вечности, и лишь во вторую очередь участника интеллектуального процесса эпохи.

В середине XVIII столетия Вольтер достиг своей высшей зрелости и был признан в качестве общеевропейского авторитета, ее философствующего Эраста, шаловливого, лукавого, избалованного, честного в идеях, нечестивого в делах, блестящего критика и популяризатора, отважного защитника прав человека, обличителя государства и Церкви в ригоризме их служителей и тяжести их устаревших и обесчеловеченных институтов и установлений.

Вольтер – это авторитет переходного времени от эпохи Барокко к эпохе Просвещения во всей его слабости и его силе, в его блеске и ограниченности, в его мечте и порочности. Это милый авторитет двуликой переходной эпохи, ее романтический и несколько самовлюбленный взгляд на самую себя, ее красивое зеркало и улыбчивое отражение в этом зеркале.

Вольтера нельзя не полюбить, если почувствуешь ценность этого времени. Вольтерианство плоско как зеркало, зато Вольтер глубок и неуловим как отражение в нем. Не какие-то его книги, а его личность и жизнь являются его главным произведением. То, что европейские монархи любили или терпели Вольтера со всеми его выходками, интрижками и со всей его (зачастую неудобной) популярностью, является серьезнейшим доказательством (доказать=показать) особенной сущности и начальности времени первых десятилетий эпохи Просвещения (собственно и названного Просвещением), в которой монархи вдруг увидели себя не только и не столько под Богом, сколько под властью Разума, служителями в новом храме философии и науки, миссионерами просвещения и адептами просветительства. Вольтер же был епископом в этой новой церкви и его величие выросло из его верности этой новой церкви, из его неутомимого служения и полувекковой проповеди.

Если говорить о Просвещении как процессе перехода от одной эпохи к другой, то верно то, что век Вольтера обнимает собой этот процесс с его начала до его завершения. Период 1690-1720 гг. можно определить как период отдельных интеллектуальных всплесков, пролегомен. Период примерно с 1715-1720 гг. как начало единого интеллектуального и ментального процесса, который примерно до 1745-1750 гг. можно охарактеризовать как скептически-критический, направленный на критику старого, его опровержение и осмеяние, сопровождающийся усилением скептицизма в интеллектуальной сфере и гедонизма в ментальной сфере, но по-прежнему охватывающий лишь очень узкий круг интеллектуальных, но никак не властных элит. В 1745-1755 гг.

процесс ускоряется и охватывает теперь не отдельные части интеллектуальных элит, но пронизывает интеллектуальные и властные элиты в их репрезентативных выборках, становится интеллектуальной модой со своими ядрами и их периферией.

Меняется и сам характер интеллектуального процесса: из оппозиции и разрушительного скептицизма он становится властным, властвующим над думами и созидательным, созидаящим новые ценности и цели. Процесс этот воспринимается многими современниками как чудо нового света, как чудо преображения. Новый свет постепенно тускнеет, зато преображенный мир теперь наполнен новыми идеями, новыми творениями духа, а новые цели и ценности настоятельно побуждают к деятельности, к реализации, к воплощению в новых институтах, проектах, инициативах: социальных, научных, воспитательных, политических. Поэтому значение Вольтера и в том, что он связал собой две эпохи, конец эпохи Барокко и начало эпохи Просвещения, связал красиво, ярко, зримо, связал и доказал права новой эпохи, ее необходимость, ее неизбежность.

Во Франции Вольтер, Монтескье, Дидро и Руссо, в Германии Лессинг, Кант, Гете и Шиллер, в России Ломоносов, Румянцев и Радищев, в Великобритании Юм, Гиббон, Бентам и А. Смит, в Америке Франклин и Джефферсон, все они, рожденные Просвещением и признанные его эпохой, были служителями нового храма и его новых богов: «естественного человека», «естественного права народов», «всеобщей воли», «практического разума». В этом храме охотно служили монархи: прусский Фридрих, австрийский Иосиф, русская Екатерина, французский Людовик XVI и в котором, даже помимо своей монаршей воли, приходилось прислуживать и Людовику XV и прочим монархам помельче властью или умом.

Эпоха Просвещения началась и как «эпоха книгопечатания», как назовет ее Мальзерб в 1775 году в своих «Предостережениях». Она, по Шартье, «безвозвратно изменила условия существования власти: она привила нации «вкус и привычку получать образование посредством чтения», исходя из способности мыслить и судить, что на деле сделало споры и критику публичными. В конце 1750-х годов человеку, находящемуся на королевской службе, совершенно ясно, что государю следует извлечь урок из переворота, происшедшего в умах, и он пытается убедить короля в том, что для укрепления его могущества необходимо одобрение публики, а вернейшее средство для снискания одного – печатное слово. Пятнадцатью годами позже человеку в судейской мантии, являющемуся рупором судебных палат, столь же ясно, что пришло время раскрыть тайны королевской администрации» (40).

«Эпоха книгопечатания» – это прежде всего эволюция или, точнее, революция читателя. Так, всего за двадцать пять – тридцать лет «сложилось новое отношение к тексту, для которого характерны осмотнительное отношение к авторитетам, увлечение новинками, быстро сменяющееся разочарованием, и, самое главное, нерасположенность к безоглядному доверию и одобрению. Благодаря этой манере чтения частные лица стали в полной мере осуществлять в обыденной жизни «публичное пользование разумом», о котором говорил Кант» (41).

Но не следует считать, что все было гармонично в отношениях с «понимающей» и «просвещенной» властью и литературным «истэблишментом», а тем более видеть в этом «истэблишменте» некое единое одухотворенное сообщество «новых людей». «Вольтер свирепо обрушится на «жалкое племя, которое пишет для того, чтобы жить». Не имея ни профессии, ни положения в обществе, «этот литературный сброд» связан по рукам и ногам требованиями книготорговцев: «Сотня авторов пережевывает чужие мысли, чтобы заработать себе на хлеб, а два десятка газетных писак делают извлечения, кропают критику, апологию, сатиру на эти переводы, чтобы тоже не остаться без куска хлеба, потому что не владеют никаким ремеслом»... «Эти жалкие людишки разбиваются на две-три стайки и рыщут, словно бродячие монахи, но, поскольку они не связаны никакими обетами, их сообщество недолговечно, они предают друг друга как священники, которые

борются за бенефиций, хотя у этих бедолаг нет на него никакой надежды. И это называются *авторы*! Беда этих людей в том, что их отцы не обучили их никакому делу: это большой изъян при нынешнем положении вещей. Всякий простолудин, который может научить своего сына полезному ремеслу и не делает этого, заслуживает наказания. Сын человека, заимствующего чужие идеи, в семнадцать лет становится лицемером. В двадцать четыре его изгоняют из общества за разнузданность нравов. И вот он без куска хлеба: он становится газетным писакой; он кропает статьи и вызывает презрение и отвращение даже у самого литературного сброда. И это называется *авторы*!» (42).

Преследования властей в это время увеличиваются и касаются они прежде всего так называемых «философических книг», напечатанных в основном за пределами Франции. «Торговцы в своей переписке и секретных списках называют «философическими» три рода произведений: с одной стороны, собственно философские труды, – в том смысле, какой мы вкладываем в это понятие, –подвергающие критике нравственность и политику, веру и авторитеты, с другой стороны – порнографическую литературу, где есть свои классики, но наряду с ними появляются и новые названия; и, наконец, все сатирические произведения, памфлеты, скандальные хроники, в своих сенсационных рассказах обличающие произвол и коррупцию власть имущих» (43).

Но «литературные провинности не остаются безнаказанными, ведь именно в 1750-1779 годах заточение в Бастилию «по книжному делу» достигает апогея. Только за тридцать лет 383 из 941 книгоиздателей, печатников, подмастерьев, продавцов и авторов, осужденных за подобные преступления (т.е. 40%) были заключены в государственную тюрьму – получается более 100 узников в каждое десятилетие» (44).

Кажется, что впервые в истории мощная пропаганда, созданная духом эпохи в ее интеллектуальной элите, смогла преодолеть непреодолимые до этого барьеры охранительного самосознания властных элит, классовых и сословных интересов, а, преодолев барьеры, убедить и повести за собой сами элиты власти и капитала. По сказочному красивое, даже неправдоподобное начало Французской революции в 1789-1791 годах стало следствием такого «преодоления барьеров». Правда, позже весь этот «сказочный» характер первых лет Революции вызвал и мощную ответную реакцию. Неизбежно страсти возобладали над заносчивым разумом, стронувшим такие пласты человеческой природы и социальности, что оказался не в силах справиться ни с человеческой природой, ни со своей социальностью. 1793 год подвел кровавую черту под завершившимся переходом от эпохи к эпохе. Черное – ненависть и красное – кровь отделили голову эпохи от ее тела.

Духовный опыт предреволюционных лет, Революции и наполеоновских войн – это прежде всего опыт действия, а не чистой мысли, опыт борьбы, страданий, опыт созидания новой культуры в ее глубинных, – символическом (смысловом) и ценностном измерениях. Иначе говоря, это опыт становления новых интеллигенций, во-первых, психологических субстанций, а, во-вторых, интеллектуально-ментального опыта созерцания чистой идеи и, затем, переживания ее воплощения с тем, чтобы устремиться к четкому выражению нового мировоззрения, созиданию нового слоя культуры в третьей четверти эпохи.

В этом значение второго периода эпохи, то есть периода 1780-1815 (1781-1813) гг. Особое значение здесь имеет опыт, прежде всего психологический тотальный опыт в целостности переживания, на глубинном уровне чувства и интуиции опыт созерцания-переживания-выражения и воплощения. Это опыт вторжения новых идей в телесность культуры и психики, опыт конфликта, борьбы, результатом которой становится преобразование совокупной психики общества появлением в ней новых интеллектуальных эмпирических форм. Не просто идей, а синтеза идей в полноте психического опыта. После Французской революции и наполеоновских войн мир был уже другим. Он нес в себе память о великих событиях и эта память стала достоянием миллионов, глубоким духовно-душевым содержанием, глубокой душевной удовлетворенностью, соединенной с усталостью. После ее обретения уже не так хотелось

пробовать и, тем более, просто верить в новые идеалы, а хотелось и могло спокойно созидать, последовательно восходя от задачи к задаче, не отвергать и создавать заново, а достраивать, надстраивать, примирять элементы старой культуры с элементами новой.

Парадигматика Просвещения, собственно, институционализировалась, формализовалась и получила дальнейшее развитие в 1780-1815 гг. Личность «человека рационального» получила адекватные ей матрицы практического выражения: капиталистической рыночной экономики, основанной на разумном рыночном эгоизме и новых корпоративных принципах, атомизированного собственника и отчужденной собственности; деятельной светской благотворительности, основанной на принципах гуманизма; гражданского общества, основанного на правовой автономии «человека-гражданина» и широком избирательном праве. Избирательное право окончательно вытеснило право божественное и преобразовало народное общинное право в право механического сообщества людей-избирателей, проявляющих свою волю в искусственных, но уютных для спокойного внутреннего и осмысленного решения условиях избирательных участков. Иначе говоря, произошло становление «человека экономического» и «человека политического».

ГЕНЕЗИС ИСТОРИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

СТАНОВЛЕНИЕ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ИСТОРИИ

Но это лишь часть превращений, совершившихся в первой половине эпохи Просвещения. Уже говорилось о том, что уже в начале эпохи появился историзм. Это было видение «человека исторического», противостоящего другому видению, более влиятельному в начале эпохи Просвещения – видению «человека этического», взращенного всем строем ищущей нового абсолюта мысли эпохи Барокко. Но вот что интересно, «человек исторический» вырастал постепенно из тех же интеллектуальных корней, из той же парадигмы, что и «человек политический». И основы эти были заложены в самом процессе частичного вытеснения старинной дедукции современной индукцией, в процессе замещения мысли, идущей от созерцания синтетического целого к объяснению его частей, новой мыслью, идущей от познания частей к конструированию на этой основе механического целого.

Уже в первой половине XVIII столетия наблюдается процесс генезиса «человека исторического», как одной из форм «человека политического» и как некой новой способности человеческого сознания. Его чистая форма – историческая интеллигенция как таковая, проявляется, например, в творчестве лорда Болингброка, одного из вершителей европейской политики начала века, а затем, после удаления от дел, политического писателя и мыслителя, в центре внимания которого политические и историософские вопросы. По мнению некоторых Болингброк, как «старший товарищ» Вольтера, оказал на его философию истории одно из значимых влияний. По мнению других, оба мыслителя хоть и находились в общении и переписке друг с другом, но каждый самостоятельно выражал «дух времени». Нас устраивают оба объяснения.

То, что еще в XVII и в начале XVIII столетия оставалось преобладающим в историописании, а именно «объяснение» явлений, выходящих за пределы человеческих поступков, прежде всего поступков властителей и их ближайшего окружения, вмешательством Бога, Провидением Божиим, стало в творчестве деистически ориентированного Болингброка делом человеческим, но «делом человеческим» в самом широком смысле, противостоящим в своей борьбе за внимание историка «делу Божьему».

Поэтому Болингброк из этого широкого смысла смог извлечь методологически очень эффективные точки зрения на историописание, а именно: внимание к социально-политическим процессам как таковым; исследуемым безотносительно к намерениям и даже судьбам казалось бы самых влиятельных героев истории, на поверхностный взгляд вершащих историю по своей прихоти и воле; не новый, но уверенный и глубокий взгляд

на историческую эпоху как событие событий, некую целостность, цикл, со своей собственной «идеей», целью и смыслом. Он считал, что последняя из таких эпох наступила в конце XV века и в первой половине XVIII века была еще далека от своего завершения. Видимо, это было общим местом для историков XVIII столетия. Тот же взгляд на ключевой для последующих столетий характер событий конца XV – начала XVI веков высказали Вольтер и Юм.

Казалось бы, его установка на «уроки истории» делает его труды устаревшими, ориентированными на этические позиции XVIII столетия, уличенные критиками XIX-XX веков в «интеллектуализме» и «европоцентризме». Но и здесь не все просто, так как Болингброк четко отделяет уроки примеров, уроки событий-происшествий от уроков событий-процессов, которые должны рассматриваться не в фактичности «буквы», а в сущности «духа». И даже явная его несправедливость (так хорошо видимая сейчас) по отношению к политике вигов и тенденциозные оценки общего развития Англии в первой половине XVIII столетия, где он видит преимущественно упадок нравственности, развитие социальных пороков, сопутствующих развитию капитализма, может быть объяснена отнюдь не только и не столько его классовыми интересами, обидами одного из лидеров тори, обиженного вигами или старческим брюзжанием удаленного от дел политика.

Нет, по моему, это прежде всего проявление настроенческой парадигмы завершающейся 128-летней эпохи, скептической по самой своей сути, обращенной в прошлое, остро переживающей по поводу обесценивания ее ценностей и смыслов. Болингброк совсем не кажется резонером, он мыслитель серьезный и честный, его критика развития Англии после «славной революции» 1688 года имеет более фундаментальное основание, чем самооправдание удаленного от дел и обещанного политика. Личные нотки обиды здесь не закрывают собой ясной, логической, спокойной и объективной аргументации. Его мысль прозрачна как хрусталь.

Таким образом, одно из наиболее значимых оснований историзма, а именно процессуальность истории в «скелете» причин и следствий и в теле события, включающем в себя действия не только индивидуальных, но коллективных акторов истории, причем действия не всегда осознанные и чаще всего не осмысленные в полной мере, уже в первой половине XVIII столетия оказалась способной вытеснить все более теряющую объяснительную способность провиденциальную интуицию и по-новому сформулировала телеологическую парадигму. Теперь цель и смысл истории следовало искать в духе эпохи или в духе самой истории. Позже эта идея найдет свое выражение в другом великом принципе историзма, в максиме Ранке о том, что «каждая эпоха находится в прямом отношении к Богу», а также станет основой для великой гегелевской системы, в которой Разум теологических и этических спекуляций стал Разумом-в-Истории, то есть историцистской спекуляцией.

Отныне историческое сознание уже не видело своей высшей целью прямое созерцание откровения, которое оно пыталось получить, поместив событие в контекст Священной истории и в чувственно-интуитивное поле веры. Теперь его высшей целью становилось усмотрение сущности истории и ее события в теле человеческих дел, поступков, мотиваций, интересов, структурированных, с одной стороны, явно, – эксплицитно-каузальными связями и отношениями, с другой, неявно, – имплицитными целями и смыслами, постигаемыми в духе эпохи и в духе истории.

В первом случае в историографии проявился метод новой исторической науки, в XIX веке развившейся в систему позитивизма. Во втором случае проявился дух самого исторического сознания в его сущности, в его ядре, но в силу имплицитного характера таких структур здесь оказалось возможным построить самые произвольные системы теологического, философского и метафизического характера. Поэтому развитие исторического сознания приобрело характер параллельного развития двух плохо совместимых между собой альтернатив: позитивистской (научной) и собственно

исторической. Первая оказалась действительно очень эффективной в кумулятивном, энциклопедическом, фактологическом смысле и в расширении исторического контекста за счет создания современной археологии и этнологии, а также социальной и экономической истории. Вторая стала основанием для создания мощных нарративов, историософских систем, для превращения историографии в основную и координирующую все гуманитарное знание по-своему рационально организованную дисциплину.

Позитивизм и по сей день претендует на процессуальную эффективность в истории, но удел его, если, конечно, он отвергает принципы историзма, лишь в расширении и уплотнении поля контекста. Не случайно современный позитивизм пришел к кризису своего проекта всеобщей истории как истории социальной или социально-экономической и фактически солидаризовался постмодернистским отрицанием самостоятельной ценности эпох и процессуального значения истории, и даже в лице своих великих он не может вполне избавиться от властной хватки своей основной парадигмы. Только историзм способен соединить все три принципа в общую методологию исторического знания, а именно процессуализм, контекстуализм и принцип различия эпох или, другими словами, самоценности эпох. То, что зрелый постмодернизм объявляет себя «радикальным историзмом», видимо, также указывает и на то, что за модным термином скрываются разнородные и разнонаправленные течения, интенсивно взаимодействующие между собой и объединяемые прежде всего духом отрицания всей модернистской парадигматики Нового времени.

В творчестве Болингброка мы видим предчувствие и предсознание историзма, то замечательное внутреннее соединение его принципов и сплетение его интенций, которое предвосхищает будущее развитие. Историзм Болингброка тем симпатичнее и тем больше ему доверяешь, что сознательная позиция мыслителя – это позиция правоверного позитивиста (пред-позитивиста) XVIII столетия с его методом, идущим от Бэкона и Локка. Зато как историк он мыслит историографически, совсем не доверяя мнимой правдоподобности ретросказания и не объясняя предшествующее событие лишь свершением последующего. Он постоянно производит мысленные эксперименты с точки зрения вопроса «а что могло бы произойти вместо того, что произошло на самом деле», запросто применяя методологический прием, составивший славу одного из известных теоретиков истории XX века.

Он подбирается и к новой телеологии, телеологии вне Бога и его Провидения, телеологии, так сказать, «практикующего духа» в истории. Его интуиция эпохи как телеологически концентрированного и разворачивающегося во времени практического и практикующего духа является до сих пор не исчерпанной идеей, идеей, которой, по нашему мнению, предстоит во всей полноте развернуться в новых историологических построениях XXI века.

То, что в тридцатых годах XVIII столетия предвосхитил Болингброк (и, видимо, не он один) в тишине своего кабинета и своего одиночества, в пятидесятые-семидесятые годы становится живым и ищущим самосознанием широкой интеллектуальной общественности, идеями, развиваемыми признанными лидерами новой эпохи и уже порождающими свои вульгаризированные варианты «исторического человека» как «*tabula rasa*» («чистого листа»), истории государства как истории «общественного договора» или, напротив, насилия над «общественным договором» и «человеческой природой», «естественной религии» как истории естественных страхов «естественного человека», и т.д. и т.п.

Необходимо в этой связи отделить творчество значительных мыслителей той и любой другой эпохи от бытования вульгаризированных идей эпохи. Обычно значительный мыслитель, каким был и лорд Болингброк, является слишком широким или недостаточно узким для того, чтобы его можно было бы поместить только на одну сторону какой-либо из интеллектуальных баррикад своего времени. Баррикады проходят через его личность, его судьбу, его интеллект и его разум. Часто то, что он доказывает

явно может быть понято только в контексте его неявных и полусокрытых признаний, интуиций, оговорок. Так и здесь, явно позитивистский его подход к истории, его воинствующий рационализм и антиромантизм в более широком интеллектуальном контексте его личности и его творений становится поиском духовных содержаний эпохи и «мягкой» каузальности событий.

Другой из наиболее выразительных духовных предтеч историзма, Дэвид Юм, обратился к проблемам истории и исторического познания в возрасте 35 лет, во второй половине сороковых годов, когда дыхание новой эпохи стало ощутимым, а ее свет – духовно зримым.

Локк, как и его последователь Болингброк, считали, что в истории они найдут ответы на «последние вопросы» о человеке и его природе, но то, что для философа Локка было конечной целью, то для историка Болингброка стало исходной, опорной точкой в его поисках «уроков и «примеров» истории в самом широком духовном значении этих «уроков» и «примеров». Позиция Локка потому была антиисторичной, тогда как позиция Болингброка была историчной. Но вот на сцену вышел философ, историк и политэконом Юм, и, отодвинув в сторону осторожный деизм Болингброка, произвел решительную реформу сенсуалистического и эмпирического метода, а с нею и самой «человеческой природы».

Юм доказывал, что не существует знания иного, чем эмпирическое, основанное на более или менее правдоподобных верованиях и, тем самым, «вернул на землю» возвышенное до точной науки естествознание, снизил его до уровня эмпирического исторического знания. Логика его мысли привела его к представлениям о человеческой природе, как о природе, познаваемой только в своих проявлениях, в своих действиях. Но ведь история является областью события, то есть процесса, действия, проявления во времени и, следовательно, Юм, приравняв понятие о духовной субстанции человеческой природы к представлению о функционировании человеческого сознания, открыл дорогу к признанию истории в качестве основной науки о человеческой природе. И к признанию психологических подходов к историописанию в качестве своего рода эквивалентной замены ранее значимым провиденциальным. Иначе говоря, то, что у Болингброка встречается в виде предмыслей и предвосхищений, у Юма определяется в виде теоретически обоснованной позиции.

Но не только психологизм оказался востребован пробуждающимися историзмом и позитивизмом. Монтескье «озвучил» другую идею, исходящую из широкого поля «человеческой природы», имеющую уже чисто естественнонаучное обоснование. Свой основной труд он завершил на рубеже сороковых и пятидесятих годов, где вывел географические, климатические и экономические детерминации как событийных процессов истории, так и самой человеческой природы, а также природы наций и культур. Его механические редукции послужили одним из наиболее авторитетных оснований для развития экономической и социальной истории, с которыми в значительной степени и долгое время ассоциировалась история как таковая в XIX и XX веках.

Таким образом, смирившись с потерей прямого доступа к Богу и рационально обосновав необходимость и желательность этой потери, философы и историки начинающейся эпохи нашли по крайней мере адекватную ей (а с их точки зрения несравненно лучшую) замену в психологизации истории и ее материализации посредством социологических и экономических каузальных матриц. Причем, речь шла не только о психологии людей и их поступков, но и о психологии человеческих общностей: политических, экономических, социальных, национальных, культурно-исторических, эпохальных.

Если осторожный деизм конца XVII – первой половины XVIII столетий в целом и в лице своих наиболее значительных представителей, отделяя веру от знания, хотя бы формально признавал за религией верховенство и последнее слово в делах человеческих и исторических, то с середины XVIII столетия в религии видели преимущественно помеху

развернувшимся процессам созидания позитивного знания и порождения рациональных наук, философских дисциплин и адекватных им теорий – от теории познания И. Канта до теории богатства народов А. Смита.

РОБИНЗОНАДА ДЕИЗМА

Но что представлял собой уже неоднократно упомянутый деизм и каким образом произошло его интеллектуальное преодоление? И в чем его суть?

За ответом обратимся к Э. Кассиреру. Истоки деизма как прежде всего учения об «естественной религии» можно наблюдать начиная с «De veritate» (1624) Герберта Чербери, развитие его идей – в учениях Бейля, Локка и Спинозы, в самом духе последних десятилетий XVII века, из которого родились учения этих мыслителей, и не только их. Бейль объявляет безусловный примат нравственности над верой и этики над религией. Локк подвергает сомнению основы религиозной достоверности как таковой, объявляя примат идеи отношения над идеей субстанции, согласование идей более достоверным источником знания, чем любой другой, включая и откровение религиозной репрезентации. Спиноза приписывает природе Бога исключительно универсальный характер. Он отвергает чудо и индивидуальное явление Бога. Священная история в его учении является частью естественной, а не наоборот, точнее, библейская история рассматривается им как история создания Библии, искажающая сама по себе те вечные истины, которые могут быть постигнуты не столько в Писании сколько в великой книге Природы.

Так, «по Бейлю, принуждение в чисто эстетическом смысле, на основании критериев нравственного разума, абсурдно и достойно осуждения; тем самым оно раз и навсегда лишается религиозного оправдания. Ибо между нравственностью и религией не может и не должно быть никакого принципиального различия. Там, где они вступают во взаимное противоречие, где свидетельство священного Писания прямо противоречит свидетельству нравственной совести, там решать этот спор нужно таким образом, чтобы сохранялся безусловный примат нравственного сознания. Ибо стоит нам отказаться от этого примата – и мы лишимся вместе с ним всякого критерия религиозной истины: мы тогда уже не располагаем таким масштабом, который мы можем приложить к притязанию на достоверность предполагаемого откровения и с помощью которого, в пределах самой религиозной сферы, мы можем отличить истину от обмана. Поэтому каждое буквальное истолкование смысла Библии должно быть отвергнуто в том случае, если в этом истолковании выражается такое обстоятельство к действию, которое противоречит первопринципам нравственности».

Деизм в его узком смысле, то есть английский деизм, «начинается как строго интеллектуалистическая система: его цель – изгнать из религии мистерии, чудеса и тайны и представить религию в свете познания. Сочинение Толанда «Christianity not mysterious» (1696) уже своим названием обозначает мотив, который отныне вновь и вновь возникает в движении деизма. Философское значение деизма состоит прежде всего в том, что он уже своею постановкой проблемы демонстрирует новый принцип. Ведь деизм исходит из того, что вопрос о содержании веры не может быть изолирован от вопроса о его форме – что оба вопроса поддаются решению скорее в связи одного с другим. Вопрос здесь, таким образом, направлен не только на содержание истин отдельных догм, но на способ религиозной достоверности как таковой. Толанд здесь полагает, что может опереться на Локка и ввести основные понятия и принципы теории познания Локка непосредственно в проблематику религии, применяя их в этой сфере. Ибо то, что справедливо в отношении познания вообще, должно в особенности быть верным также и в отношении религиозного познания. Локк определял акт познания вообще в качестве осознания согласия или не-согласия между идеями. Отсюда следует, что поскольку познание по своей природе включает в себя отношение, то члены отношения в какой-либо форме даны сознанию и должны им ясно осознаваться. Ведь без такого осознания

основных элементов отношения оно теряет всякий смысл и всякое отчетливое значение. В результате такого чисто *методического* соображения мы, по Толанду, получаем существенный принцип и необходимое ограничение *объектов* религиозной веры. Абсолютная трансценденция этих объектов отвергается; ибо как бы могло наше сознание в качестве познающего, верующего и оценивающего направляться на объект, если бы последний как-то не *присутствовал*, не представлялся в сознании в качестве своеобразного феномена?»

В начале 30-х годов XVIII века английский деизм меняет акценты – с отвлеченно-интеллектуального на этический: «По Тиндалу, религия – знание наших обязанностей в качестве божественных заповедей; ее существо состоит в том, что исходным в ней являются общезначимые и общедоступные нормы, которые затем связывают с божественным законодателем, рассматривая их в качестве проявлений его воли. Центр тяжести теперь, даже в пределах развития английского деизма, переместился из сферы отвлеченно-интеллектуальной в сферу чистого «практического разума»: «моральный» деизм выдвинулся на место «конструктивного» деизма» (44¹⁾).

Деизм «расширяет» религию включением ее в интеллектуальные конструкции современной науки и конструкты философско-этических учений, в целом в богатство культуры и жизни, преобразенной в XVI-XVII столетиях. Критика Библии, предпринятая католическими учеными с целью показать отсутствие принципиальной разницы между Писанием и Преданием и современная ей философская критика Библии, проведенная Спинозой, оказали дополнительное освобождающее действие, в том числе в расширении рамок естественной истории за пределы «нормативных» шести-семи тысяч лет от библейского творения и в освобождении истории культуры от принуждений жесткой схемы: Адам – Ной и Потоп – Вавилонская башня – Авраам и т.д.

Законосообразность мира и природы теперь включает в себя и Бога, личное отношение с Богом уступает место познанию обожествляемой природы. «Если попытаться выразить основную мысль критики Спинозой Библии языком его системы – языком, который в «Богословско-политическом трактате», конечно, невозможен, – то можно сказать, что никакое пророческое видение не в состоянии дать представление о «субстанции», природе и бытии Бога, в нем всегда только выражается и заявляет о себе какой-то определенный «модус». И здесь больше, чем где-либо, справедливо положение: всякая детерминация – это негация. Ядро и смысл божественного невозможно вывести на свет в подобной форме высказывания, ею они скорее уничтожаются. Характер божественного – в его универсальности, которая исключает всякое ограничение и связанность индивидуальным. Чудеса и пророческие видения в Библии грешат против этой основополагающей философской достоверности. Они ищут Бога в единственном и случайном, вместо того чтобы искать его во всеобщем и необходимом. Чудо, если его понимать как вмешательство в порядок природы, как нарушение его универсальных законов, абсолютно атеистично; ведь именно в этих законах состоит и проявляется истина и бытие Бога. «А так как все необходимо истинно только вследствие божественного решения, то отсюда весьма ясно следует, что всеобщие законы природы суть и настоящие решения Бога, вытекающие из необходимости и совершенства божественной природы. Следовательно, если бы в природе случилось что-нибудь такое, что противоречило бы ее всеобщим законам, то это необходимо противоречило бы также и разуму и природе божественной; и если бы кто утверждал, что Бог делает что-нибудь вопреки законам природы, тот вынужден был бы в то же время утверждать, что Бог поступает вопреки своей природе. Нелепее этого ничего нет». Таким образом, вера в чудеса в буквальном смысле представляется Спинозе извращением религии: возвещать чудо – значит отвергать Бога» (44¹¹⁾).

Все очарование деизма – в очаровательной истории Робинзона и Пятницы, особой гармонии этического и разумного, природного и божественного, созерцательного и деятельного, в которой оказался творческий дух 1700-1720 гг. и который проявился в

философии Шефтсбери и Лейбница, выразивших дух времени, когда эпоха Барокко в ее «результате» скогерировала со своей эрой на ее «пике». Центральную идею философии Лейбница «не нужно искать поэтому ни в понятии индивидуальности, ни в понятии универсальности. Скорее оба этих понятия находят свое объяснение в их взаимосвязи и взаимоопосредовании: они отражаются друг в друге и порождают в этом отражении (Reflexion) основополагающее понятие *гармонии*, которое составляет исходный и конечный пункт всей этой философской системы. В нашем самобытии, говорится в сочинении Лейбница «Об истинной Theologia mystica», содержится росток, отпечаток, символ божественной сущности, ее образ и подобие. Это означает, что только высшее развитие всех индивидуальных энергий, а не их нивелировка, уравнивание и погашение, ведет к истине бытия, к высшей гармонии и интенсивнейшей полноте действительности. Эта основополагающая идея требует новой духовной *ориентации*; произошло не только изменение отдельных *результатов*; нет, идеальный центр тяжести всего воззрения на мир переместился в другое место».

Это пиковое, центральное время Нового времени, затем присвоенное эпохой Просвещения, которая, однако, уже имела другое интеллектуальное наполнение и совсем другой мотив. Не гармония, интеллектуальное совершенство и радость бытия, соединенные с радостью познания, а ощущение новых, еще смутных сил и пластичности жизни под волевым напором духа в соединении с предвосхищением будущих свершений цивилизации – вот что движет мыслью и управляет волей с середины XVIII столетия. Уже в течение двух с половиной веков интеллектуальный оазис первых двух десятилетий XVIII века остается Меккой и Мединой мысли, вышедшей из христианства и примирившей его с новым миром, а новый мир с ним. Это рукотворный оазис, человеческий, не Божественный, и в том его особая прелесть и его особый уют. Это тот самый остров Робинзона, на котором тот построил своими руками свою культуру и нашел своего «естественного человека». С тех пор мы все хоть немного Робинзон, несем в своей душе его остров, его доверие к природе острова, к природе в истории, в себе самом и в «Другом», будь то реальный дикарь или чужак, будь то ирреальный инопланетянин или «человек прошедших эпох».

Можно сказать, что «эпоха» 1700-1720 гг. не была Просвещением жизни, а была Освящением и Просветлением нового мира, основы которого были созданы в XVI-XVII веках и воздвигнуты, воплотиться которому предстояло в XVIII-XX веках. Это было религиозное таинство деизма, еще не ставшего чисто этическим учением и поучением старого Робинзона, вернувшегося к «делам».

Преобразование деизма в преимущественно этическое учение уже в двадцатых годах XVIII века означало распад той гармонии христианства, примиренного с миром и человека, примиренного со своею природой. Лейбниц был «упорядочен» и упрощен Христианом Вольфом, Шефтсбери – Хатчесоном, Фергюсоном, Хоумом, а Вико – еще один великий той гармонической поры был просто не понят и не принят. Впрочем, Вико создал свой шедевр уже за пределами этого временного острова. Но и с Лейбницем и Шефтсбери произошло нечто подобное. «XVIII столетие знает лейбницевскую философию преимущественно только в очень несовершенной, чисто «экзотерической» форме. Его знакомство с учением Лейбница ограничивалось немногими сочинениями, которые, как «Монадология» и «Теодицея», обязаны своим появлением на свет внешним и случайным обстоятельствам и потому содержат это учение не в виде строго-понятийного обоснования и всестороннего осмысления, но только в популярном и сжатом изложении. Главный труд теории познания Лейбница, «Nouveaux Essais sur l'entendement humain», не был известен XVIII веку вплоть до 1765 года, когда оно было напечатано *Pasne* в Ганновере по рукописи, - к тому времени развитие и мыслительное формирование века в основном уже завершилось. Влияние идей Лейбница поэтому было косвенным: они оказывали воздействие в виде той переработки, которой они подверглись в системе Вольфа. Но *логика*, как и методология, Вольфа отличается от логики Лейбница именно

тем, что она пытается вновь свести разнообразие своих подходов к наивозможно более простой и единообразной схеме. Идея гармонии, принцип непрерывности и закон достаточного основания получают у Вольфа свое определенное место в системе; но, с другой стороны, он пытается ограничить их оригинальность и самостоятельность и показать их в качестве выводов и дедукций из закона противоречия» (44^{III}).

В то же время «разработку, терпеливое осуществление и постепенное методическое прояснение основных эстетических проблем, которые Шефтсбери наметил в свойственном ему рапсодически-гимническом стиле, представил в первую очередь Хатчесон в своем «Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue» (1726). Широкое распространение идей Шефтсбери в научной культуре началось благодаря этому сочинению; но, правда, идеи эти в интерпретации Хатчесона не вполне сохранили свой подлинный основной смысл и свою первоначальную значимость. Ибо границы между «рецептивностью» и «спонтанностью», между «ощущением» и «интуицией», отчетливо проведенные Шефтсбери, у Хатчесона вновь начинают стираться. Характерно уже то *выражение*, которое он выбирает, чтобы обозначить природу прекрасного. Желая выразить ту самую непосредственность, с которой мы постигаем прекрасное, Хатчесон не находит лучшего сравнения, чем аналогия с чувственным восприятием. Существует особое *чувство* прекрасного, которое не поддается дальнейшему определению или редукции, подобно тому как наш глаз есть специфический орган восприятия цветов, а ухо – специфический орган для уловления звуков. Кто не обладает этим чувством, тому невозможно дать о нем представление или продемонстрировать его, точно также, как невозможно дать понятие о существовании красок и звуков иначе как посредством реального восприятия. Тот факт, что Хатчесон связывает чувство красоты, гармонии и закономерности с «*внутренним чувством*», которое отличается от внешних чувств и противостоит им на правах своеобразного и самостоятельного феномена, не может обмануть нас относительно начинающегося нивелирования и смешения, которым подвергаются здесь идеи Шефтсбери. Ибо «гений» теперь снова определяется через дар *восприимчивости* и приравнивается к «изящному вкусу» (44^{IV}).

Между «Робинзоном» и «Гулливером» всего несколько лет. Но их отделяет великое Разочарование. А между Шефтсбери и Дидро, Лейбницем и Лессингом, Вико и Руссо – очарованием «эпохи естественного света» и новым очарованием эпохи Просвещения – уже не только психологический, но и эпистемологический разрыв, «эпистемологическая купюра» - переходная «эпоха», генезис Просвещения в 1720-1750 гг.

Деизм тридцатых и сороковых годов XVIII века ярче всего представлен Вольтером, который в полувековой внутренней дискуссии с Паскалем от чисто гедонистической философии своей молодости переходит к философии оправдания жизни и мира «такими, какие они есть», но не для примирения со злом, а для борьбы с ним.

Этическая проблематика занимает центральное место в творчестве Вольтера. «Сокровище, которое лежало скрытым и как бы похороненным в «Словаре» Бейля под неподъемной массой исторической и теологической эрудиции, Вольтер извлек на свет. Принцип *этической критики Библии*, который в XVII столетии подвергался самой резкой критике и отвергался ортодоксальным учением – протестантским, как и католическим, Вольтер сделал общим интеллектуальным достоянием эпохи. Когда позднее, в 1763 г., Вольтер в своем «Трактате о веротерпимости» оглядывается назад на эту борьбу, то делает он это с чувством уверенности в том, что победа наконец одержана. Мы живем в эпоху, - утверждает он, - когда разум с каждым днем все больше проникает как во дворцы великих мира сего, так и в лавки горожан и торговцев. Это движение вперед невозможно остановить: плоды разума достигнут и должны достигнуть полной зрелости. Оглядка на прошлое, почитание традиции не должно помешать нам собрать урожай с этих плодов. Ибо основной закон духовного мира в том только и состоит, что мы ежедневно творим этот мир сызнова. «Прошлые времена таковы, как будто их никогда не было. Всегда нужно начинать в том пункте, где стоишь и который народы уже достигли». Эти слова

принадлежат к тем высказываниям, которые только Вольтер мог выразить с такой лаконичностью и ясностью: в нем, как в фокусе, сосредоточены все интеллектуальные убеждения и тенденции эпохи Просвещения (44^V).

Кассирер замечает, что «несмотря на все усилия, употреблявшиеся для отпора деизму, и несмотря на возраставший год от года поток полемической и апологетической литературы, окончательная победа деизма, казалось, была неизбежна. Но тут находившаяся в угрожающем состоянии ортодоксия получила новую и совершенно неожиданную поддержку. Помощь пришла со стороны одного из самых жестких противников ортодоксальной системы, который в *этом* пункте вдруг оказался ее союзником. Не теологическая догматика, а радикальный философский *скептицизм* отразил атаки деизма и остановил его продвижение... Это был Юм, поставивший перед деизмом новый вопрос и этим вопросом разбивший его влияние. Деизм в своем обосновании понятия «естественной религии» исходит из предположения, что существует везде равная себе самой «человеческой природе», наделенная определенными основными познаниями теоретического, как и практического, рода, на которые она может совершенно положиться. Но где мы находим саму эту человеческую природу? Является ли она эмпирически данным фактом – или, быть может, она не более чем гипотеза? И разве не состоит основная слабость деизма в том, что он неосознанно веряется этой гипотезе, тем самым превращая ее в собственную догму? Критика Юма делает своей мишенью эту догму. Юм не оспаривает деизм ни с точки зрения разума, ни с точки зрения откровения; нет, он желает измерить его исключительно только масштабами опыта, с точки зрения знания чистых *фактов*. И здесь он обнаруживает, что все гордое здание деизма стоит на глиняных ногах. Ибо та самая «человеческая природа», на которой деизм пожелал обосновать естественную религию, – это не реальность, а только фикция. *Эмпирически* человеческая природа открывается нам в совершенно другом свете, чем она выглядит во всех умозрительных построениях деизма. В опыте мы обнаруживаем, что человеческая природа – это не сокровищница основных знаний, априорных истин, а непроницаемая путаница инстинктов – не космос, но хаос. Чем глубже мы понимаем природу человека и чем правдивее описываем ее, тем больше она теряет видимость «разумности», рациональности и порядка».

Аргументы Юма подорвали в конечном счете одно из опорных представлений деизма о человеческой природе как о «разумной» или «запрограммированной на разумность», а мифы о разумной в этическом смысле «естественной религии» и «естественном человеке» как носителе «естественной религии» вследствие этого потеряли свое ценностно-смысловое значение.

Идеализация «человеческой природы», как будто освобожденной деистами от первородного греха, не выдержала ударов беспристрастной критики и самого «взгляда без прикрас», но в комплексе идей пост-деизма немедленно активизировались две другие идеи – во-первых, идея Прогресса как Вольтерова «надежда на будущее», вера, рожденная из вопроса: «а что тогда, если не это», которая оправдывает историю и является ее философией, а во-вторых, те самые мифы о «естественной религии» и «естественном человеке».

Теперь уже «абстрактное понятие «естественной религии» нужно было наполнить определенным содержанием для того, чтобы отразить направленные против него нападки скептицизма. Это понятие не могло более оставаться голым *требованием*: нужно было показать, что то, что оно хочет сказать, занимает свое место в *реальной* жизни религии. Понятие естественной религии нужно было попытаться обосновать не с точки зрения одного только разума, а с точки зрения *истории*. В силу этой задачи, к которой привела его внутренняя необходимость, мышление XVIII в. оказывается перед общей проблемой, за решение которой берется отныне с имеющимися в его распоряжении методическими средствами. Задача состоит в том, чтобы понять взаимоотношение между *религией* и историей; нужно осмыслить, каким образом эти два понятия взаимосвязаны и

взаимообусловлены, и как в пределах этого взаимоотношения собственно рождается конкретная реальность религии... Все еще господствующее и, как кажется, неустранимое представление, в соответствии с которым XVIII столетию чужда и непонятна идея исторического мира и его способ мышления абсолютно «внеисторичен», убедительно опровергается уже при первом непосредственном взгляде на развитие в этот век религиозной проблематики. Ибо внутреннее изменение, которое здесь начинается, обусловлено именно тем, что религия освобождается от власти метафизического и теоретического мышления и создает новый масштаб, новую норму оценочного суждения. Это не простая норма; она основывается на двух различных моментах, которые религия объединяет, пытаясь привести их в гармоническое согласие друг с другом. В результате возникает синтез рационального и исторического духа. Разум связывается с историей, история – с разумом, и в этой взаимосвязи обретается новое общее религиозное воззрение и новый религиозный идеал познания. Разум и история отчетливо различаются и держатся в постоянном напряжении друг к другу – напряжении, на котором основывается все вообще внутреннее движение религиозной мысли XVIII в.»

Это и стало рождением духа новой эпохи, которую мы, не особо противореча устоявшемуся мнению, называли эпохой Просвещения, духа, впервые осмыслившего себя как одновременного исторического и рационального: «Осмысление вечных и неизменных основных норм разума должно идти рука об руку с рассмотрением того, каким образом эти нормы разворачиваются исторически, как они реализовались в ходе эмпирически-исторического развития. Только во взаимодействии и несовпадении этих двух способов рассмотрения рождается истинное «просвещение» духа. Достоверность *бытия* духа включает в себя как неотъемлемый составной элемент понимание его *становления*; но, с другой стороны, разумеется, это становление не может быть увидено и познано в своем подлинном смысле, если оно не соотносится и не измеряется этим бытием» (44^{VI}).

Уже не одухотворенный Разум «люмен натурае» и не логика «предустановленной гармонии», а рациональный Дух, будь то «дух законов» Монтескье, «всеобщая воля» Руссо или «история как воспитание человеческого рода» Лессинга несут в себе обновление, теперь не только обновление в мысли и обновление в душе, но и обновленную волю, деятельность, жизненную энергию, интеллектуальное упорство, волю к преобразованию жизни и к переустройству мира.

VERUM ET FACTUM CONVERTUNTUR

До сих пор у нас основным объяснением процессов секуляризации, включая описанные нами процессы вытеснения живой веры деизмом и вытеснения деизма материализмом и идеализмом, процессов вытеснения божественного права «естественным», а Священной истории историзмом и позитивизмом, являлось фундирование всех этих процессов на основе единой и основополагающей причины, каковой стало развитие естествознания, его методологии: индуктивно-эмпирической, идущей от Бэкона и дедуктивно-математической, идущей от Декарта, развитие эпистемологического базиса науки, который с XVI столетия был реструктурирован и обогащен великими открытиями естественного строя природы. Эти открытия сами по себе перевернули тысячелетние представления о космосе, природе и месте человека в космосе и природе.

Но, признавая действительно огромное воздействие открытий естествознания и новой естественнонаучной методологии на умы и интеллектуальные процессы, следует обратить внимание на то, что гелиоцентрическая система была создана за 1800 лет до Коперника, и в XVI веке она оставалась всего лишь математической гипотезой, к которой, однако, было приковано внимание лучших умов столетия, и не в силу ее «доказанности», а в силу ее «актуальности». Можно показать и то, что все основные достижения естествознания XVI-XVII столетий выросли не столько из метода и на основе открытий, а из «духа эпохи», из ее парадигмы. Заслуга же их признания и распространения тем более

принадлежит духовным предпочтениям (духовному голоду) эпохи, а не методу и фактам самим по себе. Ведь большая часть метафизических и этических идей, вновь открытых в XVI-XVII столетиях, оказалась возрождением старых идей, родившихся и получивших развитие в античной метафизике и этике. Вспомним об идее-мысли, идее-модели и идее-образе, идее-эпистеме, охватившей в образе огромное поле старых и новых знаний. Эти два вида идей составляют гетерогенное образование веберовского «идеального типа». В переломные и вершинные эпохи не логические модели, а интуитивные образы несут в себе ответы на наиболее существенные вопросы. Они «интерпретируют», тогда как модели только «реферируют». Время моделей наступает позже – в логически жесткой второй четверти эпохи (как и эры).

Поэтому развитие естествознания следует рассматривать не столько как основополагающий «естественный» процесс, фундирующий остальные интеллектуальные процессы XVI-XVIII столетий, сколько как один из четырех фундаментальных процессов, взаимодействующих между собой и воздействующих друг на друга, но фундированных иной, внележащей интеллектуальной причиной. Такой причиной я вижу процесс, происходящий в центре духовного ядра интеллектуально-ментальной сферы человеческой культуры, имеющего трансцендентное и трансцендентальное измерения, иначе говоря, верхний (божественный) уровень и средне-низший (человеческий) уровень.

Эту причину смог определить Джамбаттиста Вико в принципе «*verum-factum*» или «истинное-сделанное». Вот он, основной принцип Нового времени, – истинно то, что сделано или, точнее, познано только то, что может быть воспроизведено, сконструировано, пережито! Это кардинальное изменение точки зрения, мировоззрения и мирозерцания. Отсюда вытекают, например, такие следствия, как убывание веры в посмертное существование, ведь оно не может быть воспроизведено, сконструировано и пережито или, напротив, новая вера в статичную Вселенную, характерная для XVII-XIX столетий, мысленно сконструированную по аналогии с ньютоновской-кеплеровской Солнечной системой.

Человек Нового времени стал «человеком конструирующим», создающим вполне материальные машины и интеллектуальные конструкции и верифицирующим реальность с помощью своих конструкций. Он вновь нашел твердую основу для веры в собственную реальность только после декартовой редукции к *Cogito*, кантова «коперниканского переворота» и усовершенствованной гуссерлевой феноменологической редукции и феноменологического развертывания всего многоцветия свой личности из ранее редуцированного центра. Он не смог сконструировать Бога и отверг Его, отвергнув вначале его познаваемость (=конструируемость). В середине XX столетия он уже объявил язык и текст единственной реальностью истории. Конечно же, все это лишь интеллектуально-психологические (когнитивные) следствия, имеющие характеристику ментальных и мировоззренческих абберраций, искажений. Реальный же интеллектуальный поток вполне огигает эти гиблые места и идет дальше. Но речь идет о могуществе великого интеллектуального принципа и существовании этих абберраций, по-моему, лишь подтверждает его могущество, его нуминозность, его внеположенность нашему опыту, его верховность по отношению к нашему сознанию, как к пленнику духа эры.

Не следует принимать этот принцип как чисто интеллектуальный, то есть зависящий от нашего слова и нашей мысли, а не от Слова Божьего. На самом деле это принцип, который на весьма неточном и в данном случае вторичном человеческом языке объяснил некое фундаментальное интеллектуально-ментальное отношение, *исторически выросшее* в человеческой природе и интеллигенциях человеческого опыта, которое, видимо, имеет «собственное представительство» и в горнем мире божественного, божественных инстанций. Вико «всего лишь» констатировал это фундаментальное отношение в формуле «*verum-factum*». Возвышение этого принципа явно когерирует с процессом становления «человека рационального» как конституции суверенного эго, способного взять на себя всю ответственность за историю, цивилизацию, самую жизнь на Земле.

Этот принцип поможет нам понять единую причину таких разнородных явлений, как выдвигание на первый план экспериментально-индуктивных методов в естествознании (экспериментирую в частном, затем конструирую общее из результатов эксперимента); дедуктивно-математических и гипотетических методов на широком поле естественных и общественных наук, а также в технике и технологии (моделирую, а затем создаю или экспериментирую); методов «переживания-понимания» и проверки на связность исторического нарратива в историографии: переживаю-реконструирую интеллектуальный и ментальный процесс, увязываю, связываю в повествовании – придаю структуру пространственно-временному континууму, и только затем – верю!

Что это меняет? Многое. И в первую очередь помогает нащупать интенциональный, целеполагающий, волевой центр пространственно-временного континуума эпохи (эпох и эр), помогает подняться над каузальными цепочками частных событий, разорванными «чудесным началом» и усмотреть действительно общие цели истории, ее эпох и эр. Так, например, немецкие историки XIX столетия выводили большинство исторических процессов Нового времени из «чудесного начала» – явления Лютера, что не может быть принято так же, как и «детерминизм-от-чуда» иного рода, усматривающий некую необъяснимую «естественную» или иную механическую причину в качестве исходной, перво-начальной. Над разорванными «чудом» явления героя, гения, «естественного фактора», или случая цепочками каузальных связей должны возвышаться действительно перво-причины, самоосознающие самих себя, субъективные, монадические, единые и множественные одновременно, скорее «формы», чем «причины».

Новое время выделило и подняло над собой принцип «верум-фактум», и это создало высший авторитет принципу пространственного опыта в текущем линейном времени, который не может иметь иной основы, кроме той, что находится вне самого пространственного опыта в текущем линейном времени, иначе действительно придется признать, что все эпохи (и эры), предшествующие Новому времени, были театром абсурда или же, в лучшем случае, пропедевтикой, предуготовлением к Новому времени. История XVIII-XX столетий уже не раз разоблачала своих историков в грехе сведения основных процессов истории к высшим ценностям и смыслам современного историку времени, так что в XX столетии стало «модным» совсем отказывать историческому сознанию в естественной для него прогностической способности. Как это часто бывает в закатные периоды, для того, чтобы сохранить основы собственной значимости в иерархии общества и основы профессионального самоуважения, ученое и благородное сообщество готово предпочесть видимость деятельности самой деятельности, готово согласиться с бессмысленностью истории, лишь бы привычное «сейчас» продолжалось и далее. Человеческая комедия, неотличимая, правда, от человеческой трагедии...

Наша попытка «сконструировать бога» как личность, имеющую транстелесное бытие в человеческих образованиях общинного типа и проявляющую себя в феноменах, прежде всего религиозных и мифических, может стать одновременно воплощением на новом эпистемологическом базисе историографии, религиоведения и этнографии основополагающего викианского принципа. С его помощью можно выйти, во-первых, из современного историософского и историологического тупика, а, во-вторых, на новый уровень синтеза, при котором религиозные символы приобретут статус научных парадигм. «Verum-factum», возможно, станет той нитью преемственности между эпохами, которая приобретет и качество нити Ариадны, не позволив мыслящему человеку потерять себя при переходе от одной эпохи к другой. Вспомним о навязчивом страхе смерти, преследующем «человека рационального» еще со времен Ницше.

Основополагающий характер принципа «verum-factum» отмечается многими исследователями. Так, Кассирер отмечает, что этот принцип помог обеспечить становление гуманитарных наук в борьбе с вековым засильем естественно-научных и картезианских принципов, утвердившихся в XVII веке. Ведь в начале XVIII столетия казалось, что «математическое естествознание» вновь повернуло к античному идеалу

познания... что материя пронизана гармонией числа и управляется законосообразностью геометрии. Перед этим всеобщим порядком исчезают все противоречия, укоренившиеся в схоластической аристотелевской физике». Но деятельность Вико и его «Новая наука», впервые изданная в 1725 году, помогла тому, что «во второй половине XVIII в. наметился большой водораздел, указавший на своеобразие этого круга проблем и поставило его в само средоточие философского самосознания. До этого классический рационализм довольствовался только покорением природы, он хотел выстроить самозамкнутую «естественную систему наук о духе»... Но в этот момент выступило первое существенное сомнение. Не поддается ли история такой же математизации, как физика или астрономия, иными словами, не есть ли она частный случай «*Mathesis universalis*»? Первым мыслителем, который поставил этот вопрос со всей остротой, был Джамбаттиста Вико. Собственно говоря, заслуга «Философии истории» Вико заключалась не в учении об историческом процессе и ритмах его отдельных фаз... Но то, что он видел четко, и за что со всей решимостью боролся с Декартом, была особенность и самоценность его метода исторического познания».

Кассирер резюмирует: «Для Вико наивысший закон познания сводился к утверждению, что всякое бытие может подлинно познавать лишь то, что оно само *создало*. Круг нашего знания простирается не далее круга наших творений» (45). Но, видимо, лучше и глубже понял Вико его соотечественник Кроче, фактически позиционировавший себя в начале XX столетия как продолжатель его дела.

ВИКО: РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ СВЯЩЕННОЙ ИСТОРИИ

Идеи Бенедетто Кроче о Вико здесь передаются в удачном, по-моему, пересказе и переводе С. Мальцевой. «От принципа *cogito* Вико переходит не к причинам и элементам вывода, как Декарт, а к глубинному пласту экзистенциального сознания. Широкую область между истинным и ложным Вико называет реальной областью человеческой по преимуществу правды – источник поэзии, искусства, истории».

Вико формулирует «*verum-factum*» как свое основное убеждение в том, что подлинно научным знанием может быть лишь производимое или воспроизводимое. «Норма истинного – в его сотворимости». Таков критерий строгости и точности знания, ибо факт и умение создавать факты суть условия истины. Бог всеведущ, поскольку он – создатель всего. У человека есть свое царство, он – главное действующее лицо в мире торговли, поэтических мифов, обычаев, сражений. Об истории можно и нужно все знать. Однако для построения «новой науки» необходимо уточнить элементы, принципы и методы».

Но не все так просто и Вико предполагает одновременно трехступенчатое нисхождение «идеального» и трехступенчатое восхождение «реального» или «простонародного». В целом же его метод оказывается чрезвычайно близок и к нашему собственному подходу, описанному в предыдущей части книги. Исследование идеального Вико поручал философии (мы бы сказали – метаистории), исследование реального Вико поручал филологии (сейчас бы сказали – историографии). «Истину, предлагаемую философией филологии, можно раскрыть тремя моментами: 1) платоновская нетленная идея, суммирующая высшие ценности – красоту, истину и справедливость; 2) угол преломления высшей идеи в человеческом разуме; 3) реконструкция генезиса исторического факта, его влияния на человека и модификаций, провоцируемых самим человеком, актером на сцене истории. В свою очередь филология оказывает содействие философии в двух аспектах: 1) изучение традиций и экспрессивных форм простонародной ментальности; 2) язык в функции связи экспрессивных форм с реальной жизнью составляет корневую основу бытия. Кроме того, есть язык разума общий для всех наций, в нем артикулируется человеческая история».

В результате применения такого подхода «знание о простонародном и знание об идеальном дают вместе понимание истории как серии событий, в которых реализуется

«вечная идеальная история», своего рода подводное течение, скрытое под внешне национальными историями». Но ведь это уже не просто очень близко, а в точности совпадает с нашим представлением о взаимодействии национальной и общечеловеческой истории!

Впрочем, посмотрим, как раскрывается эта идея дальше: «История формируется не только человеком, но она также и божественное творение. Провидением Вико называет силу, которая, подобно подводному течению, прокладывает себе путь, рассекая протоки национальных историй. Люди всегда догадывались об этом идеальном историческом проекте, над которым они не властны. Провидение выступает чаще всего в виде коммуникационного канала между людьми и Богом. Оно – мост между настоящим и вечностью, смысл истории, который внутри и вне ее одновременно. Получается, что эффекты поступков всегда выходят за пределы интенционального, самыми людьми подразумеваемого. Гетерогенез целей расшифровывается именно так: человек дает больше того, что знает, и часто не понимает того, что делает. Так протупает проблематика иронического в истории».

Необходимо подчеркнуть что Провидение Вико, как и «стиль эпохи» Кассирера не противостоит свободе индивида в истории, поскольку «действие провидения универсально, но не фатально, лишено необходимости. Сохраняя свободу и ответственность, можно следовать идеальному проекту, а можно и изменить его. Закон исторических кругов – возвращений в понимании Вико нельзя назвать ни всеобщим, ни необходимым» (46).

Тут, видимо, в нашу цепочку «Вико-Кроче-Мальцева» закралась какая-то неточность. Не думаю, что Вико считал человека способным изменить закон истории и Божественную волю, он был свободен лишь изменить им, как изменяют жене, и в результате увеличить драматическое напряжение в истории, пережить дополнительное страдание и новые ситуации, Впрочем, несущее в себе не только страдания, но и новые радости и знания. Ведь Бог строг, но не мстителен.

Но творение истории одновременно и Богом и человеком, кажется, противоречит познаваемости истории, так как согласно принципу «верум-фактум» познано может быть только то, что сделано самим человеком. По крайней мере, провиденциальная и платоническая основа истории в этом случае останется непознаваемой. Не будем спешить с выводом. «Вико восстанавливает примат гуманитарного знания, а в нем – метафизики, на прочной основе которой только и могут развиваться прочие науки. Но там, где Декарт использует геометрический метод, Вико довольствуется вероятностным. Для многих очевидно, что Бог есть, но научно это недоказуемо. Чтобы доказать, мы должны его сделать, значит, человек тем самым узаконяет себя творцом Бога».

Здесь следует отметить два момента. Первый – восстановление примата метафизики в гуманитарном знании, второй – делание Бога человеком. В нашем случае, во-первых, предлагается рассматривать историю в четырехмерном пространственно-временном континууме вместо естественнонаучного трехмерного, исчезающего во времени. И это будет восстановление старой полноценной метафизики вместо и на базе ущербной естественнонаучной, в которой «мучается» современная историческая мысль вот уже более двух веков. Во-вторых, о чем уже говорилось, Бог конструируется нами как Община (нация-община) и Общность Общин (вид, осознающий себя в интеллектуальной истории человечества).

Однако, посмотрим, как на эти вопросы отвечает сам Вико. Решает он их просто – возвращением к старой метафизике и традиционной, не деистической вере. Свое возвращение он дополняет критикой новых авторитетов математического и философского источников знания. Так, он признает, что «подобно Богу», математики *ex nihilo* [из ничего] творят свои объекты. Изумляющая сверхпотенция сочетается, увы, с хроническим непониманием жизни» (47). Поэтому «в области методологических проблем математики Вико нельзя считать ни рационалистом, ни сенсуалистом, он явно стремится удержать эти

тенденции в иерархическом порядке, оговаривая условия неполноты человеческого знания. Вопреки номинализму, он признает более чем реальными идеальные метафизические формы, вечные модели для совершенствования земного».

Критикуя же философское знание в его претензии на высший авторитет в системе знания мира и человека, он утверждает, что «ясное и отчетливое (раздельное) восприятие свидетельствует не о силе, как думал Декарт, а о слабости человеческого знания. «*Cogito ergo sum*» работает, когда человек рассуждает о самом себе и подобных ему конечных существах».

Зато в познании Бога Вико, а вслед за ним и Кроче, опирается на «принцип тождества мышления и бытия в духе Аристотеля, Аквината, Авиценны, Гегеля, как методологическое основание реализма и возможности усвоения уроков истории» (48). Это значит, что конструирование человеком бога как платоновской идеи – это прежде всего особое эмпирическое познание Его как Бога-в-истории, причем познание не столько интеллектуальное, сколько чувственное. Вико, а вслед за ним и Кроче, уверен, что «важно понимать чувство как особого рода витальную активность, когда мы познаем, не теоретизируя. Нерефлексивное, но познающее мир чувствование есть не что иное, полагает Кроче, как репрезентация, или интуиция» (49).

Вико и не стремится отделить интеллектуальное от фантазийного, поэтому «интеллектуализм Вико, в отличие от картезианского и лейбницианского, эволюционно динамичен: история духа – вечная драма» (50). Вико, отталкиваясь от интеллектуализма и эмпиризма своего времени, находит путь к новому открытию Бога, но двигаясь не путем веры, а нащупывая, как мне представляется, собственную инстанцию исторического сознания в его родстве с эстетическим.

Хотя нельзя полностью согласиться с тем, что «открытие автономии эстетического – несомненная заслуга Вико, оцененная по достоинству Кроче» (51). Думаю, что спор о приоритете здесь не совсем уместен, но все же если говорить об «открытии автономии эстетического», то следовало бы назвать и равнозначную Вико фигуру – Шефтсбери. Вико скорее сделал шаг от эстетической репрезентации Шефтсбери к исторической репрезентации, понятой им, как и Кроче, в качестве разновидности эстетической. Мейнеке подчеркивает, что духовные миры, ставшие зародышами исторического сознания и его манифестации в XIX столетии «создали Лейбниц, Шефтсбери и Вико, действуя независимо друг от друга». Но тут же отмечает, что «внутреннее единство западной культуры проявилось в почти одновременном выступлении этих мыслителей. Шефтсбери (1671-1713) умер в Неаполе – в том же городе, где жил его современник Вико (1668-1744) и, вероятно, встречался с ним... А Вико и Лейбниц, который был старше (1646-1716), духовно сблизилась, прежде чем их настигла смерть. Лейбниц с восторгом читал «Моралистов» Шефтсбери, вышедших в 1709 г., и увидел в этом труде почти всю свою «Теодицею», которая была опубликована в 1710 г.» (51').

Для Вико «поэзия – не упрощенная метафизика, она во всем ей противоположна. Метафизика изгоняет чувства из ума, поэзия погружена в них». Вико видит «в поэзии исток не только языка, но и письма: иероглифы вовсе не тайные шифровки, в которых якобы укрыты алмазы философской мудрости». Поэтому в общем итоге, когда мы говорим о «Новой науке» Вико, «ясно, что речь идет об эмпирической науке о человеке и обществе, где все вероятно и правдоподобно, а потому гипотезы подлежат верификации и апробации со стороны другой науки – философии, понятой как история. Эта последняя – идеальная история вечных законов, поверх которых бегут, сменяя друг друга, события, рассказывающие о рождении, подъеме, кризисе и гибели наций. Кем считать самого Вико, психологом-эмпириком или социологом, последователем Бэкона или Платона? Ответ очевиден: Бэкон в интерпретации Вико изрядно платонизирован, кроме того, путь, проложенный Аристотелем и Макиавелли, мало его вдохновлял. Во всем новая методология социального познания взламывала известные вневременные философские схемы с тем же азартом, что и индуктивные построения» (52).

Наш же вывод таков: Вико был первым метаисториком, интуитивно нащупавшим подлинные основы исторической репрезентации и попытавшимся приблизиться к подлинным основам исторической интерпретации в определении истории как одновременно Божественной и человеческой, с разработкой адекватной методологии для исследования «идеальной истории вечных законов». Он же был и великим историком, гениально синтезировавшим исторический нарратив, из глубины которого историки уже около трех веков черпают мысли, образы, идеи.

Вико опередил развитие историографии и метаистории, и платой за это стало его непризнание современниками. Вико не принадлежал своей эпохе, он, видимо, был избранным сыном более широкого периода – Нового времени. Его жизнь, поэтому, следует рассматривать в темпоральности Нового времени, а его место – в его середине, на вершине, на гребне волны, поднявшейся Божественным вмешательством в конце XV – начале XVI столетий и в человеческом, не сакральном, смысле, достигшей своей мощи немного раньше, чем в середине пятивековья Нового времени, то есть в начале «классического» XVIII века. Таких, как Джамбаттиста Вико, настроенных на волну эры, а не эпохи, гениев, видимо было (и есть) немного. Впрочем, все это только догадки и предположения, просто эксплицирования, но не гипотезы. С таким же успехом Вико можно определить и сыном Возрождения, что я и делаю в других местах книги.

Смысл всех этих предположений в том, чтобы обогатить наше поле интерпретаций, а в дальнейшем либо самим выстроить новую конфигурацию мысли, явной или неявной, либо дать такую возможность читателю. В любом случае, идея о синусоидальности, гармоничной плавности кривой энергетики человеческой истории с вершиной в центре периода и идея об импульсном характере кривой энергетики божественной истории, прорывающейся активностью в самом начале периода и затем «засыпающей» или, подобно Фениксу, оставляющей освященную им землю, еще не раз всплывет в ходе этой истории, в этой книге.

Мы попытались обосновать мысль о том, что отнюдь не прогресс естествознания стал процессом, определяющим другие интеллектуальные процессы, но логика мысли завела нас дальше, чем того требовала цель, непосредственно стоящая сейчас перед нами. И все же, полученный более общий результат дает нам новую возможность сформулировать значительно более широкий вывод в отношении процессов эпохи Просвещения.

Это вывод о том, что начало эпохи стало началом системного превращения в самых разных областях интеллектуальной и ментальной сфер, а так же в сфере культуры. Для исторического сознания это означало совместное действие двух основных факторов и их процессов. Резко расширилось поле исторического контекста созданием основ экономической и социальной истории, истории наций и культур, как социальных и семиотических механизмов, появлением востребованности в самых широких психологических объяснениях – это с одной стороны. Началось формирование причинно-следственных матриц, объясняющих исторический процесс – с другой. Лессинг, Гердер, Кант и Кондорсе стали адептами идеи исторического прогресса, Гиббон наложил на исторический прогресс регрессивную модель, но так или иначе с тех пор процессуальность истории стала неотъемлемой, скелетной частью большинства исторических интерпретаций, основой для построения сюжетных линий и матрицей для развития историографических интриг.

A verum-factum? Верум-фактум стал удостоверением личности «человека рационального», свидетельством его совершеннолетия. Его можно прочитать и так: я верю только в то, что могу представить в некоей ясной модели, в форме, в структуре. Вне такого представления все, включая и Бога, сомнительно или же просто не должно интересоваться нас, занятых своим собственным делом – делом рационализации мира. В этом – осознание огромных возможностей по построению и устройению, открывшихся перед достигшим структурной целостности и осознания этой целостности обычным

человеческим разумом в его строе рассудка и в его строе чувств, объединенных этическим центром как осознанием сверхценности собственной жизни и, вообще, осознанной жизни «здесь и сейчас».

ИСТОРИОСОФСКИЕ ПРОЕКТЫ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Деизм стал диалектическим моментом или, может быть, катализатором в цепочке интеллектуальных превращений. С ним завершилось «дело Барокко» тем, что в дихотомии «веры и разума» решительно поменялось отношение, превратившись в дихотомию «разума и веры», причем так, что вера оказалась поглощенной разумом (ставшим Разумом). Он манифестировал Разум как живой одухотворенный Космос Нового времени, но на этой вершине оставаться долго не мог и уже в двадцатые годы XVIII столетия его развитие шло по линии разделения рациональных содержаний в механике самоконструируемого Разума науки и социальности, и иррациональных содержаний Духа, приобретающего опору в эстетической и исторической мысли, связуемых в одно целое этическими и этически ориентированными учениями – от Бейля до Канта.

После Юмовской критики и проблематизации самого понятия «разумной человеческой природы», интеллектуальное поле, ранее концентрировавшееся в поле этого понятия, теперь разделилось как минимум на четыре сегмента, породивших затем четыре историософских мегапроекта. Это сегмент, сформировавшийся вокруг понятия о «духе законов», разработанного в 1720-1740 гг. Шарлем Луи Монтескье. Это сегмент, сформировавшийся вокруг представления о психологии человека как о последней онтологической сущности, из которой следует индуктивно выводить все интеллектуальные содержания, включая содержания веры. Он был разработан Дэвидом Юмом. Это сегмент, сформировавший понятия «гражданского общества» и «всеобщей воли», причем «всеобщая воля» признавалась здесь как более высокая сущность, чем абстрактная сущность Разума и «естественное состояние само по себе». Разработка этого сегмента произведена Жан-Жаком Руссо. Наконец, это сегмент, разработанный Готхольдом Эфраимом Лессингом и послуживший основанием для «Идей» И.Г. Гердера. Здесь Разум вновь конституировался как высшая реальность, но это уже не был только лишь этически центрированный вневременной Разум Спинозы, это был этический и нравственный Разум самой истории.

Вольтер не создал собственного мегапроекта, но он как никто другой выразил общую для всех этих мегапроектов философскую, метафизическую, этическую репрезентационную основу. Мысль Вольтера шире, «охватнее», а его личность, можно сказать, его этос, глубже. Вольтер сам по себе – парадигма, находящаяся в основании этих проектов, этих «великих систем» XVIII столетия.

С сожалением оставим без рассмотрения системы Монтескье и Юма и чуть задержимся только на системах Руссо и Лессинга, наиболее близких к процессу конституирования исторического сознания в сороковые-восемидесятые годы XVIII столетия.

По наблюдению Кассирера, «только связь с *volonté générale* [всеобщей волей]» в системе Руссо «конституирует автономную личность» (52¹). Но ведь такое гипостазирование социального и культурного (у Руссо), как и психологического (у Юма) – это и есть путь к имманентизации духовных содержаний в понятии Духа и к отрицанию интеллектуальной трансцендентности Разума. Но в лице Руссо мы видим и знаменосца «человека этического», вступающего в свои царственные права в середине XVIII века. Его этика – это этика суверенного человека, вступающего в права хозяина над социально-политической Реальностью и берущего на себя полную ответственность за социально-политические процессы «текущего общества» XVIII-XX веков, за революционное преобразование жизни на началах рациио.

Уже описанное мной ранее вдохновение Руссо, испытанное им в 1749 году, привело к тому, что «как бы во внезапном озарении Руссо видит теперь перед собою чудовищную бездну, скрытую от глаз его современников, по краю которой они простодушно ходили, не подозревая о грозящей опасности. Область воли отделяется от области знания. Они различаются как по своим целям, так и по своим путям. Ибо в той самой духовно-общественной культуре, которую XVIII век рассматривает как высший расцвет истинной гуманности, Руссо усматривает самую страшную опасность. Содержание этой культуры, ее истоки и ее настоящее положение – все это представляется ему бесспорным свидетельством того, что культура эта лишена всяких подлинных моральных мотивов и основывается ни на чем ином, как на жажде власти и обладания, амбициях и тщеславии. Социальный философ здесь должен стать философом истории: он должен попытаться проследить те пути, которые привели общество к его теперешней форме, для того, чтобы выявить силы, которыми оно было движимо и которыми оно движимо вплоть до сегодняшнего дня. Но и эту часть своей задачи Руссо понимает и осуществляет не только в историческом смысле. Противопоставляя общественное состояние естественному состоянию и описывая переход от одного к другому, он с полной ясностью сознает, что дело касается не просто вопросов о фактах, который может быть решен с помощью исторических аргументов и в пределах исторического изложения. В его описании естественного состояния, так же как в описании «общественного договора», слово и понятие «развития» понимается не столько в эмпирическом, сколько в логическом и методическом смысле».

Кассирер подчеркивает, что уже в первой своей работе, вдохновленной «озарением» 1749 года «с большой отчетливостью и точностью Руссо высказался по поводу этого своего основного методического воззрения. Тот, кто говорит о «естественном состоянии», - подчеркивает он в предисловии к этому сочинению, - говорит о таком состоянии вещей, которого больше не существует, *которое, возможно, никогда не существовало и никогда не будет существовать* и о котором, тем не менее, нужно составить адекватные понятия для того, чтобы правильно судить о современном состоянии. Руссо, таким образом, воспринимает «естественное состояние» не как просто факт, при рассмотрении которого он погружается в объект мечтательного созерцания и ностальгического томления; он прибегает к этому понятию скорее как к масштабу и норме, как к пробному камню, с помощью которого надлежит показать, что в современном состоянии общества – истина, а что – иллюзия, что является морально обязующим законом, а что – лишь условностью и произволом. В зеркале естественного состояния современное государство и современное общество должны увидеть свое собственное лицо – должны увидеть самих себя и научиться выносить суждение о самих себе».

В следующем утверждении Руссо, как представляется, сконцентрирован тот интеллектуальный импульс, ставший началом социальной мысли XVIII-XIX столетий: «Человек должен возвратиться к своему изначальному состоянию и своей изначальной природе – не для того, чтобы в ней оставаться, а для того, чтобы из этого исходного пункта проделать весь путь еще раз. И теперь он уже не поддается власти голых инстинктов и страстей, но сам будет выбирать и направлять; сам, по собственной воле он должен взять в руки руль и определить курс и место назначения. Он должен знать, куда он держит путь и почему: ведь только располагая этим знанием, он может помочь победе и окончательной реализации идеи права. Очевидно, что это чисто *рациональное* требование; но доминирующее и направляющее положение в нем занимает теперь этический рационализм, который достиг перевеса над чисто теоретическим рационализмом. Как только этот перевес, это распределение сил твердо установлено, ничто уже не помешает тому, чтобы знанию было предоставлено его *относительное* право и чтобы оно получило в нем свою опору. Знание – таков тезис, который Руссо защищает, начиная с «Contrat social», - не опасно до тех пор пока оно не возвышается над жизнью и не отрывается от нее, а, напротив, стремится служить порядку самой жизни. Оно не может притязать на

абсолютное *превосходство*, потому что в царстве духовных ценностей примат принадлежит нравственной воле. Вот почему в человеческом сообществе надежное и ясное образование *мира воли* должно предшествовать построению мира знания. Человек должен сперва найти в себе самый твердый закон, прежде чем искать и исследовать законы мира. Когда эта первая и самая неотложная проблема решена, и дух обрел в государственно-социальном порядке космоса истинную свободу, тогда он может уверенно посвятить себя свободному исследованию» (52^{II}).

Начальное воплощение исторического духа как видения самой истории, обретающего онтологический статус и парадигмальное значение, удалось, как представляется, Лессингу – может быть как никому другому из мыслителей Просвещения.

Соединив в своем учении основные положения учения Спинозы, прежде всего его учение об имманентности Бога этому миру и основную интенцию учения Лейбница, видевшего в «Разуме не часть, а образ божественного, репрезентацию универсального», он приходит к новой формуле теодицеи – оправдания Бога в истории: «Если Спиноза пытается оспорить абсолютную ценность истины религиозного откровения путем исследования ее истории, то Лессинг хочет тем же самым путем осуществить восстановление, спасение религии. Истинная, единственно «абсолютная» религия только та, что совмещает в себе *тотальность* исторических проявлений и форм религиозного духа. В пределах такой всеобщей религии ни одна частность не потеряна полностью; в ней не существует сколь угодно обособленного мнения или даже ошибки, которые косвенным образом не принадлежали бы истине и не служили ей. Из этой основной мысли возникло «Воспитание человеческого рода» Лессинга – сочинение, которое переносит Лейбницево понятие теодицеи в новую область. Ведь концепция религии как божественного плана воспитания – не что иное, как теодицея истории, оправдание религии не через предвечное бытие, пребывающее с начала времен, а через становление и цель этого становления».

Соответственно изменяется (трансформируется) и само понятие Разума – Разум становится Духом. Лессинг больше не признает разума вечного, нерушимого, вневременного, всегда равного самому себе. «Он всегда был великим «рационалистом» и был им до конца; но он ставит на место аналитического понятия синтетическое понятие, на место статического понимания разума динамическое его понимание. Разум не исключает движения, а желает понять его в его собственном имманентном законе. Разум сам теперь устремляется в поток становления – не для того, чтобы быть захваченным и унесенным его вихрем, а для того, чтобы обрести и утвердить здесь свою собственную уверенность, стабильность и постоянство. В этой концепции разума совершается прорыв к новому фундаментальному воззрению на сущность и истину исторической действительности – воззрению, которое не могло, конечно, достичь своей зрелости, совершенства и подтверждения в пределах теологии или метафизики. Гердер в этом отношении сделал последний решающий шаг: он поставил вопрос об исторической действительности как *целом* и попытался ответить на него путем конкретного усмотрения исторических феноменов. Но и *его* вклад только кажется изолированным достижением. Этот вклад не представляет собой никакого разрыва с мышлением Просвещения, а постепенно созревает и развивается на почве самого этого мышления. Проблема истории встает перед философией Просвещения прежде всего при объяснении религиозных феноменов, и именно здесь эта проблема впервые оказалась по-настоящему насущной. Но мысль Просвещения не могла остановиться на этом своем первом начале; она оказалась теперь перед необходимостью делать новые выводы и выдвигать новые требования, которые открыли перед нею весь горизонт исторического мира» (52^{III}).

Тем самым история раздвоилась. История как сознание несла в себе теперь освобожденную от чрезмерного, подавляющего влияния религии платоновскую, начальную сущность, частично проясненную в эстетическом учении Шефтсбери, нащупавшем, как представляется, основы как эстетической, так и исторической

репрезентации; в логике лейбницевой монады и в новой герменевтической технике Вико, с вплетенным в нее собственным обоснованием исторической репрезентации как поэтики истории и ее мифики. Все эти достижения станут основой для историзма XIX столетия. История как знание несла в себе и гипостазированную «сущность» историософской и позитивистской спекуляции, имеющей теперь основание в «психологии», «духе законов», «социальности и общей воле», а также в этическом совершенствовании, «воспитании человеческого рода». Достижения этого плана стали основой для историцизма XIX столетия, для историософской спекуляции как таковой, онтологическая неадекватность которой с лихвой компенсировались эпистемологической и когнитивной эффективностью. Собственно историософское дискуссионное пространство конституировалось тем самым как гетерогенное образование, хоть и организованное вокруг философско-этических и естественнонаучных гипотез, но включающее в себя историческое во всем его многообразии эмпирических проявлений, включая конечно и сущностные.

В завершение нашего эскиза явлений исторического сознания в XVIII столетии и в качестве подтверждения нашей догадки о понятийной динамике «Разума-Духа», как отражающей парадигмальные сдвиги в сознании интеллектуальных элит, приведем соответствующие факты и сопровождающие их рассуждения Ф. Мейнеке: «Дух времен, дух народов, вообще дух исторических образований – обо всем этом только и слышишь у Вольтера. В основной метод его исторического мышления входило приведение отдельных черт времени, народа, исторического образования, обращавших на себя внимание философа, к общему знаменателю, который он называл духом (*esprit*, иногда *génie*). Заглавие «*Essai*» называет «*moeurs et l'esprit des nations*» в качестве темы, и автор дошел даже до того, что назвал свой труд *histoire de l'esprit humaine* вообще. История, понимаемая таким образом, представлялась ему собственно философским способом написания истории. Это мощная и эпохальная идея, не утрачивающая значения в результате уже воспринятых недостатков ее реализации. Ее значения не уменьшает и то обстоятельство, что уже задолго до Вольтера отмечалась готовность создать, исходя из определенного принципа, из множества деталей исторические единицы более высокого уровня и говорить об их духе (*spiritus*), их гении (*genius, ingenium*) или душе. Тем самым корни, уходившие далеко в античность, к Платону, стоицизму и неоплатонизму и требующие отдельного исследования, простерлись еще дальше. Во всяком случае, в конце XVII и начале XVIII вв. росла склонность говорить о духе народов, государств и других сфер. Именно у Боссюэ, чей «*Discours sur l'histoire universelle*» стал для Вольтера прообразом, который надлежало преодолеть, нередко встречается это словоупотребление (большой частью *esprit*, реже *génie*) и попытка уже тогда рисовать характеры народов. У него однажды сказано даже о *caractère des âges*. Уже венецианские дипломаты XVII в. говорили в своих донесениях о *genio della nazione*. Привычка говорить о духе (*génie* и *esprit*) народов, а иногда и времен, все чаще обнаруживается у Сен-Эвремона, Лейбница, Шефтсбери, Буленвилье и аббата Дюбо. В речи, которую произнес Дюбо в 1720 г. в Парижской академии, он рассматривал перспективную тему духа (*génie*) языков, говоря, что характер каждого народа ощущается в оборотах и даже словах его языка. Обращает на себя внимание то, как именно с Просвещением усилилось стремление отыскать «дух» человеческих созданий, рационально непостижимое нечто, применить его как действующую силу там, где в остальных случаях, – если только это было возможным, – предпочитали открывать механический закон движения» (52^{IV}).

СТАНОВЛЕНИЕ «ЧЕЛОВЕКА РАЦИОНАЛЬНОГО»

ФОРМИРОВАНИЕ ОСНОВНОЙ МОДЕЛИ

В основе телеологии Нового времени лежит некое сверх-событие, определившее момент качественного преобразования – формирования внутренней цельной формы,

формы современной человеческой личности, ее эго-сознания. Эту форму я назвал, не стремясь быть оригинальным, моделью «человека рационального».

М. Фуко также описывает процесс формирования «человека рационального», но с его изнанки, рассматривая проблему восприятия неразумия и безумия в XVI-XIX веках. Ключевой в его исследовании стала так называемая классическая эпоха, начавшаяся в середине XVII и завершившаяся в конце XVIII столетия, а в нашей интерпретации фактически уместившаяся в эпоху Барокко 1621-1749 гг. Но началось все в эпоху Возрождения.

Эпоха Возрождения в психологическом смысле представляет собой взвесь разума и неразумия, обрывки разума, вращающиеся вокруг мощного религиозно-нравственного и философско-этического ядра. Но постепенно религиозно-нравственная сердцевина охватывается твердой философско-этической скорлупой – это происходит примерно с середины XVI и завершается во втором десятилетии XVII столетия.

«Буря» Шекспира свидетельство трагического угасания духа и гения первой эпохи и начала второй, этической эпохи Нового времени. Альфред Вебер передает это ощущение в следующих словах: «Завещание, которое Шекспир оставил в «Буре», в произведении, где дух света как бы шутливо ведет за нос, делая его безвредным, бестолковое, низкое, хитрое, подлое, и воплощается в лице выдающегося человека в виде живой силы, совершенно равной другим силам; это завещание является не только грустной улыбкой прощания, с которой мастер сам ломает свой волшебный жезл; в нем также, только в более светлых красках, говорится о характере, ранге и внутренней власти сил, которые строят человеческую жизнь и в окружении которых эта жизнь способна победоносно достигнуть своей душевной и духовной высоты. Такова заключительная черта в сущности трансцендентной мудрости бытия у Шекспира, отчетливый призыв к нам: Разве вы не видите? Вот то высшее и вот то низшее, которые пребывают за всем» (54).

В самом начале XVII века, по словам В. Дильтея, «человеческий разум обрел достаточное мужество, чтобы подойти к самой запутанной и трудной задаче, к урегулированию образа жизни и устройства общества». Он продолжает: «Автономия человеческого *разума* по отношению к *нравственному образу жизни отдельной личности* была впервые решена светским англичанином и французским священником. Оба они установили эту автономию посредством освобождения автономной, основанной на законе природы морали от религиозной веры... Большое влияние на общество это движение получило в Англии благодаря Бэкону, во Франции благодаря Шаррону».

В начале XVII столетия «все еще в становлении. Но между 1600 и 1625 гг. наступила плодотворная эпоха, в которой это римское стоическое учение используется рядом значительных писателей, причем в самых различных аспектах, для построения естественной системы. И делается это в форме, которая близка античной и в определении рожденных вместе с нами элементов или влечений еще не затронута влиянием возникающего естествознания, потребностью конструкции внешней действительности. Работа Шаррона 1601 г., труды Бэкона 1605-1620 гг., *De veritate* Герберта 1624 г., главное произведение Гуго Гроция 1625 г. – все они характеризуются независимым изображением морального мира» (54').

Иначе говоря, «человек этический» конституировал свою собственную автономию не вслед за конституированием «человека рационального», нашедшего свою опору в естествознании XVII столетия, а параллельно ему, найдя первоначально опору в возрождении античной этической мысли в трудах Телезио и Бруно, Монтеня и Бодена, Бэкона и Шаррона, но прежде всего в классическом стоицизме, в первую очередь, Цицерона и Сенеки.

Наступает вторая эпоха – эпоха Барокко, заявившая о себе страстным пуританством, в котором этический эгоизм личного спасения соединился с интеллектуализмом практического познания предопределения Божией воли, породив нестигаемую волю производителя и накопителя материальных благ, в будущем «человека экономического»

(55). Кальвинист XVII века, он же пуританин, согласно утверждению Макса Вебера, «сам «создает» свое спасение, правильное следовало бы сказать – уверенность в спасении (и мы действительно встречаем подобные высказывания), что это спасение, однако, не может быть обретено, как того требует католицизм, постепенным накоплением отдельных достойных деяний, а является следствием систематического самоконтроля, который постоянно ставит верующего перед альтернативой: избран или отвергнут» (56).

Угасание духа эпохи Возрождения в первые два десятилетия XVII века сменяется новым творческим взрывом, но уже не взрывом начала новой эры – эры Нового времени, а более локальным и менее сильным взрывом начала «всего лишь» второй эпохи. Это начало (первая четверть эпохи Барокко или период 1621-1653 гг.) сформировало разум как нечто само в себе ценное и в самом себе находящее точку опоры. Такими точками опоры стали декартово *Cogito*, бэконовский эмпиризм и новая этика, одним из крайних пределов которой стала этика пуританского аскетизма. Модель «человека рационального», еще не ставшая психо-семиотической монадой, способной когерировать со сферой жизни и сферой традиции, а являющаяся лишь интеллектуальной системой, способной навязывать окружающей жизни свое видение и свои законы, быстро переустраивала мир, правда, преимущественно разрушая, а не созидая.

Продолжим наш диалог с Мишелем Фуко. Безумие и приравненное к нему неразумие оказались вытесненными за пределы разума и стали «невидимыми», «безмолвными». «Еще недавно о нем [безумии] спорили при свете дня – то было время «Короля Лира» и «Дон Кихота». Но не прошло и полувека, как оно оказалось в заточении, в крепости изоляции, в оковах Разума и моральных норм и погрузилось в их беспросветный ночной мрак» (57). В результате этого интеллектуального и ментального сдвига явилась практика изоляции – новорожденный разум был отгорожен от любых явлений жизни, чуждых его ясной и четкой природе, его стройной системе. Видимо, без этого он просто не смог бы развиваться. Такое отделение и определение за высоким забором изоляции и за высоким порогом восприятия было реальностью эпохи Барокко и составляло одно из ее значимых содержаний. Этически преобразованная религия, как протестантская, так и, хотя и в меньшей мере, католическая, вскармливала и оберегала младенца, который рос и мужал, пока в середине XVIII столетия не стал совершеннолетним, способным взять историю в свои руки.

«Надо полагать, что в течение долгих лет подспудно складывался особый тип социальной чувствительности, общий для всей европейской культуры и во второй половине XVII в. внезапно достигший порога манифестации: он-то и стал причиной тому, что в эти годы вдруг, сразу выделилась категория людей, которой суждено было превратиться в население изоляторов». Так нищета, бывшая сакральной в период Средневековья (вспомним хотя бы св. Франциска), еще со времен Реформации, то есть с начала XVI столетия, «из сферы религиозного опыта, ее освящавшего, она соскальзывает в область моральных категорий, где подлежит осуждению. В конечной точке этой эволюции и возникают крупные изоляторы и смиренные дома – безусловно как результат обмирщения милосердия, но и, подспудно, как нравственное возмездие нищите».

Вслед за протестантским миром «вскоре и католический мир переймет тот способ восприятия нищеты, который получил развитие преимущественно среди протестантов. В 1675 г. Винцент де Поль полностью одобряет проект «собрать всех бедняков в опрятных домах, чтобы доставить им средства к существованию, поучая их и занимая трудом... Несколько лет спустя уже вся церковь высказывает одобрение Людовику XIV, предписывающему ввести Великое Заточение во всем королевстве». В результате «мир нищеты, который в Средние века был всецело священным», разделится на две половины. «Отныне в нем будет, с одной стороны, область добра, т.е. бедности покорной, согласной с предложенным ей порядком, а с другой – область зла, иными словами, бедности

непокорной, норовящей от этого порядка уклониться. Первая принимает изоляцию и обретает в ней покой; вторая же отвергает ее, а значит, как раз ее и заслуживает» (58).

Сюда же попадают безумцы и «неразумные»: либертины, развратники, уголовники, еретики, непослушные сыновья, проматывающие семейное состояние... Все они содержатся в одном пространстве, – пространстве неразумия, – по Фуко. Безумный человек рассматривается в это время не как больной, а, напротив, как человек, сбросивший, словно цепи, обязательства разума и превратившийся в зверя, в животное, подчеркну – в здоровое животное. «В XVII-XVIII вв. с безумием невозможно было обращаться гуманно, «по-человечески» – ибо оно в прямом и полном смысле нечеловечно: это, так сказать, изнанка того выбора, благодаря которому перед человеком открывается свобода распоряжаться своей разумной природой» (59).

Человек XVII века, хоть и сепарировал, отделил разумное от неразумного и отождествил себя с разумным, но чувствовал все еще шаткость выбора, чувствовал себя словно на небольшом ухоженном участке, окруженном со всех сторон темным лесом, в котором обитали страшные чудовища. Он заклиал, очертил круг вокруг своего маленького мира, вокруг своего рации.

Но, если в пределы круга не могут войти чудовища леса, то за пределы круга не может выйти сам человек. Чудовища теперь живут не внутри, а вовне того мира, который человек считает своим. «Настает день, когда присутствие в безумии звериного начала будет рассматриваться, в свете эволюционного учения, как симптом и, более того, как сущность безумия. В классическую же эпоху оно, наоборот, с особой ясностью указывало именно на то, что *безумный человек – не больной*. В самом деле: животное начало оберегает безумца от той хрупкости, неустойчивости, болезненности, какая свойственна человеку. Звериная крепость безумия, его толстокожесть, позаимствованная из бессознательности животного мира, делает безумного человека устойчивым к голоду, жаре, холоду, боли. До конца XVIII в. было общепризнанной истиной, что безумцы будут переносить тяготы жизни сколь угодно долго... Любопытно, что помешательство в рассудке, возвращая безумца к животному состоянию, тем самым непосредственно ввергает его доброте природы».

Если еще в эпоху Возрождения человек воспринимал безумие через призму своих отношений с Богом, то в эпоху Барокко «безумие превратилось в вещь, вещь зримую и зрелищную: это уже не чудовище, таящееся в глубинах человеческого «Я», а непонятно устроенное животное, чисто звериное начало, в котором уничтожено все человеческое» (60).

Другой важный момент: «По сути уничтожить безумие, исключить из общественного порядка фигуру безумца, которой в нем нет места, – не главная задача изоляции; сущность ее состоит не в заклияти угрозы. Изоляция только обнаруживает саму сущность безумия, иначе говоря, выводит на свет небытие, проявляя это его проявление, она тем самым и уничтожает его, ибо возвращает его к его истине – к ничто» (61). Можно сказать, что разум Барокко в упор не видит безумие, оно для него бред, ничто, «чистая негативность».

Но вот интеллектуальная история проходит пиковые десятилетия Нового времени (1700-1720 гг.) и сразу вслед за этим наступает переходное время, эпоха Барокко вступает в свою четвертую фазу – и происходят незаметные, но важные изменения и в отношении разума к безумию, а общества – к безумцам. В начале XVIII века «по сравнению с XVII в. безумие едва заметно сместилось в иерархии различных типов разума: прежде оно приближалось к «рассуждению, что изгоняет разум»; теперь оно сблизилось с тем безмолвным разумом, который обгоняет рассуждение с его медлительной рациональностью, путает его выверенные линии и, рискуя, преодолевает его опасения и его неведение. В конечном счете, природа безумия заключается в том, что в тайне оно есть разум – или, во всяком случае, существует лишь благодаря разуму и ради разума, а присутствие его в мире заранее затушено разумом и уже отчуждено в нем» (62).

Похоже, что здесь идет речь более о неразумии, чем о безумии, которое в это время уже начинает осознаваться как болезнь. А вот различные формы «неразумия», в том числе такие, как миф в интерпретации Вико, «бесконечно малая» в интерпретации Лейбница и Ньютона, монада в логике Лейбница, красота и мудрость в эстетике Шефтсбери, природа невидимых сил, таких как электричество или осознание могущества невидимых понятий, таких как «государство» и «общество», получают признание и одухотворяют Разум, одухотворяют его не старой связью с Богом, а новой – с Природой.

Разум становится Разумом-Духом. Его рассудочность смягчается интуитивными и чувственными интенциями, – истинами духа и истинами сердца. Появляются новые герои и мифологемы новых героев. Мы видим Робинзона, окруженного не страшной враждебной стихией, а «объектами», которые просто надо понять или объяснить, а затем и включить в свой собственный мир – мир разумного духа. Сама же природа постепенно распадается на природу высшую, духовную, божественную, в общем дружественную человеку – ее венцу; и на природу законосообразную, механическую, каузальную, которая может быть сколь угодно «недружественна» и грозна, но она лишь стихия, стихия до тех пор, пока ее законы не разгаданы человеком и он не нашел средство ее приручить.

Таким образом, модель «человека рационального» наполнившись интуитивным содержанием в 1700-1720 гг., обогащаясь знаниями и реструктурируясь в период 1715-1750 гг., приближается к тому, чтобы разом, скачком, всего за несколько лет, превратиться в монаду – в микрокосм рационального эго и рациональной культуры эпохи Просвещения, ее культуры Разума-Духа.

Но «человек рациональный» это и человек рациональной этики. «Человек этический» тоже стал рациональным и тем разорвал свою связь с религией и нравственностью, коренившейся в вере. Его ядром теперь становится рацию. В этом одна из главных интенций секуляризационного процесса XVIII столетия.

Так, в эпоху Просвещения возникает «тема безумия, целиком основанная на злой воле человека, на его *этической ошибке*. Безумие связывалось со злом в продолжение всего Средневековья и большей части Возрождения, однако эти связи были трансцендентными и воображаемыми; отныне оно сообщается со Злом более тайно – через личный выбор человека и его дурное намерение» (63).

ФОРМИРОВАНИЕ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ МОДЕЛЕЙ

Французская революция уже в своем начале несет драматургию истории как процесса революционного преобразования мира коллективными усилиями политических партий и народных масс, а не только идею быстрой смены политических и социальных декораций. Тем более это справедливо для последующих за ее романтическим началом фаз революции, поднявших к действию, активизировавших самые глубокие слои социальной структуры и человеческой природы. Революция проявила, сделала зримыми ранее сокрытые процессы социальной и экономической истории, ментальной и интеллектуальной истории, словно бы сам народ, как великий историк, решил не в книге мысли, а в книге жизни написать современную историю и дать образец для историков.

Если опыт Французской революции в отношении к человеку мыслящему, к его этической, нравственной и интеллектуальной автономии, сделал всего лишь некоторые поправки на животность человеческой природы, правда, поправки не скептические, в духе первой половины XVIII века («все может быть и все может случиться»), то в деле создания «человека политического» и его институтов он одновременно помог по новому осознать ценность традиционных институтов власти и религии, но при безусловном выборе в пользу новых институтов публичного, демократизированного и либерализированного общества, а экономическая свобода и институты «человека экономического» стали в самый центр европейской культуры. Научное же сознание, основанное на каузальной парадигме, получило высокий статус во всем комплексе наук, не только о природе, но и о духе.

Опыт Просвещения, затем опыт Революции и революционных, а затем наполеоновских, войн был осмыслен в рамках новой рационалистической парадигмы, имеющей ядро в своем этическом центре, в идеале человека, «который делает все как надо» и одновременно несет сам себя как самую великую ценность, выше которой только «сомнительные» или «мнимые» сферы божественного. В этом достижении этического идеала – цель истории, как ее видели люди новой эпохи и которая приобрела дополнительно силу и авторитет в трагедии Революции и войн. «Человек экономический», в свою очередь, утверждается, но не в качестве цели, а исходного состояния общественного бытия в пределах «эгоизма предопределения», становящегося «разумным эгоизмом», естественно ограниченными законами конкуренции, но, по мере секуляризации, востребующим и искусственные, волевые ограничения с помощью этически ориентированных учений консервативного, либерального, социалистического и коммунистического толка.

Идеология эпохи Просвещения основывается на двух автономных, но взаимосвязанных блоках, поддерживающих друг друга и одновременно противостоящих один другому. В первом блоке мы видим исходную экономическую свободу, атомизирующую общество, но одновременно и активизирующую его атомы – индивидов, в противостоянии с реакциями на экономическое отчуждение со стороны новых и старых социальных доктрин. Во втором блоке мы наблюдаем действие целевой функции, а именно «человека этического», стремящегося к царству божью на земле, культивирующего знание как свою высшую ценность и стремящегося сформировать из реальных людей «человека политического», который осуществит свою реальную свободу в рамках демократических процедур, а для избранных представителей человеческого рода создаст условия для максимизации свободы в творческой деятельности: науке, искусстве, философии, истории, да и в теологии тоже.

Таким образом, просвещенческая парадигма основана на двух видах свободы: исходной, непровозглашенной, базовой, эгоистичной – экономической и целевой, возвращенной в идею – этической. Но обе они предполагают сформировавшегося к середине XVIII столетия «человека рационального» как некоего искусственного психо-семиотического пространства, структурированного на основе разумности, – холодноватого набора собранных в понятия и распределенных по категориям рассудочных и интуитивных содержаний, возвышающихся над хаосом иррациональной (с его точки зрения) душевной целостности и имеющих центром своим некую волевою точку трансцендентального Я или *Cogito*, иррационально связанного с бесконечностями Бога, бытия, реальности, самости.

До этого, то есть до формирования устойчивого психо-семиотического комплекса «человека рационального» с его «человеком этическим» и «человеком экономическим», но в процессе его формирования в конце XVII – первой половине XVIII веков можно было наблюдать усиливающийся хаос противостоящих друг другу душевных и социальных сил: взвесь корпоративных отношений, крупных остатков системы феодализма и начатков экономических свобод, отдельно рыночных и отдельно капиталистических; взвесь действительных компромиссов с новыми позитивистскими, материалистическими и атеистическими воззрениями, бродящих в котле скепсиса; взвесь обесценившихся принципов священной власти, традиции и привычки с идеями естественного права народов и граждан, и т.д. и т.п.

Поскольку эпоха Просвещения стала третьей эпохой эры Нового времени (периода 1493-2005 гг.), то, видимо, это была высшая эпоха среди всех четырех эпох, составляющих Новое время и высота ее – это реализованность общей целевой функции эры, каковой я представляю рождение, развитие и властвование «человека рационального», ставшего новой формой духа, возвышающейся над хаосом душевной жизни общества и человека.

«Человек этический» не создан эпохой Просвещения, но получил в этой эпохе максимально полное развитие и максимальную власть над историей, обществом и душевной жизнью. Он приобрел характер законченной системы «человека рационального», не только осознающего свою особость, исключительность, цельность и ответственность, но и обретшего телесное воплощение в моделях «человека экономического» и «человека политического». Он приобрел власть «человека экономического», способного изменить условия своего существования, и «человека политического», способного управлять своим существованием и развитием, согласовывать цели и интересы, творить все более усложняющийся политический и социальный механизм, создавать его снизу, «от прав», а не сверху, «от священного».

Эпоха Возрождения (1493-1621 гг.) была временем рождения и становления, а эпоха Барокко (1621-1749 гг.) была временем борений, первого опыта и становления (но не власти!) «человека рационального» и «человека экономического». Эпоха Просвещения надстроила между ними еще и «человека политического» и создала новую культуру как адекватную среду для воплощения всех потенций «человека рационального». Эпоха Модернизма (1877-2005 гг.) является эпохой кризиса «человека рационального» и его культуры, окостеневшей в цивилизационные жесткие (уже не психо-семиотические, а семиотико-психические) структуры, но и временем пробуждения душевной жизни, душевного хаоса и активизации бессознательного. Пробуждение душевной жизни, столь активной и гениальной в эпоху Возрождения; упрямой и дисгармоничной, но энергетически мощной в эпоху Барокко; рационализированной и созидательной, но уже ослабевшей, зарегламентированной в эпоху Просвещения; вновь открыло душевную жизнь – мстящую, «партизанствующую», но и открывающую новые глубины бытия и реальности в эпоху Модернизма. Познание новых глубин – один из основных процессов нашей эпохи, которая подходит к своему завершению, своему пределу.

Чем же отличаются идеологические блоки «человека политического» и «человека экономического»?

Их принципиальное отличие в том, что реальные живые люди воспринимают модели «человека политического» (и «человека этического») как недостижимый идеал и как совокупное тело, состоящее из очень многих людей, объединенных общностью этических и политических идеалов. Это совокупное тело является организмом, у которого есть свои органы, ценностный центр, политические цели или стратегия. Реальный живой человек, в идеале воспринимая весь организм, в своей практической деятельности подчинен какому-то одному органу (какой-то одной функции) этого организма. То есть «человек этический» и «человек политический» представляют собой очень сложные семиотические модели и психологические общности органического типа. К отдельному человеку эти модели относятся как общее к частному.

Напротив, «человек экономический» представляет собой примитивизацию, редукцию обычного, реального человека, можно сказать, представляет собой его карикатуру или упрощенную механическую модель. «Разумный эгоист», «потребитель», «производитель», «капиталист», «рабочий», хоть и расширяют исходное механическое смысловое поле с помощью коннотаций, но в сущности и в жизни сводятся лишь к отдельным сторонам личности живого, конкретного человека. Заставляя людей объединяться в экономические общности и функционировать в экономических структурах, они создают системы механического типа, не имеющие собственных целей, а редуцирующих цели составляющих эти системы людей. Но так как люди здесь являются «эгоистами», точнее, «атомами» с четко фиксированными свойствами, то цели механической общности сводятся к «механическим принципам» выживания, равновесия и экспансии или к реакции на окружающую среду.

Реальному человеку тесно в деревянном теле «человека экономического», но каждый раз, когда люди сходятся для решения экономических задач, этот «человек» берет власть в свои руки, возникает слово тень человеческих отношений и наливается плотью привычек.

«Человек экономический» в своем полном воплощении это не идея, не идеал, а привычка, комплекс привычек, большая часть которых живым человеком не осознается и потому вне экономической деятельности эти привычки обычно не мешают человеку быть больше, чем его экономическая модель. Но часто бывает так, что экономическая модель становится второй и даже первой натурой (юнговой «персоной») и стягивает на себя всю личность. В результате мы видим людей патологической жадности, скупости или поразительной интеллектуальной узости — человека как придатка машины или продолжения письменного стола.

ЧТО ПЕРВИЧНЕЕ: ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ ИЛИ ЛИБЕРАЛЬНАЯ ИДЕЯ?

Рассмотрим подробнее модель «человека политического». Что есть его парадигма? Демократическая или либеральная идея, или, может быть, некая другая, например, государственная идея?

По К. Шмитту демократическая идея не имеет собственной онтологии и ее ключевой статус в конце XVIII и в первой половине XIX веков определялся прежде всего остротой борьбы против роялизма и старого аристократизма. Собственно, демократический принцип инвариантен как в экономической, так и в политической сфере, и в основе его лежит и вычисляемая голосованием «общая воля» и согласие индивида подчиняться этой «общей воле», причем, в экономической сфере голосование производится не только на общих собраниях акционеров и советах директоров, но и, и прежде всего, как рыночное «голосование» деньгами или «ногами» например, через продажу акций.

Безусловно, в Древней Греции демократия обладала положительным содержанием, то есть онтологическим статусом, так как была основой политики, тесной общины города-государства. Но современная демократия, основанная на тайном голосовании и избирательных технологиях, сама по себе, в демократическом процессе, не обеспечивает выхода на «сердечный» или «идеальный» и онтологический уровень.

Следует ли при таком понимании демократии, также как и К. Шмитт, рассматривать сам факт расширения доступа к управлению все более широких масс и увеличивающуюся при демократии зависимость управляющих от управляемых как сугубо технический аспект бытования фиктивной «общей воли»? И, признавая за этими фактами определенное положительное содержание, следует ли указать на то, что обратной стороной расширения участия масс в политическом процессе и усиления зависимости от них государства, является глубинная дестабилизация общества, открывающая возможность для тоталитарных и диктаторских режимов?

Все же не будем спешить соглашаться с Карлом Шмиттом — известным своими критическими взглядами в отношении наследия Просвещения, в оценке современной демократии, как лишенной самой по себе положительного содержания. Обратим внимание на то, что сам Шмитт говорит о влиянии демократической идеи, например, на французское общественное мнение с тридцатых годов XIX столетия, когда «среди всех значительных людей во Франции, которые обладали чувством духовной актуальности, все более и более распространялась вера в то, что неизбежная судьба Европы — демократизация... Развитие оценивали по-разному: Токвиль был охвачен аристократическим страхом перед обуржуазившимся человечеством... Гизо надеялся, что можно будет регулировать ужасный поток; Мишле был преисполнен энтузиазма и веры в естественную доброту «народа»; Ренаном владело отвращение ученого и скепсис историка; социалисты были убеждены, что именно они являются истинными наследниками демократии» (65).

Видимо, демократия как гражданское общество Руссо, как его «общая воля» либо же его политическая инфраструктура стала, с одной стороны, неким транзитным понятием между четко определенным государством и все еще аморфным обществом, а, с другой, несла в себе модель упорядоченного множества «граждан», которому сущностное единство сообщала другая идея — либеральная — действительно парадигмальная идея

политического, утвердившаяся с XVIII века. Именно либерализм стал глубокой политической идеей эпохи, в то время как идея демократии, составляя с нею идеальный тип, обеспечивала ее формальный, логический «базис». Либеральная идея конституировала сами мозги, формировала «человека политического», а демократическая идея определяла правила взаимодействия атомов-людей в деле достижения формального результата: общей ли воли Руссо, равновесия ли властей или соответствия предложения спросу.

Конечно, демократическая идея не сводилась к идее «гражданского общества» и рыночной демократии, в ней была своя онтология, но то была онтология общины, имеющая явно религиозную феноменологию. Но в том и дело, что секуляризация второй половины XVIII столетия успешно вытеснила религиозные содержания из сферы значимого, в том числе и из сферы политической. «Трансцендентность Бога по отношению к миру также входит в понятие о Боге XVII-XVIII вв., как трансцендентность суверена по отношению к государству входит в философию государства этой эпохи. В XIX в. все больше распространяется и приобретает господствующее положение представление об имманентности. Все те тождества, о которых снова и снова говорят в политической и государственно-правовой доктрине XIX в., покоятся на таких представлениях об имманентности: демократический тезис о тождестве правящих и управляемых, органическое учение о государстве Гегеля и его тождество государства и суверенитета, государственно-правовое учение Краббе и [утверждаемое в нем - Шмитт] тождество суверенитета и правопорядка, наконец, учение Кельзена о тождестве государства и правопорядка» (66).

Обесценение демократического принципа и возвышение либерального – две стороны одной медали. «Необходимо рассматривать либерализм как последовательную, объемлющую, метафизическую систему. Обычно исследуют только тот экономический вывод, что из свободной хозяйственной конкуренции частных индивидов, из свободы договора, свободы торговли, свободы ремесел сами собой получаются социальная гармония интересов и наибольшее возможное изобилие. Но это – только один случай применения всеобщего либерального принципа. Совершенно то же самое – [утверждать - Шмитт], что из свободной борьбы возникает истина как гармония, которая сама собой образуется в результате соревнования. Здесь заключено также духовное ядро этого мышления вообще, его специфическое отношение к истине, которая становится простой функцией вечного соревнования мнений. По отношению к истине это означает отказ от окончательного результата» (67).

Либерализм – это что-то вроде религии текучего общества, общества-процесса. «Человек политический» - это прежде всего человек либеральный, то есть настроенный на дискуссию, на «вечный разговор», на стабилизацию процессов в обществе, подчеркнем, не на стабилизацию институтов, а на стабилизацию институциональных изменений. Сами эти изменения были ограничены, канализированы в сфере имманентного, прежде всего в экономическом, социальном и политическом развитии при, совершенно по-марксистски, доминировании целей экономического развития. Но, в отличие от марксистской точки зрения, не экономика определила политику, а модель «человека политического» и зависящая от него примитивизирующая модель «человека экономического» определили конституцию человеческого «атома» и структуру текучего общества, в котором экономические цели стали определяющими.

Не «снизу», как доказывал Маркс, а «сверху» были сформированы основы капитализма и свободной рыночной экономики, но этот «верх» был «верхом» платоновской идеи, интеллигенции, наконец, идеального типа, но не «верхом» эмпирических форм государства, власти, конкретной политики, то есть политической программы и политической воли какого-нибудь гения во власти, например, Наполеона, Бисмарка или Дизраэли. Помня о «логике формы», можно сказать о формировании не

«сверху» и «снизу», а «сбоку», просто в силу проявления «формы» как универсального инварианта.

Необходимо добавить, что просветительская парадигма либерализма, ставившая в центр «человека политического», сама имеет основание в фундаментальной для Нового времени, а, возможно, и для всего христианско-исламского зона, модели «человека этического», основанной на этической свободе человека, на его способности напрямую договариваться с Богом. Видимо, Иов стал первым пробным камнем такого «договаривающегося человека», посчитавшего, что человеку достаточно выполнить все правила и все предписания религиозной морали, чтобы ставить Богу свои условия, быть равноправной стороной в разговоре с Богом.

Тем самым не только Бог, но и род, репрезентируемый Богом (Общиной) и выживание рода становятся в зависимость от «доброй воли» и «счастливой судьбы» наличного человечества. Но с точки зрения великой биологической революции вида это не усиление, а ослабление в цепи преобразования вида, утрата ею гибкости и приобретение хрупкости. Правда, с точки зрения реализации технических и экономических целей это, видимо, необходимое качество жесткости человеческого «атома» в структуре имманентных отношений и телеологии телесного могущества цивилизации. Здесь – одно из непримиримых и глубоких противоречий современной истории.

Не следует также путать идеальные модели (идеальные типы) «человека этического», «человека политического» и «человека экономического» с реальными людьми в политике, экономике, общественной жизни, как и органические системы отождествлять с политическими и культурными институтами, а механические – с экономическими. Так, например, реальная капиталистическая экономика и ее основные блоки: рынок, производство, капитал, труд, представляют собой многоуровневые системы, в которых сочетаются механические и органические системы (подсистемы) и они не могут быть иными.

Например, рынок, состоящий из олицетворенных и персонифицированных атомов «человека экономического» и функционирующий как чистый механизм – это не просто идеализированная структура, но еще и идеализированный поперечный срез некоего равновесного состояния рынка в определенный достаточно узкий момент времени и в добавок еще и продольный срез ментального мира участников рынка, в котором фиксированы рыночные привычки и их представления о справедливости рыночной системы и всех ее институтов.

Другой вопрос в том, что для целей макроанализа часто можно пренебречь возникающими на рынках неравновесными состояниями и рассчитывать на то, что рынок сам собой их все уравновесит и, кроме того, верить, что в целом и общем люди признают правила рыночной игры, достаточно хорошо их понимают и, самое главное, их привычки к рыночному поведению укоренены достаточно глубоко для того, чтобы рыночная экономика функционировала как отлаженный механизм. Но если задуматься над всеми этими основаниями и рассмотреть пределы их устойчивости, то нельзя не прийти к сомнению в устойчивости этих систем, на которую обычно некритично полагаются не только практики, но и теоретики.

Все социальные механизмы, так же как и рыночный, если их воспринимать не в качестве идеальных типов, а в качестве реально действующих механизмов, все они построены на песке, а их прочность зависит как от внешних условий (благоприятных или не благоприятных), так и от органических систем общества с идеологическим ценностно-смысловым центром, имеющим собственный жизненный цикл в пределах эпохи и эры.

О «ДОБРОТЕ» ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ

Просветителей и «просвещенный век» упрекают в том, что они создали образ безмятежной, доброй человеческой природы, столь далекой от реальности или же, что еще

более не справедливо, в том, что они создали образ души как *tabula rasa* (чистого листа), которую можно наполнить хорошим или дурным – воспитанием, социальными условиями и т.д. Но истина в том, что в любом веке были чистые идеалисты, которые исповедовали подобные взгляды и, что еще более значимо, в какой-то период своей жизни или в каком-то своем произведении такой чистый идеализм проявляли самые разные мыслители и художники, но это могло продолжаться недолго или несло лишь определенный полемическую нагрузку. Критики просвещенного века вряд ли не понимают эти простые вещи, окружающие их в обыденной жизни, но почему-то предпочитают давать подобные оценки своим безответным предшественникам. И это наблюдение в общем-то можно отнести к разным критикам самых разных времен, но чаще всего к критикам прошедших времен.

В чем же здесь дело? Думаю, что прежде всего в желании критика ярче, четче, определеннее выразить свои собственные идеи и подчеркнуть свой вклад в сокровищницу знаний, как и вклад своего времени, по контрасту с авторитетами ушедших времен и самим временем, ушедшим в прошлое. В этом проявляется естественный эгоцентризм современности и дело не в том, что он вообще проявляется, а в том, как он проявляется, в виде грубой клеветы на прошлое или действительно серьезной тонкой критики, акцентированной на пропаганде собственных идей.

Так вот, «просвещенный век» совсем не был одержим идеей прогресса и не был очарован добротой человеческой природы. Все, что отличало просветителей 1745-1785 гг. от их последователей и оппонентов, было надеждой, осветившей их души, надеждой на существование закона прогресса и надеждой на то, что в самой человеческой природе есть основание для этического прогресса. Но в этот период произошел столь мощный выброс творческой энергии, дано начало стольким интеллектуальным процессам и произведено столько замечательных творений духа, научных и технических открытий, что из всего этого уже к началу Французской революции вырос миф о Просвещении, почти исключительно «экспортный товар» для его критиков и некритических адептов.

Поэтому критики «просвещенного века», даже те из них, которые имели честные намерения и глубокие знания, встречались по большей части не с идеями, мыслями и чувствами просветителей, которых они критиковали, а с далеко не священным мифом о Просвещении, в котором сложные переживания и их выражения облекались в упрощенные формы упрямых идей о *tabula rasa*, неутомимом прогрессе, доброте «естественного человека», и т.д. Тем самым, в свою очередь, они становились удобным объектом для критики как носители заблуждения, преодоленного очередной современностью. Идея прогресса действительно центрировала мысль Просвещения, но не как уверенность, а как надежда.

Исходя из этого, следует помнить, что в Прошлом, как и Греции, «все есть», и, чтобы найти это «все», необходимо прежде всего отказаться видеть в произведениях его лучших мыслителей и художников выражение каких-то удобных для критики идей, а вместо этого погрузиться в поток их мысли как переживания, в котором содержатся все оттенки душевно-духовных движений. Но погружение в этот поток возможно, если «критик» будет исходить из кредита доверия к «критикуемому», откажется уже с порога видеть в нем выразителя неких заблуждений, предрассудков, незрелости молодости или, напротив, «перезрелости» в старости, и, что очень важно, неких придуманных и оправдываемых «критиком» «хитростей», усмотренных «критиком» в трудах и биографии «критикуемого».

Так критики, желающие видеть в Бэконе материалиста, «оправдывали» его религиозные воззрения необходимостью приспособиться к религиозно нетерпимому духу времени, подкрепляя свою догадку фактами его злополучной политической биографии. Они, тем самым, заранее отвечали на вопрос, который только еще необходимо было исследовать и понять. Но нельзя быть «хитрее» еще не освоенной изнутри эпохи и ее людей. «Хитрость» здесь – прямой путь к самообману. В прошлое надо входить

«простодушно» и только после освоения в прошлом можно разворачивать критику, используя и право, которое дает нам знание следствий.

БИОГРАФИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ЭПОХЕ

Итак, десятилетия, предшествующие Французской революции, были «просвещены», то есть освещены светом новых надежд и гениальными достижениями, дарованными духом времени. В последующем это послужило возникновению мифа о Просвещении как мощной духовной силы и привлекательного эстетического образа, тенью которого стала его карикатурная форма в виде расхожих идей и образов, пребывающих в голове его критиков в качестве неких исходных посылок, которые следовало опровергнуть или развить. Собственно, и в самом мифе о Просвещении и в карикатуре на этот миф была заключена, по-видимому, совершенно конкретная сверхзадача, поставленная началом эпохи: в первом случае это комплекс идей, которые следовало развивать и которыми следовало поверять результаты исторического развития (это теоретические идеи), во втором случае это комплекс идей, которые следовало либо опровергнуть, либо проверить практикой, опытом интеллектуальным, политическим и социальным (это практические идеи).

По-видимому, во второй четверти эпохи Просвещения (1780-1815 гг.) преобладали «карикатурные», практические идеи, а в третьей – «мистические», теоретические идеи. Первые были обеднены содержанием, но своей ясностью и «технологичностью» создавали основу для движения вперед: для реформ и революций, любых практических инициатив. Вторые были богаты содержанием, но противоречивы и мягки в своих выводах. Они ориентированы не на действие, а на понимание, не на критику, а на компромисс. Время первых наступило в восьмидесятые годы XVIII века, а время вторых пришло после 1815 года. Но, следует помнить, что эти идеологические и интеллектуальные комплексы сосуществовали в «своих» и «не своих» периодах примерно так, как сосуществуют правящая партия и сильная оппозиция в демократическом государстве. Просто в конце XVIII – начале XIX столетий в оппозиции были тонкие идеи и содержания, родившиеся в третьей четверти XVIII столетия, а в двадцатые-тридцатые годы XIX столетия в оппозиции находились «карикатурные» идеи, экстремальные и экстремистские идеи Просвещения.

Конечно, пока эти выводы носят слишком примерный характер и при наложении их на темпоральные схемы и в применении к конкретике событий они либо становятся еле видимыми тенями, либо вынуждены насиловать действительность. Разделение эпохи на практические и теоретические периоды: первая и третья – теоретические, глубокие, созерцательные, стремящиеся к компромиссу и синтезу, вторая и четвертая – практические, «карикатурные», трагические, иронические, волевые, строящие и разрушающие социальные и культурные механизмы – может выдержать критику только в тонко нюансированных вариантах. Но здесь возникает вопрос о том, не становится ли эта нюансировка лишь способом дипломатического прикрытия факта отсутствия у исходных схем необходимой объясняющей силы?

Период 1750-1790 гг. был преимущественно мирным (несмотря на семилетнюю войну и англо-французские войны), а период 1790-1815 гг. преимущественно военным; в период 1815-1845 гг. преобладали «высокие теории» и стремление к созданию компромиссов в социальной и интеллектуальной сферах, а в период 1845-1880 гг. преобладали «низкие теории», пессимистические настроения и набирала силу динамика социальных и экономических преобразований. Но кто определит степень «теоретичности-практичности» и «оптимизма-пессимизма»? И кто определит степень соответствия всех многообразных интеллектуальных, волевых, социальных процессов и движений, чтобы свести их к неким основополагающим духовным факторам событийной телесности первой, второй, третьей и четвертой четвертей эпохи Просвещения?

Между прочим, в Англии период 1740-1790 гг. стал периодом величайшего взлета именно практической активности в самых широких сферах социальной, экономической и политической жизни, в технике и праве. В период 1760-1785 гг. было выдано патентов больше, чем за предыдущие полтора века. Правда, в период 1790-1820 гг. практическая активность здесь стала еще интенсивнее, но все же основные изобретения были сделаны и внедрены именно в «золотое пятидесятилетие», а дальше в дело вступили системные факторы, все более оттесняющие человеческую гениальность на второй план.

Так, «ко времени вступления на престол Георга III [1760 г.] некоторые из главных отраслей английской промышленности, особенно быстрорастущая хлопчатобумажная промышленность Ланкашира, уже полностью зависели от сырья, привозимого из отдаленных стран». Развитие международного разделения труда и развитие акционерных форм собственности одновременно с быстрым ростом банковской системы явно указывает на то, что капитализм уже в середине XVIII столетия приобрел системную динамику. «Методы акционерных компаний были дискредитированы после того, как в 1720 году лопнул мыльный пузырь «Компании Южных морей», но они пережили свой позор, и люди научились быть в будущем несколько благоразумнее... Но в еще большей степени, чем акционерные компании, финансировали промышленный и аграрный переворот растущие повсюду провинциальные банки... Ведущую роль в делах Сити и банковского мира Англии стали играть также евреи и квакеры, принося туда свои специфические достоинства».

Но удивительнее всего был фейерверк малых и больших технических изобретений и их внедрений. «После изобретения прялки «Дженни» Харгривсом (1767) и «мюль-машины» Кромптоном (1778) прядение шерсти постепенно перемещалось из домиков ремесленников на фабрику, из деревни в город, хотя процесс этот не был завершен до XIX века». Фарфор Веджвуда между 1770 и 1790 годами «наводнил своими изделиями не только Англию, но и Европу и Америку», в самой Англии полностью вытеснив в это время ранее распространенную оловянную посуду. В 1779 году был построен первый железный мост (через Северн). «В 1769 году Аркрайт взял патент на гидравлический станок, а Джейм Уатт – на свою паровую машину... В последовавшую за 1760 годом четверть века было выдано больше патентов, чем за предыдущее полтора столетия» (68).

Любопытны изменения в привычках, например в быстром и значительном уменьшении потребления алкоголя и табака. Причем, если с алкоголизмом с середины XVIII столетия начали решительно бороться, то табакокурение почему-то вышло из моды как-то само по себе. «Британские Вест-Индские острова и южные колонии североамериканского материка посылали в метрополию не только хлопок, но также сахар и табак. Это был век глиняных трубок. Затем, в начале царствования Георга III, почти внезапно курение среди высших классов вышло из моды. «Курение вышло из моды», - сказал Самюэль Джонсон в 1773 году. И оно оставалось «немодным» в течение 80 лет... до тех пор, пока Крымская война не ввела снова в моду курение и ношение бороды – и то и другое из подражания «нашим крымским героям» (70).

Может быть, нам следует несколько изменить угол зрения на духовное, интеллектуальное развитие в пределах эпохи, определив смысловой центр каждого из четырех ее периодов в сравнительно мягких инвариантах жизненного цикла?

Первую четверть с этой точки зрения определим как детство и юность эпохи, время, в котором складывается «личность эпохи» в ее идеях, целях, основных ценностях.

Вторую четверть определим как время столкновения этой «личности эпохи» с унаследованной от прошлого культурой в ее целостности и мощи, и время преобразования этой культуры уже не только в ее самых верхних слоях, но и в средних слоях, преобразования на основах, созданных в первой четверти. В это время идет преобразование культуры и приспособление к ней, но с преобладанием преобразовательных процессов, принимающих часто разрушительный, деструктивный характер.

Третью четверть определим, напротив, как время преобладания приспособительных к «старой культуре», к традиции процессов, как время активности культуры в ее традиционализированных, устоявшихся слоях и реактивной, приспособительной активности новых идей и ценностей эпохи, переживающих мучительный, но позитивный процесс «аккультурации», и в силу успеха или неуспеха этого процесса проникающих в толщу культурной традиции, оживляющих традицию. Поэтому второй период можно определить как период молодости, которая учится прежде всего на собственных ошибках, но которая и добивается видимого, зримого и быстрого успеха, а третий – периодом зрелости, который «понимает» и «принимает», который и властвует над жизнью, как-то тихо и ненавязчиво добиваясь своих, весьма умеренных, целей.

Наконец, четвертый период – это время старости эпохи, но и раннего детства рождающейся в ее недрах новой эпохи. Это время перехода, пессимизма, подведения итогов, спокойной мудрости и бурной, но стихийной гениальности и революционности, время переоценки ценностей и время людей, как бы выпавших из духовного поля эпохи, и, подобно кошкам, «гуляющих сами по себе», духовно свободных и душевно необустроенных и бесхозных. Это и время ухода за младенцем новой эпохи, готовящейся на смену старой.

Таким образом, об эпохе необходимо говорить не как о механическом, а как об органическом и даже личностном образовании, самоосмысливающим даже свои самые высокие ценности и цели и потому не могущем быть редуцированным даже к этим самым высоким ценностям, целям и смыслам, а, тем более, к неким формальным ролям типа «практического-теоретического», «рационального-жизненного», «реалистического – романтического», и т.д.

Эта точка зрения помогает нам увидеть как эпоха стремится в максимальной степени выразить свою «личность» в истории (опыте) и в культуре, во всей толще культуры, как в ее психологических, так и в семиотических системах, как в системе активной, так и консервативной традиции, обладающей душевно-духовной целостностью. Эпоха не просто стремится к осмыслению, но само ее стремление зряче. Оно обладает возможностью обратной связи и, тем самым, свободно, то есть подпадает под действие «принципа неопределенности».

Поэтому объяснение эпохи не ограничивается причинным и телеологическим объяснением. Необходимо еще и нечто третье, а именно «прямое усмотрение сущности», включая сущность противоречия, неразрешимого в пределах эпохи и потому не выводимого из ее целей, ценностей и смыслов, выходящего за пределы эпохи. Иначе говоря, в противоречие Кассиреру, эпоха содержит в себе не просто Цель, но аристотелеву Действующую цель, иначе – духовное ядро или «личность», во-первых, пронизывающую собой эпоху; во-вторых, саморефлексирующую и понимающую наше, человеческое понимание или непонимание ее целей.

Духовное ядро или «личность» эпохи можно принимать и условно – как выразительные и адекватные метафоры, способные стать методологически эффективным помощником, одновременно помогающим держаться фарватера духовных, интеллектуальных процессов эпохи и обозревать всю водную ширь культуры, находящейся в потоке перемен. Фактически это приводит нас к биографическому методу, описывающему биографию эпохи, которая не может быть правдоподобна в примитивных редукциях к возрасту, типологическим характеристикам личности, влияниям среды или даже к односторонне логичным идеям. В любой эпохе и в любом ее периоде, как и в биографии человека, может быть все, любое смещение, чудо или срыв. Любая эпоха, как и биография, индивидуальна в ее целом и ценна самой этой индивидуальностью. Но это прежде всего индивидуальность смысла, а не только лишь ценности и цели; живого опыта, а не поведения.

То есть эпоха, как и личность, исходит из ценностей и стремится к целям, которые могут быть эксплицированы, выяснены, определены, объяснены. Ее поведение может

быть структурировано опять же в неких, поддающихся анализу социологических и историологических (темпоральных) матрицах. Даже, более того, ее цели, ценности и ее поведение могут быть типологизированы, деиндивидуализированы. Но смысл эпохи, опыт ее бытия, ее эзистенции рождаются в переживании, – и в четырехмерности событийного тела. Более того, наиболее значимые ценности также рождаются событийным телом, а не предшествуют ему и не могут быть фиксированы в некий заданный момент настоящего.

Метафизика? Метафизика истории, но не старая религиозная метафизика, которая запредельна в пространстве и вневременна. Метафизика истории же – пространственно-временная. Та и другая могут быть помыслены как четырехмерные, только старая метафизика умозрительно выстраивает некую четвертую координату пространственного континуума и, тем самым, выводит созерцание из реального пространства и реального времени в ирреальное пространство, а метафизика истории в своем естестве, восстанавливая время «как оно было», воссоздает пространственно-временной континуум, «которого уже нет», но в котором пребывают психические длительности (в том числе и нашего Я), которое оставило многочисленные свидетельства-следы в настоящем и которое может быть пронизано прямым контактом с прошлым через сакральную связь Sensation.

Но ведь и хорошая, интересная биография интересна и ценна не столько своими «уроками», этическими, практическими и иными, сколько неким «невыразимым», даже не образным, а настроенческим и смысловым целым, духовным светом, исходящим из тесного жилища «уроков» и «фактов». Так и с событием, и с эпохой. Ее смысл, ее высшая ценность, ее самый общий «урок», ее опыт в его цельности, содержится, живет в этом духовном свете, исходящем из прошлого и пережитого.

Не следует бояться типологизации и структуризации эпохи. Это лишь скелет, кровеносные сосуды и мышцы ее тела, но не организм в его целостности и, тем более, личность в ее индивидуальности. Это лишь структура действий и отношений, лишь предпосылки события, но не событие в его индивидуальности и цельности. Поэтому любая, даже самая подробная структуризация и самая обобщенная типологизация эпохи не мешают оставаться ей уникальной, единственной, цельной. Правда только в том случае, если Богу будет отдано Богово, а кесарю кесарево. Если историк не будет стараться предзадавать ценности и смыслы эпохи, выводя их из предшествующих историописанию логически и телеологически позиционированных целей и законов, а оставит их самой истории, самой повествовательной стихии.

Отсюда – вывод. Наши гипотезы о 128-летней эпохе Просвещения и ее структуре, имеющей смысловое ядро, жизненный цикл и цели, группирующиеся вокруг телеологии становления «человека рационального» из центра «человека этического», в его практических построениях, а также подчиняющейся законам, таким, например, как «закон» аккультурации или «законы-задачи» того или иного периода эпохи, несмотря на свою, как кажется, жесткую конкретность, как будто угрожающую заковать историю в железные оковы «доказательной» (каузальной и телеологической) механики и органики, остаются всего лишь подчиненными, служебными, хотя и не вспомогательными логическими и гипотетическими инструментами объяснительно-описательной, чисто историографической стратегии, нацеленной на поиск смысла и образа эпохи, на поиск, на постижение, на акт Sensation, подобный акту веры, на схватывание четырехмерной индивидуальности ее бытия, а не на внушение неких общих ценностей, идей, мыслей и «уроков».

Иначе говоря, наш разрастающийся объяснительный механизм, отделенный от ценностно-смысловой индивидуальности события, ничуть для нее не опасен, но премного даже полезен, так как, во-первых, лишен авторитета инициативы и авторитета «последних выводов», во-вторых, отделен от процедуры усмотрения сущности и подчинен ей, в-третьих, лишен обычно скрытой и имплицитно проявляющейся возможности редуцировать общие цели к каким-то атомарным, «естественным» свойствам и признакам.

В применении к предстоящему анализу духовного процесса эпохи Просвещения это означает, что, во-первых, мне не известно, куда заведет логика исторической мысли, какие смыслы и значения будут найдены на этом пути, то есть я отдаюсь на волю повествовательной стихии и верю в ее самоосмысленность; во-вторых, объяснительная ценность нарративных выводов будет определяться, прежде всего, не в сравнении и определении соответствия гипотетическим предположениям, а в способности этих выводов к самостоятельному смыслопорождению и насыщению исторического нарратива смыслом и фактурой; в-третьих, любые макромодел, построенные на упрощающих человека микромоделях, то есть моделях, эксплуатирующих только какую-то одну сторону его, человека, сущности и природы, признается обладающим авторитетом тем меньшим, чем на более узкой психологической и культурологической основе они построены. По крайней мере, узость психологической и культурологической базы является достаточным основанием для сомнения в объяснительной силе модели и может быть использована для построения оценочной иерархии в отношении к таким моделям.

ИСТОРИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЫСЛИ В РАМКАХ ЭПОХИ

ПОСТРОЕНИЕ НАРРАТИВНОЙ ИНТРИГИ

Теперь следует определить, насколько широким будет охват темы и насколько глубоким будет погружение в духовный поток эпохи. Поскольку задачей здесь (в этой части книги) является не создание всеобщей истории, а только интеллектуальной истории одной эпохи, то следует прежде всего очертить культурный ареал, затем найти одну, достаточно представительную для интеллектуальной истории XIX века страну и одну эмпирическую область интеллектуальной истории ареала и страны. В самой же интеллектуальной истории следует, во-первых, раскрыть антропогенез «человека рационального» и «человека этического», во-вторых, исследовать процессы развития интеллигенций философского, естественнонаучного, исторического и религиозного сознания в общем контексте ментальных и сакральных форм, для того, чтобы, в-третьих, прояснить эмпирические феномены истории в их индивидуальности, иначе сказать, проникнуть в Событие как таковое.

Таким репрезентативным регионом мы выбираем Западную Европу, наиболее репрезентативной европейской страной – Германию, а наиболее насыщенный «чистыми формами», динамичный и сложный эмпирический интеллектуальный процесс, по нашему мнению, можно наблюдать в зоне философии истории, что еще более усиливает наш выбор Германии как наиболее представительной страны. Конечно, это не значит, что мы «зациклимся» на Германии и философии истории. Напротив, мы выбрали центральное в XVIII-XX веках германское интеллектуальное пространство и для того тоже, чтобы, при каждом «удобном случае», производить отсюда «вылазки» на поля английской, французской, итальянской, голландской, да и изредка, американской и русской мысли (и жизни). К сожалению, объем книги и ее задача все же заставляли придерживаться по преимуществу западно-европейских рамок. Историософское центральное поле также весьма удобно для «вылазок», например, в такие интеллектуальные области, как политическая мысль, научная мысль как таковая, этическая, теологическая и метафизическая мысль.

Требуют ли этот выбор и эти утверждения специального доказательства? В строгом смысле, конечно требуют, но, по-моему, тот, для кого это доказательство действительно необходимо, вряд ли захочет согласиться с автором и в других вопросах. Ему может не понравиться недостаточная «строгость», и, напротив, чрезмерная «вольность» аргументации; или же наше ощущение ценности, позитивности и необходимости возвышения в XVI-XX столетиях «человека этического» и его «семьи»: «человека рационального», «человека политического» и «человека экономического», а также наше ожидание того, что и в XXI-XXV веках история человечества продолжится процессом, не

обязательно восходящим по каким бы то ни было линиям, но прогрессивным в широком смысле и уж, по крайней мере, не регрессивным в смысле возвращения к ценностям Средневековья, Античности, да и к ценностям Возрождения и Реформации тоже.

Если принять эти основные посылки, то будет, по-моему, легко согласиться и с тем, что Западная Европа XIX столетия – это наиболее показательный для развития человечества регион, и с тем, что историософская мысль XIX столетия оказалась в центре интеллектуальных процессов, как, собственно, кластер исторической, философской, естественнонаучной и религиозной мысли.

Далее: в Европе XIX века срединным местом для философских сражений и философских конвенций стала Германия, обязанная своим исключительным философским авторитетом гениальным Лейбницу и Канту, и созвездию их прямых и косвенных учеников и учеников их учеников, которые в первые десятилетия XIX столетия совершили поистине эпохальный мировоззренческий переворот в самых широких слоях интеллектуальных и в представительных «срезах» властных элит в большинстве стран христианского мира, включил и «отсталые» Россию и страны Латинской Америки.

Почему слово «отсталые» взято в кавычки? Потому, что социально-экономическая отсталость, очевидная и тягостная, была в то же время и самобытностью, несущей огромную духовную нагрузку, точнее миссию, и не может быть оценена однозначно негативно. Гораздо меньшая «отсталость» системы образования этих стран уже не препятствовала мобильности идей, хотя собственная интеллектуальная продуктивность требовала насыщения в опыте еще двух-трех поколений. Так, русская философия, родившаяся во второй половине XVIII столетия, приобрела лицо в тридцатые годы XIX, европейское значение во второй половине XIX, а вполне конкурентоспособной на мировом рынке идей стала в конце XIX века.

Итак, проверку «эпохальной модели» предполагается начать с истории немецкой философии XIX столетия, начав с восьмидесятых годов XVIII и завершив семидесятыми годами XIX столетия (второй-четвертый периоды эпохи Просвещения), с тем, чтобы потом, при необходимости, войти и в эпоху Модернизма. Это ограничение не мешает нам выйти при необходимости за пределы немецкой философии (в английскую, французскую, русскую и т.д.) и за пределы самой философии (в историю, естествознание, религию, искусство) и даже за пределы интеллектуальной истории, – в ментальную, политическую историю, историю культуры, даже в социально-экономическую и техническую историю, если в процессе историописания проявятся связи и значения этих историй в истории эпохи.

Но можно ли, к примеру, Германию XIX столетия заменить на Францию или Англию XIX столетия, а философию историей или естествознанием? Думаю, что можно, если придерживаться объявленной только что стратегии открытых окон и открытых дверей, не сдерживать себя национальными или дисциплинарными рамками и ситуативно выходить из них.

И все-таки Германия XIX столетия «хороша» тем, что находилась в процессе становления своей государственности и представляла собой поле самых разных интеллектуальных сил, воспринимавших влияния со всех сторон света и единой не единством государственной идентичности, а объединенной общим поиском национальной идентичности в европейской и мировой интеллектуальной среде. Динамика политического и социально-экономического становления, во-первых, не сдерживала мысль, как ее сдерживают устаревшие политические формы; во-вторых, стимулировала мысль и направляла ее на общенациональные цели, придавала мысли особое значение в деле национального развития, какого не было в устоявшихся политических культурах; в-третьих, сама по себе являлась чем-то родственным мысли, таким же текучим, создающим все более сложные формы, рождающим единое чувство динамики и восхождения и, тем самым, придающим мысли, как таковой, характер широкий, всеохватный, вбирающий в себя все значимое, что есть в жизни; и, в-четвертых, децентрированность

интеллектуальных процессов предполагала открытость любым инонациональным влияниям, некую всемирность, всечеловечность и «всеисторичность», столь родственную немецкой культуре и немецкой душе, вырывающейся из своей духовной провинции XVII-XVIII веков.

Конечно, многие из этих признаков можно найти во французской, в английской и в русской культурах XIX века. Многие, но не все. Все они наличествовали только в Германии XIX столетия, мыслителям которой принадлежат такие определяющие гуманитарную мысль XIX века интеллектуальные течения, как историзм и историцизм, как марксизм, рационалистский идеализм и иррационализм – точнее, новая религиозная философия. Немцы были вовлечены и в другие великие течения мысли XIX века, такие как позитивизм, психологизм, материализм. Здесь не говорится о новых интеллектуальных явлениях, развившихся в последней четверти XIX столетия, так как «наш» XIX век пока ограничен эпохой Просвещения 1749-1877 гг., но следует обратить внимание на то, что и в этих новых явлениях участие немецких мыслителей было важнейшим, а это является еще одним доказательством центральности Германии на интеллектуальном поле Европы в течение всего XIX столетия. Все эти доказательства, конечно, важны только в плане обоснования правильности сделанного нами выбора Германии XIX столетия как страны, «показательной» для развития общеевропейского духа. Думаю, что в этом смысле они достаточны, тем более, если помнить, что по ходу нашего изложения, географические рамки будут расширяться.

НАЧАЛЬНОСТЬ ЛЕЙБНИЦЕВОЙ МЫСЛИ

Взяв за основу несколько заужающую, но в целом адекватную трактовку и терминологию «зрелого» неокантианца Вильгельма Виндельбанда, проследим дальнейшие пути эпохи. В помощь ему, как и в других местах этой книги, при необходимости придет Э. Трельч, который, кстати, посвятил свою основную работу, на которую мы и ссылаемся, В. Виндельбанду и В. Дильтею, парадигмальным именам и для моего понимания философии истории и германской культуры XIX – начала XX столетия.

По Виндельбанду, уже в восьмидесятые годы XVIII столетия два знамени эпохи Просвещения, которые несли в 1750-1770-х годах французы Вольтер и Руссо, знамя торжествующего рационализма и знамя иррационального «человека естественного», были подхвачены Кантом и Гете, лидерами, вокруг которых сгруппировались сильнейшие умы вновь начинающей свой европейский путь Германии. Немецкий рационализм и иррационализм оба выросли из единого корня, из философии Лейбница, – первого великого немецкого философа, творившего в одно время с другими великими конца XVII – начала XVIII веков: англичанами Локком и Шефтсбери, голландцем Спинозой, французами Бейлем и Мальбраншем, итальянцем Вико.

Основной аналитический инструмент Виндельбанда – дихотомическая пара «рационализм-иррационализм» будет принята и использована нами не только в силу нашего следования виндельбандовской мысли, но и в связи с тем, что эта дихотомия фактически проясняет отношение «человека рационального», дающего оценку с точки зрения соответствия явлений жизни ему как модели, ему самому. Тем самым, «человек рациональный», на познание которого нацелена наша мысль в одной из ее основных интенций, не только проясняется, но и, при случае, саморазоблачается.

Лейбниц заключил в себе обе интенции, «рационализм» и «иррационализм», тогда как Локк и Спиноза были «рационалистами», а Бейль и Шефтсбери «иррационалистами». Это сочетание в Лейбнице не было внешним, вынужденным, механическим и скептическим, оно несло в себе зерна дальнейшего развития рационалистической и иррационалистической парадигм, причем в такой мере, что только с середины XIX столетия лейбницева монадология постепенно осознается как методологическая основа для познания истории и человека. И только в последние десятилетия века XX она проникла и в бастионы позитивистской науки, такой, например, как семиотика.

Можно ли отнести Вико, как и Лейбница, к одной из партий, к «рационалистам» или «иррационалистам»? Тоже нет. Его учение содержит зерна той и другой парадигмы, строгий историст («абсолютный историст») Кроче считает его своим предшественником, как и романтик Мишле.

Может быть дело в том, что Вико и Лейбниц оба обескураживающе несовременны (несовременны для своего времени), но не столько в силу гениального предвосхищения будущих интеллектуальных потребностей и интеллектуальных задач XIX-XX (и, возможно, далее) столетий, а в силу, как мы уже имели возможность предположить, их общей для обоих укорененности в более широком пространственно-временном континууме – в эре Нового времени. Возможно, что оба они принадлежат не XVII и XVIII векам, но и не XIX и XX векам, а Возрождению, то есть веку XVI-му. И в этом загадка их влияния на мысль европейскую и национальную уже в течение трехсот лет и на становление национального и европейского сознания в течение этих трехсот лет. Не случайно Вико иногда определяют как последнего, «запоздавшего» мыслителя эпохи Возрождения, которую обычно ограничивают последними творениями Бэкона, Сервантеса, Шекспира или первыми – Галилея, Рембрандта или Декарта.

Вико и Лейбниц жили и творили на целый век позже «последнего срока» эпохи Возрождения. Между ними пролегал бурный и жестокий XVII век. Не случайной может быть связь между тем, что оба они жили в раздробленных, слабых государствах и тем, что они достигли более широкого понимания, так как были частично избавлены от давления современной им действительности, организованной в идеологию сильного государства, были способны уже потому преодолеть естественное обаяние не слишком блестящей действительности, германской и итальянской. Наверное это и стало необходимым условием для душевно-духовной настройки этих людей на духовно-душевную волну начального для Нового времени XVI столетия, или, что, возможно, будет точнее, – на духовную волну Нового времени как эры.

В конце XVIII – начале XIX столетий таких условий уже не было, хотя раздробленность и слабость Германии и Италии оставались действующими факторами истории. Но здесь в течение XVIII столетия произошло существенное изменение в духовно-душевном настрое: то, что ранее было неопределенно, зыбко и в то же время насыщено неясными, но чрезвычайно глубокими смыслами, к концу XVIII столетия диссоциировалось в строгих и четких понятиях, образовавших между собой столь же четкие и устойчивые связи, сеть таких связей. Разум, еще в конце XVII века растворявшийся в вере и метафизике, и здесь искавший последнее основание и конечные истины, стал сувереном. Иначе говоря, метафизика христианства под давлением скептицизма, естественнонаучного и философского рационализма, выделила компромиссную сферу деизма, но потерпела здесь полное поражение в сороковые-семидесятые годы XVIII века.

То, что в конце XVII – первые десятилетия XVIII было сферой компромисса веры и знания, старой метафизики и естествознания, религии и разума, стало сферой философского и естественнонаучного самоопределившегося знания, то есть даже не Разума как такового, а Духа. И лишь на периферии Разума-Духа оставались, метафизические и религиозные идеи, участвующие в некотором смягчении новой догматики и охватываемые действительно великими философскими системами, а также посылающими иррациональные импульсы, время от времени дезорганизующими душевное пространство, уже в то время заорганизованное понятийно-категориальной матрицей рационализма.

Это не значит, что сфера веры была разрушена или реструктурирована разумом. Нет, реструктурирована была только компромиссная сфера, организованная деистскими конвенциями. Сфера веры была вытеснена из сферы знания и, тем самым, получила возможность для развития уже на органичных для себя основаниях. Развод разума и веры во второй половине XVIII столетия позволил религии начать новое восхождение уже с

конца XVIII столетия и, видимо, отличие Шеллинга от Гегеля – это прежде всего отличие их объектов.

Шеллинг ушел из сферы разума в сферу религии и веры, Гегель же продолжил дело разума. Правда, тот и другой остались философами, но Шеллинг в конце первого десятилетия XIX века стал религиозным философом, то есть теологически ориентированным философом, подчинившим сферу знания сфере веры, а Гегель довел до совершенства безрелигиозный идеализм, имеющий к религии лишь историческое отношение, и являющийся суверенно философским учением, мнимо-компромиссным к «иррационализму» веры.

Следует пояснить, что «разум» просветителей уже не был тем организмом и личностью мыслящего Бога, каким он был у мыслителей XII-XVII веков. Он стал «духом», то есть механическим множеством отдельных человеческих разумов, объединяющихся в единый организм в силу идейной общности, в силу мысли и, прежде всего, философской мысли, но не платоновской телесной идеи. Здесь панлогизм и панпсихизм вытесняет личное религиозное отношение.

В этой связи становится понятным тот энтузиазм, который вызывал у Кассирера принцип Вильгельма фон Гумбольдта, определяющий, что стремление к всеохватывающему универсализму является одновременно движением к чистейшему индивидуализму и посредником здесь является языковая общность нации. Нация, по Гумбольдту, - «это характеризующаяся определенным языком духовная форма человечества, индивидуализированная в отношении к идеальной целостности... Индивидуальность раздробляет, но таким чудесным образом, что как раз разделением пробуждает чувство единства, более того, оказывается средством достичь этого единства по крайней мере идеально... Исполненный глубоким внутренним стремлением к этому единству и всеобщности, человек хочет вырваться за пределы своей индивидуальности, отгораживающей его от других, однако подобно гиганту, получающему силу лишь от соприкосновения с матерью-землей, в которой заключается его мощь, в этом высоком борении, он с необходимостью усиливает свою индивидуальность».

Гумбольдт исходит здесь из того, что «всеобщее, открывающееся нам в области культуры, в языке, в искусстве, в религии, в философии, всегда является поэтому одновременно и индивидуальным, и универсальным. Ибо в этой сфере универсальное нельзя увидеть иначе, нежели в действиях индивидуумов, так как в ней оно находит свою актуализацию, свое реальное воплощение». Но этого мало, кроме индивидуальности личной, человеческой следует видеть и индивидуальность национальную. Действительно, «всякое историческое существование национально обусловлено и национально ограничено; однако как раз в этой обусловленности оно может стать свидетельством целостности и нерушимости человеческого рода» (71).

Это значит, что человек способен в самом себе вместить все богатство форм общечеловеческой и национальной культуры, но не единичный, конкретный человек, а человек абстрактный, человек совокупный. Отсюда следуют два вывода: человек совокупный познается в национальной культурной и языковой общности, но здесь познается не только человек в своих потенциях, как все-таки живой реальный человек, способный стать носителем любой формы культуры, но и культура как форма, не сводимая к человеку и как бы бытующая поверх человека и человеческого; эта форма не может быть актуализирована и реально воплотиться без и вне конкретного человека, только конкретный живой человек обладает полной реальностью существования, но не «человечество» или «нация». Этот номинализм просвещеннической парадигмы и стал основанием для преобразования обладающего собственным бытием Разума XVII столетия в Дух XVIII столетия.

Человек в этой системе стал всем, носителем всех и всяческих содержаний и, что еще более важно, обрел уверенность в том, что эти содержания могут быть познаны как рациональные формы культурных универсалий и в своем познании конкретный

индивидуум сможет возвыситься до охвата межличностных универсалий, их познания, то есть превратиться в микрокосм культурного макрокосма.

И в этом было нечто иррациональное в рациональной просветительской вере. Здесь скрывался один из основополагающих самообманов Просвещения и всей его эпохи, приведший затем (уже с сороковых годов XIX столетия) к глубоким разочарованиям и духовному кризису (что в нашей темпоральной структуре, в общем нормально, или, скажем так, «запланировано»). Самообман же был в том, что человек Просвещения, завершающий конструирование моделей «человека этического» и «человека рационального» с их «практическими приложениями» простодушно полагал, что он, тем самым, познает человека как такового, Антропоса, и в этом была его трагедия, точнее, трагикомедия.

Но без этого самообмана он не смог бы стать успешным конструктором самого себя. Здесь «*verum-factum*» в чистом виде – то, что он созидал, то и познавал. Он созидал собственную рациональность в чистом виде, поэтому все, что не поддавалось рационалистическому конструированию, отвергалось им как «иррациональное». «Иррациональное» же, хоть и оставалось преимущественно в оппозиции к идеям эпохи, оставалось преимущественно «делом сердца», а следовательно, и искусства, и его энергетика прорывалась мощным романтическими движениями и общим обожением природы.

Немецкий мыслитель XIX века вырастает из Лейбница, так же, как и английская мысль XIX века вырастает из Бэкона, а французская – из Декарта. Но «запоздалый» немецкий ренессансный мыслитель дал немецкой мысли важное преимущество, основав свою теорию и на богатстве интеллектуальных достижений XVII-го и начала XVIII-го веков. Вико не стал отцом итальянской мысли Нового времени, имеющей уже задолго до него мощное основание в целом ряде итальянских мыслителей XVI – начала XVII веков. Таким образом, немецкая интеллектуальная отсталость, очевидная в XVII и в первой половине XVIII столетий, обернулась немецким интеллектуальным преимуществом уже с восьмидесятых-девяностых годов XVIII века, сначала преимуществом динамики развития, а затем, с начала XIX столетия и немецким интеллектуальным превосходством в разнообразных областях умственной деятельности, столь интенсивной, что примерно до шестидесятых годов XIX века она если и не парализовала, то, как полагает Виндельбанд, существенно угнетала волевые качества всей нации, но прежде всего – ее интеллектуальной элиты.

Чуть позже в Германии это обернулось мощной реакцией волевого начала. Впрочем, обращение, например, к несравнимо более уравновешенной, точнее гармонизированной, английской культуре XIX столетия также указывает на некую рубежность шестидесятых годов, породивших сильную реакцию против классического образования и гуманизма в интеллектуальном развитии второй половины XVIII – первой половины XIX веков. «Уже в середине XIX века промышленные перемены создали ту массовую вульгарность, которой вскоре предстояло потопить эту высокую литературную культуру в болоте новой журналистики, упадка деревни и механизации жизни... Но в середине XIX столетия образование было еще гуманитарным, а не естественно-научным, и, хотя это причиняло серьезный практический ущерб, такое образование создало на время великую литературную цивилизацию, основанную на широкой образованности, с более широким кругом интеллигентных читателей, чем в XVIII веке, и значительно более разнообразную и всеобъемлющую в области стиля, чем в дни, когда образцами вкуса были Буало и Поуп» (72).

Неравновесие интеллектуальных процессов в Германии конца XVIII и XIX веков, столь широкие размахи маятника интеллектуальных предпочтений и интеллектуальных способностей, являются еще одним аргументом в пользу того, чтобы избрать германское интеллектуальное пространство для изучения общеевропейских интеллектуальных процессов. Ведь яркость, диссонансность картины, проявленность сил, на ней

представленных, лучше всего способствуют исследованию и пониманию. Здесь сама история мыслит.

Итак, если Лейбниц стал отцом немецкого интеллектуализма XIX-XX веков, то Кант и Гете стали отцами, один – двух непримиримых немецких философских традиций, рационалистической и иррационалистической (правда, одну из них можно назвать любимой, а другую нелюбимой дочерью Канта), а другой – немецкой литературы, классицистской в своей основе, вернее, в одной и двух своих основ, примиряющей рационализм и иррационализм, отказывающейся сделать выбор в пользу одной из альтернатив, сознательно манифестирующей их глубинное единство так, как будто идеал Лютера и идеал Канта был одним идеалом немецкой культуры. А ведь это действительно так! И более того: немецкая культура Нового времени идет от Лютера и именно Лютер может быть более всех «виновен» в том, что немцы так и не сделали сознательного выбора между идеалами веры и идеалами разума, они всегда в каком-то глубинном остатке духа оставались прежде всего нацией религии и лишь потом – нацией разума.

Исключительное, после Лютера, в своей начальности, значение Лейбница для немецкой мысли убедительно показал Э. Трельч в анализе учений немецких метафизиков XIX века. Он пишет: «Лотце и Э. Гартманн, эпигоны немецкого идеализма, в то же время связывают его с точным естествознанием... Оба они уподобляются Лейбницу с его связыванием в один ряд общезакономерного математического механизма и телеологически движущейся жизни, с его исключительным преклонением перед законом достаточного основания и законом противоречия наряду с живым созерцанием всепроникающей цели. Лейбниц в самом деле был вершиной угла, в котором сходились западноевропейское естественнонаучное мышление с немецким идеализмом, все глубже насыщавшимся живой историей. Из метода мышления Лейбница впервые могло возникнуть динамически живое историческое мировоззрение, к которому в известных замечаниях и Кант стоял гораздо ближе, чем это обычно принято считать. Поэтому вовсе не случайно, что современный протест против натурализма снова связан с Лейбницем. Так, Лотце, хотя и недолго любил Лейбница, принял, тем не менее, его монадологию и его примиряющую основную тенденцию, а Э. Гартманн сам, чем дальше, тем все больше, подчеркивал свою близость к Лейбницу».

В. Дильтей особо подчеркивает влияние Лейбница на становление метафизики естествознания (мета-физики). «Неизмеримое значение вплоть до времени Гердера, Гете и Гегеля имело установление принципа непрерывности. Этот доказанный на математическом уровне принцип выражен теперь в виде метафизической доктрины. Объяснение свойств органического и духовного единства жизни перемещается в принцип формы. Этим совершается метафизическая генерализация, согласно которой данный принцип присутствует во всех последних компонентах действительности и обладает в каждом из них бесконечной способностью к развитию... Если для Декарта застывшая внеположенность механической закономерности в пространстве и живая глубина мыслящего духа были разделенными мирами, то для Лейбница на весь универсум распространяется грация, которая ведет от бессознательности к ясности сознания: гармонически соединяет все в единство посредством развития и непрерывности».

Дильтей замечает, что «в действии принципа *непрерывности* Лейбниц твердо уверен, что там, где между классами существ как будто отсутствуют переходы и опосредования, он с уверенностью предрекает, что они будут открыты. Эта великая идея оказала большое воздействие в подготовке эволюционной теории, хотя сам Лейбниц остановился перед ее созданием» (72').

Примирение в лейбницевой системе «механического» и органического», осуществленное конституированием «духовного», монадического, из которого, как из личностного начала, была удалена собственная живая идентичность божественного, всеобъемлюще-личностного в его реальной действительности, в жизни, а на место поставлена некая «духовная общность», во многом предопределило дальнейшее развитие

немецкой мысли. Она не могла стать преимущественно механической, как английская и французская, но не могла и сохранить в себе живую веру, бывшую основой средневековой и ренессансной мысли. Она стала преимущественно органической, тем, что Э. Трельч назвал примирением «механицизма и телеологически-эстетического созерцания».

Монадология, слишком связанная с логикой духовно-целого, была отвергнута, а затем вернулась, но не в качестве конституирующей основы мышления, а в качестве некоей критической позиции, позволяющей мысли XIX-XX столетий сохранять позицию методологического сомнения в отношении как позитивистских, так и идеалистических основ. «Подобно тому, как противопоставление разума рассудку у Гете и Гегеля вышло из внутреннего разложения лейбнизианства, а гердеровское интуитивное созерцание индивидуальных жизненных связей – из его же углубленной психологии, та же судьба постигла и новое примирение механицизма и телеологически-эстетического созерцания. Тем более, что Лотце, Гартманн и родственный им, хотя и малоплодотворный для истории Фехнер должны были совершенно по-иному, чем Лейбниц и его последователи, поставить в центр своей метафизики современную психологию и гносеологию» (73).

Добавим еще, что лейбницаева монада, связав свою сущность с сущностью Природы, видимой, наглядной, хотя и одухотворенной, тем самым принципиально ослабила свою связь с Богом или, точнее с Идеей бога, собственно породившей ее и ее логику. Это была объективированная, овнешвленная Идея бога-личности, вполне постигаемая только в вере. «Ведь уже монада Лейбница, которая означала отклонение от западноевропейского метафизического дуализма, сенсуализма и материализма и этим открывала возможность специфически-исторического мышления, была самопроявлением духа как природы, образом самого духа, сотканным из его динамической активности» (74).

ЗНАЧЕНИЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ СИСТЕМЫ

Необходимо еще раз предупредить возможное недоразумение, которое может быть порождено обращением к великим, самым известным именам, как будто эти имена и личности, которые они именуют, были единственными или преобладающими творцами интеллектуальной истории и ее значимых слоев. Личность, даже гениальная, прежде всего олицетворяет, во-первых, дух своего времени, и его творческую силу; во-вторых, является лидером некоей иерархии, то есть широкой и узкой группы творцов. Так, мыслитель, ученый, писатель и поэт Гете является «первым среди равных» в гениальности небольшой группы действительно выдающихся, «начальных» немецких писателей и поэтов второй половины XVIII века. Эти тридцать «великих» в свою очередь возвышаются над тремя (а, может, и десятью) сотнями перворазрядных, но не гениальных, мыслителей и литераторов – реальных творцов немецкой и европейской культуры. Над ними возвышается еще одна вершина – Кант и еще одна – Шиллер. Шиллер, бывший в течение десяти лет ближайшим другом Гете и даже его «альтер эго», по праву является и одним из первых учеников Канта и начальных воспреемников Кантовой мысли...

И все же, значение гениальной личности велико и само по себе, без нее как без царя в монархическом государстве, «нет порядка», нет высшего выражения духа, высшего авторитета и, наверно, универсальной высокой меры. Такая личность – это краеугольный камень, венчающий один из храмов эпохи. А ведь не всякой эпохе-в-стране (здесь под эпохой я понимаю любой достаточно длинный отрезок времени от «поколения», то есть 20-32 лет, до «века», т.е. 100-128 лет) «везет» на своего гения, хотя творцов с проблесками гения может быть много. Что есть десять Меланхтонов без одного Лютера? Кто есть «учитель Германии» без ее совести?

Итак, Кантовская «Критика чистого разума», изданная в 1781 г., может быть отчасти условно и символически, а отчасти и реально, в силу действительно огромного значения этого труда и следующих за ним других фундаментальных трудов Канта, продолжающих именно этот труд, рассматриваться как начало господства уже зрелых просветительских идей в процессах преобразования духовного мира интеллектуальных элит Германии и

Европы, и преобразования культуры во всем объеме ее психо-семиотического пространства. Можно сказать, что духовная, интеллектуальная инициатива в начале восьмидесятых годов XVIII столетия полностью перешла к созревшим в сороковых-семидесятых годах идеям новой эпохи – эпохи Просвещения.

Великие системы Канта и Фихте, созданные в восьмидесятых-девяностых годах, дополнились первой великой системой Шеллинга, созданной в девяностые годы XVIII – первые годы XIX века и венчавшей все это развитие великой системой Гегеля, созданной в первые два десятилетия XIX века. Огромное влияние на формирование систем Шеллинга и Гегеля оказало и поэтико-философское творчество Шиллера, Гельдерлина и Гете.

Система Гегеля оказалась для двадцатых-тридцатых годов наиболее универсальной, действительно венчавшей развитие немецкой философии первых десятилетий эпохи. Она была не просто философией, а государственной идеологией и, кроме того, неким специальным языком, языком нового слоя культуры, которым одинаково успешно могли пользоваться самые разные политические и идеологические силы, и не только в Германии. Например, известно, сколь велико было влияние Гегеля в культурной России двадцатых-тридцатых годов XIX века. Герцен, Белинский, Станкевич и даже Бакунин выросли на Гегеле и из гегельянства.

Виндельбанд обращает внимание на рационально-иррациональный характер гегельянства, тем самым, на его полноту, которая и сделала его способным в течение двух десятилетий примирить в себе основные течения немецкой и общеевропейской мысли периода высшего развития просветительских идей в их практическом, политическом воплощении. «Часто цитируемое здесь положение «все существующее разумно» применимо отнюдь не к совокупности того, что существует исторически, а только к сущности, и эта сущность исторической действительности обнаруживалась каждый раз только в ее участии в логически развивающейся общей истине. И в этом отношении учение Гегеля воздало должное значению иррационально-индивидуального, как и ценности рационально-общего».

В том, что гегельянство стало языком и философией вершинного времени первой половины XIX столетия, философ не сомневается. Он даже считает необходимым довести это до своих современников, уверенных, подобно Коллингвуду и Кроче, в том, что именно их «настоящее» (настоящее начала XX столетия) стало вершинным временем, аккумулировавшим в себе и прошлое в его сущности и смысле. «Последующему поколению, которое знакомится с учением Гегеля по мертвым книгам, по его произведениям и лекциям, кажется малопонятным, что это тяжеловесное изложение, пользующееся искусственной терминологией, эта диалектика, играющая темными намеками на имеющееся в виду, могла настолько увлечь современников, что они сами в значительной части стали говорить таким же языком и жить той же формой мысли. Мы должны при этом принять во внимание что это было поколение, обладающее гораздо более широким литературным образованием, духовно более тонко чувствующее, значительно более привыкшее к логическому мышлению, и ему можно было предложить эту пищу» (75).

НЕДООЦЕНЕННЫЙ ШЕЛЛИНГ

Только в начале сороковых годов XIX столетия явно обозначился кризис гегелевской системы, как и всей парадигматики эпохи Просвещения и на сцену вышли религиозная философия Шеллинга, разрабатываемая им с начала десятых годов XIX века, волюнтаристское и пессимистическое учение Шопенгауэра, разработанное им в конце десятых годов XIX века, материалистическая ревизия гегельянства, совершенная в конце тридцатых – первой половине сороковых годов Фейербахом, позитивизм О. Конта и еще одна ревизия гегельянства – марксизм.

Виндельбанд утверждает, что «идеалистическое движение Просвещения «стремилось шаг за шагом уничтожить этот иррациональный остаток и считало, что действительно преодолело его в учении Гегеля. Но теперь, во времена разочарования, иррационализм победоносно поднял голову. Роль руководителя взял на себя никто иной, как Шеллинг, который с его тонкой способностью ощущать движение общего духа заранее проделал также и этот поворот. Выступая в 1840 г. как представитель «метафизического эмпиризма», он мог опираться на прежние мысли, которые были теперь со своеобразной значимостью и обостренным воздействием выдвинуты на первый план. Уже Кант, а еще более Фихте, учили в своем понимании связей душевной и духовной жизни, что не идея – высшее и последнее, собственно могучее в жизни, а воля. Но они имели при этом в виду только разумную, нравственную волю и находили в ней сущность личности, так и последнюю основу мира. Шеллинг первым в своем учении о свободе (1809) пытался установить связь с мистическими мыслями, близкими к религиозному течению в романтизме, в частности с умозрениями Якоба Беме, полагая, что он, таким образом, в «темном стремлении», в иррациональной воле познал глубочайшую сущность мира, «природу в Боге»... Развитие Божества, а с ним и мира должно было заключаться в том, что темная первоначальная воля открывается самой себе и освобождается от внутреннего раздвоения, которое лежит в ее естественном, греховном явлении, путем процесса, совершаемого духом в истории» (76).

Не скрою, что его идеи удивительным для меня образом оказались в своей основе тождественны моим собственным историологическим построениям, шедшим из других традиций, которые, впрочем, могли быть оплодотворены идеями Шеллинга или общими началами для идей Шеллинга и, например, русской религиозной философии или, тем более, платонизма, как такового. Но «удивительное» не в этом, а в совпадении конструкторов, будь то структура интеллигенций, трехуровневость исторического процесса от абсолюта к «пестрому миру реального» и затем к «идеальному синтезу культуры», развития истории в трех плоскостях: «права и государства», «религии и философии», «искусства и эстетического сознания», объединяющихся лишь «в общем итоге», но не «в каждом отдельном историческом образовании», что очень похоже на наше определение «плоскости» национально-общинной истории (у Шеллинга – «права и государства») и «плоскости» истории интеллигенций, распределенных у нас на четыре группы, имеющие разную репрезентационную основу.

Для Шеллинга «пестрый мир реального» является выражением абсолюта и отпадением от него, а «цель идеального синтеза культуры» – в «порыве назад к идеалу, покинутому, но обогатившемуся борьбой с отпадением и самообожествлением»; историческое событие же у Шеллинга не дедуцируется, а устанавливается «как результат» телеологически конструируемого ряда, причем основанием такой предпосылки является допущение своего рода провидения или бессознательного влечения к становлению, которое фактически и порождает эти ряды» (77).

КРИЗИС ИДЕАЛИЗМА

Идеи Шеллинга, как и за столетие до этого идеи Вико, оказались по большому счету не востребованными современной ему эпохой, да и сама «ироническая» четвертая четверть эпохи Просвещения требовала чего-то более зримого и эмпирически весомого. Наступающая же четвертая эпоха Нового времени была отмечена еще более глубоким и по-настоящему общим кризисом, имеющим характер «иронизма», принявшим форму эмпиризма и позитивизма, механицизма и контекстуализма. Но прежде, чем принять форму четко определившегося позитивизма, как ему казалось, сдавшего в архив «основной вопрос философии», а с ним и необходимость проникновения в субстанциональную сущность явлений, в онтологию вещей, мысль эпохи пережила период бурного увлечения материализмом, определившим субстанциональную основу

вещей, включая и духовные, в «материи», способной саморазвиваться в «структуры» и производить «отражения», к каковым и были отнесены «духовные вещи».

Таким образом, понятие «развития» стало «ключом, способным раскрыть все неразгаданные до сих пор загадки природы и все «тайны мира». С этой точки зрения даже антитеза «культуры» и «природы» должна была потерять всякую диалектическую остроту. Эта антитеза разрешилась, когда удалось перенести проблему из области метафизики в область биологии, чтобы рассматривать и трактовать все под чисто биологическим углом зрения» (78).

Действительно, материализм как последовательная система взглядов появился в сороковых годах XVIII века в физиологических исследованиях и, «с тех пор как Ламетри придал картезианскому применению механического объяснения к явлениям жизни материалистическую окраску и предположение субстанциональности души для человеческого организма становилось также не нужно, как для животного, физиологи разных стран пытались представить духовную и душевную деятельность как результат физических процессов в теле».

В сороковых годах XIX века явилось и философское обоснование материализма. Обоснование было произведено Людвигом Фейербахом. Он «ощутил «теологический остаток» в учении Гегеля, который нашел в приятии чистого духа, в вере в сверхчувственное; потом он открыл, что и метафизическое мышление, считая идею или общее истинно действительным, находится еще под властью старых иллюзий, и пройдя теологическую и метафизическую стадии, заключил совершенно по рецепту Огюста Конта «позитивным» воззрением, согласно которому действительным может быть только единичное: чувственная вещь и конкретный человек. Общее и духовное – только иллюзия этого отдельного телесного существа: метафизическое и теологическое представление об идее и духе не что иное, как отрицание конкретной действительности, природы».

Одновременно с материализмом Фейербаха, который, собственно, был доведенным до логического конца (или абсурда) рационализмом идеалистической философии Гегеля, дух переломных в интеллектуальной истории эпохи сороковых-шестидесятых годов определяло то, что Виндельбанд назвал «пессимизмом». Это было прежде всего учение Шопенгауэра, который, как и Шеллинг, не сразу был востребован, после того, как в 1819 году создал свою систему. «Одновременно с материализмом распространился у нас пессимизм. И он также, в той мере, в какой это настроение претендует на то, чтобы быть научной теорией, был основан задолго до этого, но только теперь добился своего признания. Шопенгауэр выработал свою иррациональную метафизику воли уже в пору великого идеалистического движения». «Воля» у Шопенгауэра «хочет только жить, то есть хотеть вновь и вновь».

И все же, «Шопенгауэр не менее, чем другие, - ученик Канта и Гете и поэтому привержен тому самопониманию эстетического сознания, в котором Шиллер соединил наиболее зрелые мысли этих обоих господствующих умов» (79). Как для Фейербаха мир состоял из «мертвых атомов», каким-то образом порождающим жизнь в виде отражений их механических движений, так и для Шопенгауэра мир представлял собой механику воли, тоже атомов, безнадежно одиноких. Оба, по-видимому, отражали не только наступление естественно-научного мировоззрения на все еще преимущественно гуманитарное и классическое мировоззрение XVIII столетия и ожидание его «неминуемой победы», но и начавшийся кризис, духовный кризис эпохи и всего Нового времени.

Дж. М. Тревельян наблюдает подобные явления и в более благополучной Англии, приписывая это несколько наивно, но, по сути, очень верно, влиянию дарвинизма на космологические и хронологические мифы Книги Бытия. «Чарльз Дарвин был настолько непохож на Вольтера, насколько может быть непохоже одно человеческое существо на другое; он вовсе не хотел быть иконоборцем... Но его научные изыскания привели его к заключениям, несовместимым с повествованием первых глав Книги Бытия, которая была в такой же степени частью английской Библии, как и сам Новый Завет... Естественно, что

религиозный мир взялся за оружие, чтобы защитить положения незапамятной древности и свой престиж. Естественно, что более молодое поколение людей науки бросилось защищать своего почитаемого вождя и отстаивать свое право приходить к таким заключениям, к каким приводят их научные исследования, не считаясь с космогонией и хронологией Книги Бытия и с древними традициями церкви. Борьба бушевала в течение 60-х, 70-х и 80-х годов. Она затронула всю веру в сверхъестественное, охватывая и все содержание Нового Завета. Интеллигенция под давлением этого конфликта становилась все более антиклерикальной, антирелигиозной и материалистической» (80).

Действительно, как мы уже имели повод видеть, Дарвин предложил фактически альтернативу библейскому объяснению происхождения более высоких форм жизни и самого разума, обосновав и подтвердив фактами законы естественного отбора в борьбе организмов за существование, так похожие на законы рыночного отбора успешных товаров и фирм. Он показал, как низшее «естественно» производит из себя более высокое, то есть делает это на основе простых механических законов естественного отбора. И, все же, его доказательства показывали лишь возможность эволюции «снизу», но не смогли опровергнуть другой возможности – эволюции, управляемой «сверху» и спор, вопреки утверждению Тревелияна, не был спором «передовой» интеллигенции и защитников «незапамятной древности». Это был спор прежде всего двух групп интеллигенции, ведущийся до сих пор и постепенно приводящий к необходимости признать существование двух форм эволюции, как «снизу», так и «сверху».

Здесь следует отметить два важных обстоятельства. Первое – еще Аристотель считал необходимым признать существование двух видов эволюции разума: восходящего от материи и имеющего своей вершиной «рассудок», и нисходящего от Бога и имеющего своим низшим уровнем «разум». Высшая форма человеческого разума (сам «разум») не могла, по его учению, быть объяснена «восхождением», «естественным» или «чудесным». Мы об этом уже говорили, когда рассматривали учение Э. Кассирера. Второе – следует помнить и то, что сам Дарвин в конце жизни отказался от основ своего учения, своей гипотезы, и это было не моральной уступкой, а интеллектуальной сдачей позиций, причем не внешней, вынужденной, а внутренней, исходящей из собственных глубоких религиозных и метафизических убеждений Дарвина.

То, что в 1745-1785 гг. было рождено в форме идей и настроения новой эпохи, в 1780-1815 гг. отлилось в зримые формы философских, этических, мировоззренческих, миросозерцательных и жизнечувственных систем, ставших во главу угла мышления интеллектуальных элит и следствием явилась практика яростной борьбы с тем, что было определено как «старая культура», «старый режим».

В 1815-1845 гг. эти живые интеллектуальные, психологические силы и этот опыт борьбы, память о борьбе, интенсивно перестраивали все здание культуры, изменяя язык, политические и правовые системы, экономические и социальные отношения, в целом семантику культурного пространства, уже не только элитных слоев общества, но и средних и даже низших его слоев. Идеи Просвещения распространялись не только вглубь культуры и социальной иерархии, но и вширь, за пределы национальных границ и национальных культур. Но сами системы идей, вступив в компромисс с мощной базой культуры, получив в ней свое место, быстро разложилась на противостоящие друг другу течения мысли и парадигматика гегелевского универсального учения предстала перед глазами поколения сороковых-пятидесятых годов как совершенно недостаточная, а для поколений шестидесятых-семидесятых годов, более того, искусственная и даже странная, лишь как конвенция самых разных интеллектуальных сил, на какое-то время допустивших между собой внешнее единство.

В 1845-1875 гг. уже не столько новые идеи определяли динамику культурного развития, сколько реакция на них, порожденная во всей толще культуры, вынужденная претерпеть существенную перестройку, а по сути декомпозицию и собирающуюся теперь уже не на «новых», идеологических началах, а на началах традиции и не в устремлении к

тому, чтобы приспособить традицию к новым идеям, а к тому, чтобы консолидировать разорванную культурную традицию как таковую, уравновесить и воссоздать культуру как системное целое. Но об отторжении новых идей не было речи, речь шла – об усвоении новых идей, но в «приземленной», аккультурированной форме. Не случайна, по видимому, та ненависть, то отрицание, которое встретил в это время идеализм 1780-1830-х годов и то превознесение реализма в противовес «умствующему» и «бесплодному» идеализму.

Противостояние реализма-идеализма, материализма-идеализма, наконец, позитивизма-идеализма оказалось везде не в пользу идеализма, прежде всего идеализма гегелевского и фихтевского толка, тогда как Кант, создавший более уравновешенную и в целом мощную философскую систему, ядром которой к тому же было не «объяснение действительности», а «объяснение объяснения», то есть методология, не был столь уязвимым для критики, хотя и он был временно оттеснен на периферию общественного внимания.

Зато идеализм, получив сокрушительное поражение в своих «исконных» рационалистических формах, взял в это время реванш в иррационалистическом учении Шопенгауэра и нашел более адекватное бытие в религиозной философии Шеллинга, возможно, первой зрелой религиозной философии Нового времени, уже не компромиссной деистской, а вполне избавившейся от комплексов, порожденных мощными ударами Возрождения и Барокко: взрывом и крушением космологической доктрины христианства в XVI-XVII веках, открывшейся бездной космической бесконечности; атомизацией и математизацией пространства, обесценившей психические и духовные созерцания пространства; разрушением церковного единства с последующим дроблением протестантской альтернативы; неуклонным ростом авторитета знания, автономного и, более того, отвергающего (или выводящего «за скобки», в область сомнительного) авторитет старой метафизики и самой религии.

Интеллектуальный процесс XVIII столетия, от Бейля, Локка, Лейбница до Юма и Канта постепенно, ощупью нашел ответ на великие вызовы религии и метафизики. Ответ этот был в постепенном прояснении идеи феноменальности личностной, духовной, человеческой жизни, значимой самой по себе, независимо от параметров физического пространства и космического пространства-времени. Бесконечность и реальность космоса и бесконечность и реальность внутреннего мира существуют параллельно и независимо одна от другой и не могут в принципе опровергнуть одна другую. И, если скептики конца XVII – большей части XVIII столетий утверждали это негативно, «скептически», «оправдательно», то Кант, и в этом его величайшая заслуга, сделал фундаментальное положительное обоснование этой идеи.

Отныне личность, субъект, феноменальный мир человека стали суверенными, независимыми от космологии и физики уже не только в теологических системах, но и в системах философских, эго-центрированных, ориентированных на дальнейший рост знаний, рост рациональности и более не сдерживающих его страхом потерять опору в вере в Бога и в собственное существование. В Канте и кантианстве «человек этический» обрел, наконец, твердую внутреннюю опору и мог теперь развиваться как полноценный феномен культуры с созвездием своих «практических приложений» в «человеке рациональном», «человеке экономическом» и «человеке политическом».

Историософская проблема, как она была поставлена эпохой Просвещения и в результате чего выделилась как самостоятельная область интеллектуальной истории, отдельная от религиозной метафизики истории, была проблемой прежде всего этической, проблемой конституирования «человека этического» как «человека рационального» и одновременно проблемой утверждения «человека этического» ядром, центром «человека рационального».

Именно жизненные задачи настоящего, как задачи практические, задачи переустройства жизни на земле стали в центр внимания человека, а жизнь вечная как-то

отделилась и отодвинулась в область просто допустимого, а чаще – и сомнительного. Например, «изучение ряда пунктов в завещаниях показывает, что в 1730-1780 годах жители Парижа и Прованса постепенно перестают следовать правилам, внушенным в XVII веке контрреформатским духовенством. Прежде всего уменьшаются суммы, которые завещатели отказывают на служение по ним заупокойных месс, затем всем становится безразлично, где их похоронят, и наконец, люди перестают заказывать службы за сокращение и смягчение мук чистилища» (81). И эти факты, приведенные Р. Шартье, подтверждают вывод М.Фуко о том, что «отличительной чертой западноевропейской культуры в последние три столетия, безусловно, является то, что созданная ею наука о человеке была основана на морализации тех сфер, которые прежде считались сакральными» (82).

Э. Трельч утверждает, что «материальная философия истории» или современность, осмысленная и пережитая как культурно-исторический синтез, неизбежно занимает «промежуточное положение между эмпирической историей и этикой» и это «делает материальную философию истории тем, что она есть».

Причина центрального положения этики в философии истории эпохи Просвещения в том, что создание рационализированного «человека этического» было в самом центре, самой сердцевине телеологии эпохи. В эпоху же Модернизма центральным становится, скорее, бунт против этики.

И вновь необходимо уточнить, что открытие, сделанное Кантом, не было изобретением, удачей, прежде всего, в т.ч. удачей гения, оказавшегося в нужное время в нужном месте. Это открытие вышло из самого духа времени и обязано Канту, видимо, только десятью-пятнадцатью годами и, что важнее, сверхвысоким качеством обоснования. Это продукт энциклопедизма и основательности Кантовой мысли, хорошо подготовленный многочисленными предшественниками и, самое главное, общим настроением, жизнечувствованием начального времени эпохи.

Идеи Канта словно разлиты в духе 1750-1770-х годов, в реалистической мысли Дидро, в романтической мысли Руссо, в скептической, но уверенной и «утвердительной» мысли Юма, в искрящемся оптимизме Вольтера и деятельном оптимизме Тюрго. А великое поколение немецких философов, следующих за Кантом, несло это мировоззрение в своих душах, готовых к принятию его идей во всей их сложности и готовых продолжить его дело не в полном согласии, а в дискуссии с Мэтром.

Одним из великих кантианцев-антикантианцев стал Шеллинг, который совершил незамеченный в рационалистической атмосфере 1780-1730-х годов переворот и в религиозной философии, и в воззрении на Бога. По сути своей это было то же, что сделал Кант в отношении человека. Шеллинг утвердил бога как необходимую трансценденцию феноменального мира, что кажется противоречием в определении, но не является таковым. Просто Шеллинг вышел за пределы жесткой модели «человека рационального» и оказался в Антропосе, как источнике откровений, религиозных переживаний, мифов, без которых все эти столь значимые содержания душевной жизни неизбежно становятся эпифеноменами, «обманами», ложными сигналами. В отличие от понятийно жесткой системы Гегеля, замкнутой на Разум, на «человека рационального», система Шеллинга открыта. Его феноменология – это эффективная иррационалистская прививка идеализму, причем, прививка как против рационального гегельянства, так и против иррациональной реакции на него в системе Шопенгауэра.

Шеллинг позитивен в том же великом смысле, как и Кант. Он утверждает человека в его жизненности как «человека естественного», как Богочеловека, и как «человека рационального», феноменологически позиционирующего себя как микрокосм, который можно понять и можно познать, но не в понятии и не через понятие.

Казалось бы, что Шеллинг не внес ничего нового по сравнению с тем, что утвердила теологическая мысль XVI-XVIII веков. Но наверно то же самое можно сказать и о Канте, если забыть, что ответ был дан ими с позиции торжествующего и признанного

рационализма XVIII века, до этого непримиримо противостоящего теоцентристским и эгоцентристским построениям. Кант снял противоречие между естествознанием и эгоцентризмом философского сознания. Шеллинг пошел дальше и снял противоречие между естествознанием и теоцентризмом. Отныне скептицизм, угрожающий дойти «до последних выводов» в солипсизме и нигилизме, и в примыкающих к ним материализме и позитивизме, сам оказался «проблематизирован» как философия. Стали понятны, явны его психологические импликации, его ограниченность, его ложная мудрость сложного искусственного лабиринта. Правда, ценой преодоления скептицизма стал переход философского сознания в состояние дуальной раздвоенности между «миром объектов» и «миром феноменов».

Раздвоенность сознания воспринималась все же как ненормальное состояние сознания, а не как начало процесса познания реальной структуры сознания, не сводимой к какому-то одному центру, будь то Самому Богу. Поэтому вслед за «коперниканским переворотом», совершенным Кантом и раздвоившим мир-в-сознании, последовали Фихтеанская и Гегелевская монистическая реакции, причем, Фихте попытался «мир объектов» свести к «миру феноменов», а Гегель поставил перед собой более широкую, но зато и наиболее эффективную задачу: оттеснив «мир объектов» в мир Природы и обесценив Природу отождествлением ее с сугубо механическими явлениями, он возвысил феноменальный мир до высшей действительности в ценностном и смысловом (т.е. человеческом) измерении, властвующей через Человека и над Природой.

Для этого ему пришлось захватить и реструктурировать чужое для философии поле исторического сознания, только еще народившегося, а, точнее, освободившееся из-под власти теологических доктрин. Человек-в-истории, становящийся тем, чем он должен быть – этот могущественный мировоззренческий комплекс действительно оказался способен оттеснить в десятых-тридцатых годах XIX века любые иные мировоззрения, даже ориентированные на естествознание позитивистские, материалистические, эмпирические и т.д., во всей их совокупности.

Видимо, здесь сказалось и влияние Французской революции, поставившей в центр внимания вопросы антропологические, социальные и исторические: необходимо было осмыслить ее опыт и сделать из него выводы. Видимо, важное значение имела и эмансипация исторической мысли, появление историзма как метода и как мирозерцания, ориентированного одновременно на исторический процесс и на признание ценности каждой эпохи, и в своей работе оживляющего историю, превращающего сплюсненное пространство «современности» или искаженное пространство «современности-будущего» в реалистическое пространство «прошло-настоящего-будущего», в котором блок «прошлого» получает адекватное ему значение реального пространства-времени, содержащего в себе «современности» отцов, дедов, прадедов и далеких пращуров.

По сути своей историзм стал еще одним ответом «космологическому вызову» XVI-XVII столетий. Крушение геоцентрической системы, релятивизация гелиоцентрической системы в бесконечном космосе Бруно, «механизация» космоса Кеплером, Галилеем и Ньютоном привели в XVII-XVIII веках к психологическому и интеллектуальному кризису «мыслящего тростника», собственно, к мировоззрению Барокко. Старая метафизика, утверждающая реальность метафизического пространства, все больше и больше держалась на ставшей зыбкой почве религиозного мировоззрения, не способной ясно и убедительно, математически точно и экспериментально достоверно ответить на метафизические и физические вопросы. Казалось бы, ее крушение неизбежно. И вот появляется историзм и фактически бессознательно воспроизводит метафизику как четырехмерное пространство-время, но воспроизводит ее не метафизически, а на своей собственной, исторической основе.

Все это происходит незаметно, недеklarативно, и в конце XVIII – первой половине XIX столетий этот тихий переворот проходит почти незамеченным, тем более, что им

сразу же воспользовались философские доктрины, а поднимающиеся после кризиса идеализма позитивизм и исторический материализм, создавшие свои довольно убогие метафизики, воспользовались историей и ее достижениями как сырьем и решительно отказали историческому сознанию в праве на самоценность, собственную миссию и цель.

Видимо, слишком велика была «метафизическая жажда» в XIX столетии и слишком велики были значение и достижения историографии XIX столетия, в результате чего история стала полем битвы гигантов: естественно-научного мировоззрения, философского мирозерцания и вновь заявившего о своих правах религиозного жизнечувствования и мирозерцания. Каждая сторона обвиняла другую в метафизических притязаниях (слово «метафизика» стало почти ругательным), скрытых или явных, и каждая претендовала на ведущий мировоззренческий и мирозерцательный статус, но ни одна из противоборствующих сторон уже не могла обойтись не только без историографического поля битвы, но и без истории как младшего партнера, как продуцента собственной и действительно широкой мировоззренческой базы, подобной метафизической, но основанной не на умозрении, а на фактах, фактах истории в их событиях-телах.

В 1845-1875 гг. на историческом поле развернулась острая борьба. Крушение гегелевской историцистской метафизики позволило ворваться на это поле десятку созревших к тому времени или созревающих в ходе борьбы идеологических и интеллектуальных доктрин, среди которых самыми значимыми в то время были: позитивизм, ориентированный не на правду события в его теле, а на правду его «результата» в теле социальной, культурной, политической структуры – позитивистская история искала «практически значимые» факты; материализм, искавший опоры в новой психологической науке, основанной на механицистских гипотезах и остроумных, но малопродуктивных экспериментальных практиках, а так же материалистически ориентированный экономический историзм Маркса; возрождающаяся религиозная философия и антропологически ориентированная теология; наконец, сам историзм, искажаемый самыми разными влияниями, но в общем верный интуитивно определенной миссии восстановить тело события, тела эпох минувших во всей их полноте.

На периферии этого поля в то время пребывали шопенгауэровский волюнтаризм и буркхардовский «антипроцессуализм»; неокантианство, еще не нашедшее себя в истории, но уже обретавшее почву в истории философии и истории культуры; собственное порождение исторического сознания, то, что позже получило название «философии жизни», уже осознанно отделяющее себя от понятийно четкого и рационалистического философствования, а вместо этого направляющее сознание на «процесс жизни», «процесс переживания», на жизнечувствование как на основу мирозерцания, предупреждающее против постепенного отделения мысли от переживания, отделения, угрожающего потерей наиболее ценного и глубокого содержания.

Но самое главное, что способствовало уже в эпоху Модернизма утверждению «философии жизни» и ее развитию в феноменологию и экзистенциализм, оказавшиеся одним из господствующих интеллектуальных «океанских» течений эпохи Модернизма (если брать всю эпоху в ее высших достижениях, а не какую-либо ее часть), было создание в начале эпохи замечательных по глубине и достоверности исторических сочинений Дильтея, основанных не только на Sensation историка, но и опирающихся на разработанные им «описательную психологию», «герменевтику», на четкое отделение «наук о духе» от «наук о природе» и, тем самым, восстанавливающих кантовский дуализм после гегелевского монизма и постгегелевского полицентризма, но на этот раз не дуализм природы и человека, физики и сознания, а дуализм истории и природы.

В эпоху Просвещения мы наблюдаем великий процесс диссоциации сознания, рационального в своей основе, вполне описываемого моделью «человека рационального», осознающего себя-в-мире и мир-в-себе, знающего о себе и о мире, и умеющего эти знания превращать в систему целерационального поведения, в системы и структуры общества, государства, политической истории. В семидесятых-девяностых годах XVIII века Кант

автономизировал и вновь институционализировал философствующего субъекта, имеющего своим центром *Cogito*, бесконечность Я. В десятилетия-сороковые годы XIX века Шеллинг рационализировал и институционализировал новый доступ к Богу как к бесконечному объекту религиозного чувства и религиозного познания. Наконец, начав в самом конце эпохи Просвещения и завершив в начале эпохи Модернизма, Дильтей близко подошел к тому, чтобы обосновать то, что здесь названо *Sensation*, то есть к способности сознания осуществить «прямой контакт» с сущностью и реальностью уходящего в прошлое события.

Не следует недооценивать и того великого дела, которое было совершено Марксом и Энгельсом. В то время, когда материализм как метафизическое учение был отодвинут в сторону позитивизмом, они превратили материализм в онтологический центр своего учения и, тем самым, избежали превращения марксизма в чисто позитивистское учение уже во втором поколении своей школы. Правда, Трельч считает Маркса отнюдь не материалистом, а реалистом и атеистом, но нас, воспитанных на истмате, в этом трудно переубедить.

Материализм Маркса не был механическим материализмом просветителей XVIII столетия, он стал философским и историческим материализмом Фейербаха, еще и подправленного им в спиритуалистическом смысле, то есть привитым к нему гегельянством. Маркс был уверен в том, что он постиг смысл истории, по крайней мере истории своего века и революционный 1848 год не спекулятивно, а голосом самой истории, казалось, дал ему утвердительный ответ. Ответ был в том, что в ближайшие десятилетия должно совершиться революционное преобразование буржуазной цивилизации в цивилизацию пролетарскую, что буржуазная демократия и буржуазный либерализм должны уступить место диктатуре пролетариата и коммунистической мечте «всесторонне развитого человека», разрушившего жесткие рамки «человека этического» и «человека экономического» во имя проявления подлинной, настоящей и доброй человеческой природы.

Действительно, 1848 год заставил решительно пересмотреть утвердившиеся в предыдущее столетие взгляды на историю, ее ценности и цели. Так, один из отцов христианского традиционализма XIX века Доносо Кортес «ввиду революции 1848 г. пришел к выводу, что эпоха роялизма окончилась. Соответственно, для него остался лишь один результат: диктатура. Это тот результат, к которому пришел и Гоббс» (84) еще в XVII веке. Виндельбанд отмечает, что «подавленное настроение, которое распространилось в мрачное время после революции, было в сущности не чем иным, как разочарованием в разуме истории: это было крушение идеализма, а тем самым был парализован и размах духовных сил, которые создали содержание прежней веры, поэзии и философии... Так идеализм, который, как полагали, уже отжил свое время, уступил в общем настроении место реализму, от которого ожидали, быть может, менее значительных, но зато достижимых результатов» (85).

В Англии сороковые годы были «голодными годами», а в России это было время господства наиболее одиозных форм николаевской реакции... Видимо, одной из основных причин этого кризисного сознания было начало «кризисной» четвертой четверти эпохи Просвещения. Это подтверждается, например, мнением Виндельбанда о годах, уже далеко отстоящих от революционной середины XIX столетия, то есть 70-80-х годах XIX столетия, как о «пессимистичных». И это удивительно и непонятно с точки зрения обычной каузальной логики, ибо речь идет о быстро развивающейся и объединившейся бисмарковской Германии, победившей в войне Францию. «В потоке популярных произведений тех десятилетий преобладает, что удивительно, пессимизм. В этом сказались, без сомнения, влияние Шопенгауэра, но в значительной степени рост интереса к пессимизму был связан и с появлением блестящей книги Эдуарда фон Гартманна «Философия бессознательного» (86).

СТАНОВЛЕНИЕ ПОЗИТИВИЗМА

Рассмотрим историю возникновения и утверждения позитивизма, полемика с которым фактически пронизывает все наше повествование. Вновь обратимся за помощью к Э. Трельчу.

«Начало возведения истории в ранг естественной науки связано с концепцией Сен-Симона. Его система также сумбурна, как и его жизнь. Ясно только одно, что он ведет свое происхождение от исторических работ Вольтера и его Школы, прежде всего от Юма, которого он считал величайшим из всех предшествующих историков». Причинные и телеологические элементы в его учении тесно взаимосвязаны, и «рядообразование должно покоиться просто на точном наблюдении причинности, и цель должна выводиться не только из знания или обзора причинного ряда как приспособления человека к заложенным в окружающей его обстановке целевым возможностям». Он конструирует историю как развитие «от мертвой природы к органической и от этой последней к человеку и его социальной истории», делая «все новые и новые наброски рядов исторических форм общества вплоть до идеального общества будущего». Мировая история «течет сквозь все эти формы вперед к современному позитивно-индустриальному общечеловеческому обществу – такова его идея, которая оказывается возможной лишь потому, что в основе целого в качестве его движущей силы лежит интеллект и его стремление к удовлетворению потребностей».

Под сильным влиянием сен-симонизма находились Огюстен Тьерри, который был приемным сыном Сен-Симона, он «видел рычаг истории по преимуществу в классовой и расовой борьбе»; Мишле, который был учеником Тьерри; Гизо. Последний в «Размышлениях о всеобщей истории культуры» (1828) дал мастерский социологический анализ.

Системное обоснование позитивизм нашел «в философии ученика Сен-Симона Огюста Конта – великого французского мыслителя, который является заключительным звеном умственного течения, начатого Локком и Юмом».

О. Конт «с гораздо большей последовательностью, чем Сен-Симон, пропитал свое мировоззрение духом французской генерализации и логики, и в силу этого он противостоит немецкой мысли от Лейбница до Гегеля, как подлинный партнер в игре». Центр тяжести обоснованного Контом позитивизма «лежит в отдельных научных дисциплинах и в возможности возведения их в ранг «позитивной» науки, обоснованной на наблюдении и опыте и упорядочивающей весь материал на основании твердо установленных правил. Но этот позитивизм, признающий только отдельные науки, должен быть в то же время и философией, должен отвечать и требованиям картезианского логицизма. Это требование удовлетворяется тем, что отдельные науки сводятся на лежащие в их основе методы. Философия становится логикой отдельных наук, и, так как эта логика является в основе своей логикой естествознания, философия становится учением о различных особенностях одного и того же естественнонаучного метода в пределах различных научных областей».

Конт выделил в «калейдоскопической игре бесконечных отношений и истории тенденцию к образованию некоего «ансамбля». «Эта тенденция представляется далее в виде научно-познавательной способности разума или «интеллигенции» и ее употребления в целях практического овладения природой и жизнью... постепенно «интеллигенция» приобретает власть верховного руководителя над остальными физиологическими предрасположениями, над эгоистическими и альтруистическими аффектами».

Интеллигенция, по Конту «есть некоторая тайна «ансамбля», центр наиндивидуальной и преиндивидуальной организующей силы». Интеллигенция «привязывает частный интерес к интересу общности с помощью понимания». Общество, по Конту, это принципиально двустороннее образование, оно «является одновременно и учреждением «интеллигенции», и переплетением более узких практических отношений».

Наконец, «из взаимных приспособлений живой материи и интеллекта проистекает единство организации, дух общности и общая цель, надиндивидуальное и доиндивидуальное – одним словом, все то, что наследуется через традицию и организацию и во что вращается каждое поколение для того, чтобы приспособить его к своим целям... Тайной остается лишь сам интеллект, но дальнейшее освещение этой тайны позитивизм считает ненужным, раз он доказал, что интеллект зависит от предшествующих стадий, среды и возможностей приспособления и что он ограничен в своем существе пределами индивидуального нормального разума».

Трельч отдает должное «анализу структурных единств» и «форм причинностей», давая Конту высшую оценку, ибо здесь он ставит его выше Гегеля – наиболее уважаемого Трельчем историком философии. Он признает, что «анализ структурных единств и их многообразных форм причинностей во всех отношениях чрезвычайно тонок и поучителен и очень часто превосходит в этом отношении чересчур упрощенное гегелевское объяснение всякой структуры как чистой индивидуализации мирового разума, возникающей из внутреннего движения мирового духа. Реализм, устанавливающий зависимость от чисто материальных и случайных обстоятельств, подобно марксистскому мышлению, правда, весьма на него не похож в других отношениях, является настоящим обогащением истории, которая не может отказаться от включения духовного развития в обусловленную природой среду и от социальных законов и поэтому не знает общего закона, подчиняющего обе линии действительности. Такая сверхчеловеческая иллюзия, импозантно выраженная в гегелевской идее божества и гегелевской натурфилософии, разбита позитивизмом».

Революция 1848 года, поколебавшая «его веру в прогресс, и зовы его старости ко всеобъемлющей евангельской любви привели его к восторженной мистике, к обоснованию общественной организации в обожествленном человеческом разуме, который в мертвом мире существует как единственное божество, как мистическая сила сознания рода человеческого и его самоорганизации, требуя для себя веры и почитания в культе преклонения человечества перед самим собою, внешне близком к католической церковности» (87).

Думаю, что «мистический элемент» в кантианстве делает честь О. Конту в частности и позитивизму в целом, как цельному учению, которое в «своих последних выводах», к которым, кстати, приходят только гении и, как правило, родоначальники великих учений, поверяет свои конструкции метафизическими и религиозными основами бытия. В этом «элементе» одновременно и «саморазоблачение», вернее, явное обозначение ограниченности позитивизма, и высшая манифестация его собственной веры и, что более важно, несомого им «духа века».

Вера в человечество, «всего лишь» вера в «наличное» человечество, а не в Бога, и не в человечество-вид, интеллигенция как «мыслительная» общность, всего лишь «мыслительная» и «интуитивная» общность, а не к тому же еще и «чувственно-сенсорная», «эстетическая» и всего лишь «общность», а не к тому же и «общинность», личностность интеллигенции в полном смысле этого слова – вот одновременно и великие идеи эпохи Просвещения, и великое сужение идейных содержаний по сравнению с материнскими идеями религиозной метафизики истории.

Позитивизм не был творением одного мыслителя, в том смысле, что Конт не был учителем с большой буквы. Позитивизм стал делом целого пучка параллельных творений и причина этого скорее всего в том, что он, как никакое другое направление мысли, выражал именно дух своей эпохи, - эпохи Просвещения.

Из наиболее значимых творцов позитивизма второй половины XIX столетия назовем только Джона Стюарта Милля, Герберта Спенсера и Вильгельма Вундта.

Первый, благоговей перед Контом, однако решительно устранил все мистические элементы в его учении и «разрешил неясности и колебания у Конта в его иерархии наук между чисто логической связью отношений и очертаниями эволюционного мирового

процесса, сжав это в психологически-феноменологическую логику, для которой существо данного и его стремление к упорядочению на основе ассоциативных законов суть последние предпосылки, не подлежащие дальнейшему объяснению».

Второй «прежде всего дал схему бесконечных картин развития мира и человечества и скомбинировал дарвинизм с либерализмом, соединив, таким образом, две великие силы второй половины XIX столетия; из них дарвинизм означает, конечно, лишь фактически замаскированный разрыв с идеей гуманности и с идеей прогресса XVIII века... сам Спенсер подготовил путь к универсальной истории с англо-саксонской точки зрения, поскольку он превратил английский либерализм как цель мировой истории в естественный закон». Под влияние спенсеровского эволюционизма «попали преимущественно первобытная история, мифология и этнология, социология, история обычаев, взгляды на психологическое развитие примитивных духовных культур» (88).

Третий, по оценке Трельча, в конечном итоге продемонстрировал то, что «позитивистская психологии без понятия души не может найти душу Исторического. Здесь царствует только бесконечный прогресс культуры с того времени, как Возрождение пропитало наукой все мировоззрение человечества».

СОЦИАЛИЗМ

Не только «пессимизм» стал одним из душевных содержаний этого времени, но и яростный революционаризм, своеобразный эсхатологический оптимизм Лассалю, Прудона и Маркса. Вновь обратимся к Шмитту.

Откуда у Маркса появилась уверенность, «что последний час буржуазии действительно пробил? Когда исследуют тот род очевидности, при помощи которого здесь аргументирует марксизм, то узнают типичную для гегелевского рационализма самогарантию <Selbstgarantie>. Конструкция исходит из того, что развитие всегда означает возрастающее сознание и усматривает в собственной уверенности этого сознания доказательство того, что оно правильно. Диалектическая конструкция возрастающей осознанности принуждает конструирующего мыслителя к тому, чтобы мыслить самого себя и свое мышление как вершину развития. Для него это означает в то же время преодоление того, что он всецело познал, стадии, оставшиеся в историческом прошлом... То, что эпоха схвачена в человеческом сознании, представляет для исторической диалектики доказательство того, что исторически с познанной эпохой покончено. Ибо лик этого мыслителя обращен в историческое, то есть в прошлое и в преходящее современное; нет ничего ошибочнее популярного мнения, что гегельянец верит в свою способность предсказывать будущее, как пророк. Он знает будущее конкретно, но все же лишь негативно как диалектическую противоположность того, с чем исторически сегодня уже покончено. Напротив, прошлое, которое развивалось и стало настоящим, он рассматривает в его продолжающемся развитии, и если он его правильно осмысляет и правильно конструирует, то можно иметь уверенность, что оно, как всецело познанное, принадлежит преодоленному сознанием периоду и что его последний час пробил».

Гегелевский метод негативного определения будущего, собственно, разработанный, если я не ошибаюсь, еще Фихте, в революционной и материалистической доктрине Маркса превратился в страшную силу с собственным онтологическим содержанием. То, что у Гегеля было диалектическим методом, инструментом познания, у Маркса приобрело демоническую форму институционализированной ненависти. Ненависти, убежденной в своей правоте: «Я не знаю, что такое пролетариат, но я уверен, что он должен разрушить старый мир «до основания», и только лишь потому он имеет такое право, что «ему нечего терять, кроме своих цепей». «Таким образом, научная достоверность марксизма соотносится с пролетариатом только негативно, поскольку экономически он представляет диалектическую противоположность буржуазии. Напротив, буржуазия должна быть познана позитивно и во всей историчности. Поскольку ее сущность заключается в сфере экономического, Маркс должен был следовать за ней в экономическую область, чтобы ее

там всецело постигнуть в ее сущности. Если ему это удастся, если она будет всецело познана, то это будет доказательством того, что она принадлежит истории и с ней покончено, что она представляет собой ту стадию развития, которую осознанно преодолел дух... Здесь заключен глубочайший мотив того, почему с таким демоническим усердием Маркс вникал в вопросы политической экономии».

Объективно марксизм стал не столько социальной теорией отрицания буржуазии и отрицания отрицания (то есть утверждения) пролетариата, сколько историософской доктриной отрицания своей эпохи, то есть эпохи Просвещения и ее центральной антропологической парадигмы – этического рационализма, а, как следствие, и ее центральной политической парадигмы – либерализма. В своем же дальнейшем развитии он стал и одним из отрицаний эры Нового времени и, видимо, не случайно его возвышение как коммунистической доктрины, непосредственно влияющей на политическую жизнь, приходится на восьмидесятые-девяностые годы XIX столетия, то есть на самое начало эпохи Модернизма, а ее падение приходится на восьмидесятые-девяностые годы века XX-го, то есть на самый конец эпохи Модернизма. «В своем конечном состоянии марксистское, к самому себе пришедшее человечество, пожалуй, не отличается от того, что рационалистическая диктатура воспитания рассматривала как конечное состояние человечества... Рационализм, включающий в свою конструкцию также и мировую историю, безусловно имеет свои величественные драматические моменты; но его возрастание оканчивается лихорадкой и он больше не видит непосредственно перед собой идиллический рай, который видел перед собой наивный оптимизм Просвещения, который видел Кондорсе в своем очерке развития человеческого рода, «Апокалипсисе Просвещения». Новый рационализм диалектически снимает также и сам себя, и впереди у него страшное отрицание. Применение силы, к которому при этом идет дело, больше не может быть наивным поучением фихтевской диктатуры воспитания. Буржуа должен быть не воспитан, а уничтожен».

В сфере теоретической, а затем и конкретной политики это изменение «рационалистической конструкции Гегеля», ставшей «всего лишь интеллектуальным инструментом мотивации, которая на самом деле не рациональна» привело к тому, что «против абсолютного рационализма диктатуры воспитания как и против относительного рационализма разделения властей выступила новая теория непосредственного применения силы, против веры в дискуссию – теория прямого действия. Тем самым были атакованы основы не только парламентаризма, но и теоретически все еще сохранявшейся в рационалистической диктатуре демократии. Справедливо говорил Троцкий, возражая демократу Каутскому: сознание относительности не дает мужества применять силу и проливать кровь» (90).

Конечно, не следует отождествлять демократию лишь только с публичностью и разделением властей. Сам Шмитт заметил, что «критический 1848 г. был одновременно годом демократии и диктатуры. И то, и другое было противоположностью буржуазному либерализму парламентского мышления» (91). У демократии может быть и иное, не либеральное, а социалистическое лицо. Она может быть и религиозной в своей основе. Поэтому вряд ли прав Виндельбанд, отождествляя демократизм с индивидуализмом, и в то же время его интуиция о религиозной основе демократии в основе своей верна. По Виндельбанду «сам по себе и в своей первоначальной форме он [либерализм] носил вполне индивидуалистический характер: исходя из религиозных постулатов кальвинистского пуританизма, он в своей глубочайшей сущности имеет демократическую структуру. Но благодаря тому, что он опирался на гегелевскую идею государства, согласно которой целое возникает раньше частей, этот либерализм получил универсалистскую окраску... Так произошло смешение демократизма с социализмом, которое составило духовный тип молодой Германии в лице таких людей как Гейне, Берне, Гуцков. То же самое мы встречаем в науке, в параллельном явлении литературной

молодой Германии, у политико-философских вождей левых гегельянцев, у Арнольда Руге, Эхтермейера – основателей ежегодников в Галле и позже немецких ежегодников» (92).

Идея демократии не сводится к упорядоченному определенным образом множеству и имеет собственный онтологический статус в общине. Но общинный алгоритм истории следует рассматривать прежде всего в матрицах не интеллектуальной, а национально-общинной истории. И все же в интеллектуальной истории XIX-XX столетий демократическая идея в своем гипостазировано онтологическом измерении проявилась и в тоталитарных идеологиях, и в социалистской идеологии с 70-90-х гг. XIX века в постепенном приобретении идеей общества онтологического статуса и содержания. «На протяжении значительной части XIX в. понятийный аппарат для анализа общества оставался примерно таким же, каким он сложился в послереволюционные [после Французской революции] десятилетия. С одной стороны, имелась теория гражданского общества, с другой – теория классов и классовой борьбы. Дальнейшее развитие идеи социального приходится уже на последние десятилетия XIX в., и оно было связано прежде всего с двумя факторами: во-первых, с возникновением «социального вопроса» и его выдвижением на авансцену политической борьбы и, во-вторых, с формированием новых концепций сознания» (93).

Каковы эти «новые концепции сознания»? Н.Е. Копосов поясняет: «Можно выделить две основные, и тесно взаимосвязанные, линии модификации понятия социального в этот период – речь, с одной стороны, шла о новом понимании общества как предмета социальной политики, с другой – о становлении так называемой «парадигмы социального», иначе говоря – интеллектуального проекта социальных наук, основанного на представлении о социальной природе разума».

В этот период возникает идея о существовании некоего промежуточного сущностного уровня между атомизированным индивидом просветителей и государством, также обладающим особой формой бытия. «Главной задачей новой идеологии, проявившейся прежде всего в солидаристских теориях, было осуществить переход от либеральной концепции атомарного гражданского общества к социальным теориям, подчеркивающим невозможность рассматривать общество как механическую сумму индивидов. Именно в этот контекст вписывается рождение социальных наук». В результате «благодаря Марксу, Ницше и Фрейдю разум перестал казаться спонтанно рациональным, в нем открылась способность к ложному сознанию, в той или иной форме порождаемой отношениями между людьми. Отсюда также открывался путь к пониманию сознания как социального явления. Следовательно, параллельно тому, как сознание оказывалось сутью общества, общество превращалось в источник сознания. В известном смысле общество и сознание оказывались тождественны... Именно в обнаруженной социальности сознания состоит то главное, что конец XIX в. привносит в понятие социального. Основным интеллектуальным инструментом «парадигмы социального» становится концепция разума-культуры» (94). Вместе со становлением парадигмы социального демократия обретает онтологический статус как демократия социальная, а «гражданское общество» структурирует теперь лишь частную модель в этой всеобъемлющей парадигме. Социология же получила свой предмет.

Все эти последовательные выделения и самоопределения оставили то, что можно назвать неразстворимым осадком – метафизику (все-таки метафизику) естествознания, позитивистские и материалистские воззрения, исходящие из признания самоценности объективной реальности мира и заполняющих его тел. Если для постижения философских, религиозных и исторических реальностей и цельностей требовалось обращение к «интеллектуальной интуиции», обеспечивающей «прямой контакт», «непосредственное умозрение» этих реальностей и цельностей, то для постижения реальностей «естественных» достаточно обычных органов чувств, но зато для постижения цельностей телесного мира требуется посредствующая работа рассудка и его конструирующие качества, то есть «интеллектуальная интуиция» здесь создается самим знанием. Иначе

говоря, «цельности» и «сущности» здесь являются гипостазированными, то есть «сконструированными» и «наведенными».

Но это не значит, что работа рассудка не востребуется в построении религиозных, философских и историографических цельностей, это означает лишь то, что в религии, философии и истории «последнее слово», «верификация» – за «интеллектуальной интуицией» благодати, Cogito и Sensation, а естествознание всегда остается принципиально гипотетическим, зависящим от фактуры эпистемологического базиса, экспериментально верифицируемым знанием. В этом его отличие и особенность, сила и слабость. Его слабость в том, что естествознание никогда не бывает окончательным, абсолютным, или, по крайней мере, не может быть окончательным до тех пор, пока его метафизика не станет столь же полной, как и охватываемый ее объяснением мир. Религия, философия и история могут обрести абсолютное знание и обретают его в репрезентациях благодати, Cogito и Sensation, причем, не важно, осознают они эти абсолюты или только пользуются ими или находятся в пользовании их.

Эта особенность, отделенность интеллигенции естествознания и формируемого им сознания от иных автономных форм сознания не только противопоставляет естествознание религии, философии и историографии, но и обеспечивает его исключительную роль в процессе развития интеллектуальных способностей человека и общества, по крайней мере в эру Нового времени. Не религия, философия и историография определяли динамику перемен и навязывали ее, динамики, темп. Эта динамика определялась естествознанием, прежде всего в его борьбе со старой метафизикой. Философия здесь выполняла скорее вспомогательную, подсобную роль, решала приспособительную задачу и обеспечивала компенсаторную функцию, замещающую вытесняемую религиозную антропологию философской. Религиозное сознание выполняло роль врага, которого следовало вытеснить с большей части мировоззренческих и части мирозерцательных позиций.

Историческое сознание в течение XVI, XVII и первой половины XVIII веков оставалась на периферии великой мировоззренческой борьбы и решало свои локальные задачи в постепенном освобождении от догматики и мифики священной истории, но уже в конце XVIII столетия стало в центр великой борьбы, заменив собой полуразрушенную и весьма обесцененную старую метафизику. Так что все XIX столетие история оставалась центральным полем мировоззренческой борьбы и условием обретения историческим сознанием собственной идентичности.

И все же победу на этом поле в начале XX столетия одержало естествознание. Его позитивистские, материалистические, эмпиристские и прагматистские интерпретации заполнили почти все поле историографии века XX, последняя треть которого на историографическом поле прошла под знаком «окончательной» победы позитивистских теорий лингвистического, культурологического, социологического и посткантианского (т.е. критико-философского) наполнений.

Поэтому развитие естествознания, его победы и достижения, могут быть признаны в качестве основного лейтмотива интеллектуальной истории Нового времени, а эпоха Просвещения должна в этой связи рассматриваться как эпоха решительной автономизации естественно-научного мировоззрения и мышления, освобождения всей сферы знания из-под власти старой метафизики и религии. Это эпоха высшей власти и авторитета естествознания и, в то же время, начало его оттеснения на более скромные позиции уже в эпоху Модернизма, в которую активизировалось обновленное и рационализированное религиозное сознание, и включилось в борьбу легитимизировавшееся историческое сознание. Философия, достигшая значительной власти на пике эпохи Просвещения, да и самого Нового времени, то есть в 1780-1840 гг., вслед за этим начала сдавать свои позиции, прочно утверждаясь в промежутке между естествознанием и религией, естествознанием и историографией, религией и

историографией, но не решая удовлетворительно ни одну из великих координационных задач.

Так что в конце XX – начале XXI столетий мы имеем кризисную философию, философию фундаментальной тревоги; зажатую и раздражительную, но уверенную в своих силах теологию и теологически ориентированную философию; «придавленную» критикой и наукой историографию, зреющую для мощной контратаки на позиции естествознания в союзе с теологией и теологически ориентированной философией; и, наконец, самое естественнонаучное мировоззрение, как будто уставшее и потерявшее свой просветительский оптимизм, но все еще черпающее свою уверенность в целой череде достижений в научной антропологии, биологии, социологии, языкознании, культурологии, да и в достижениях опорных для себя наук природной тематики и в математических дисциплинах. Эти достижения, столь значимые, обогатили естествознание и систему общественных наук, ориентированных на позитивистскую методологию, сделали невозможным прямое сравнение эпистемологического базиса начала XXI века с эпистемологическим базисом середины XIX, – столь велик качественный и количественный прогресс в знании, словно бы в эпоху Модернизма мы стали свидетелями превращения эпистемологии из подростка во взрослого мужчину.

Но, надо добавить, что прогресс этот стал результатом не только достижений естествознания, но всего комплекса интеллектуальных способностей человека, его культуры и цивилизации. Позитивная роль исторического, религиозного и философского сознаний в XIX-XX веках очевидна, ибо каждое из них боролось не только за власть и авторитет, но и за знания, за просвещение, за свое место в потоке перемен.

МИССИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Следует ли в этой связи предположить, что структура эпохи и структура эры являются инвариантными? Это позволит нам приспособить формулу эпохи к формуле эры.

Но формула эпохи, как это определено на примере эпохи Просвещения, включает в себя миссию первой четверти как рождающую мировоззрение и идеологию всей эпохи, освещающую жизнь новым настроением, и решающим сложнейшие общие интеллектуальные задачи, обогащенные творчеством гениев, итожащим прошлое развитие (прошлую эпоху), несущим все богатство, не отвергающим ничего, но способным из «этого все» создавать новые значимые ценности. Миссия второй четверти эпохи – это отбрасывание всего лишнего и создание «практических», ориентированных на перевоссоздание «старой культуры» и перестройку общества и всего строя жизни, философских и иных интеллектуальных систем. Это опыт такого перевоссоздания и такой перестройки, который оборачивается тяжелыми конфликтами, сломом вполне жизнеспособных структур «старого режима», опыт страдания рядом с высоким полетом мысли, именно мысли, но не духа, не духовной цельности. Миссия третьей четверти эпохи – это опыт общего примирения, господства координирующих идеологий, опыт создания новых языков, философских и иных, новых полноценных семиотических систем, «прописанных» в традиционной культуре. Это и опыт широкой созидательной работы на всех этажах общественной и интеллектуальной пирамиды. Но созидательная работа ведется уже над частными мировоззренческими проблемами. Общие проблемы считаются решенными. Зато хорошо идет работа над общими проблемами «частных» наук и практик, что благотворно для политических и экономических реформ и инноваций. Миссия четвертой четверти эпохи – это опыт разрушения мировоззренческих систем и новое высвобождение интеллектуальных творческих сил, еще не охватывающих ни культурные, ни исторические, ни другие цельности и потому скептические и догматические, зачастую сопровождаемые пессимизмом и яростью, неприятием привычных ценностей идеологии и культуры, и их отрицанием, но зато открывающие «вечные ценности» жизни, ранее сокрытые под спудом отвердевающей в культуре идеологии. Опыт жизни прорывается

через щели трещащей по швам культурной традиции, сквозь плотную дымовую завесу вранья «либеральных» и внушений «тоталитарных» идеологий эпохи.

Так и эпоху Возрождения (1493-1621 гг.) можно определить как время Начала, но в отличие от начала эпохи, это не начало «практических идей», востребуемых развитием культуры и социальных систем, а начальное время становления наиболее фундаментальных установок сознания, философских, религиозных и иных.

Величайшие, вершинные творения поэтического, художественного гения «уместились» в эпоху Возрождения, которая началась непревзойденными творениями художников и скульпторов: Леонардо, Рафаэля, Дюрера, Тициана, Микеланджело и еще многих других и завершилась величайшими творениями писателей-поэтов: Монтеня, Шекспира, Сервантеса. Более высоких вершин художественного гения Новое время не знает. Здесь глубина соединена со всеохватностью, естественность и жизненность – с великой культурной традицией, новое со старым, юмор с основательностью, словесное богатство с метафоричностью, гениальность со стилем, психологичность с метафизикой, разум – с верой.

Эпоху Барокко (1621-1749 гг.) можно определить как время решительного упрощения и сужения духовно-душевных содержаний и решительного формирования новой парадигматики эры. И ведь, действительно, это время великих философских систем Нового времени и собственно время формирования естествознания. Ведь у Канта был великий предшественник из эпохи Барокко – Декарт, у Юма – Гоббс, Локк и Беркли, у историков – Бейль, Шефтсбери, Лейбниц и Вико, у Гегеля – Спиноза и Лейбниц, а Ньютон стал величайшим авторитетом естествознания, который не смогли затмить ни Дарвин, ни Эйнштейн, ни коллективный автор квантовой физики и современной космологии.

Эпоху Просвещения (1749-1877 гг.) можно определить как время перевоссоздания культуры на началах фундаментальных духовных открытий эпохи Барокко. Это вершинная эпоха, консолидировавшая зрелые достижения духа на фундаменте сформировавшейся культурной традиции Нового времени. Это эпоха прояснения, завершения, аккультурации, одновременно и эпоха автономизации основных интеллектуальных сил. В общем, это время духовно-культурного оптимизма и прогресса, но не силой духа в его глубинах, а силой уже преимущественно культурной инерции, набранной в предыдущие века.

Эпоху Модернизма (1877-2005 гг.) можно определить как время размежевания автономизировавшихся в предыдущую эпоху основных интеллектуальных сил и свободного взаимодействия этих сил, приобретших «прописку» в фундаменте культуры, с факторами интеллекта, культуры, с факторами самой жизни. В этом свободном режиме основной фактор Нового времени, мы определили его как фактор становления естествознания, сопровождающей его рациональной философии и соответствующего ему «человека рационального», центрированного «человеком этическим», воплощает его уже не в завершенных системах культуры, а в потоке истории и в опыте продуктивности цивилизации. Цивилизация богатеет, но культура – ее ядро, ее управляющая система, ее психо-семиотическая целостность и тотальность, дезинтегрируется, разрушается, обнажая механический каркас семиотических, социальных и технических систем, лишенных психической ауры и психологической (=символической) глубины.

Эта гипотеза должна помочь нам понять отличие эпохи Просвещения от эпохи Модернизма и сами эти эпохи в их миссии и сути. Возможно даже, что она поможет понять все Новое время в его четырехтактной структуре и даже определить место Нового времени в 2048-летнем эоне, в свою очередь включающем в себя эру Нового времени как первую, вторую, третью или четвертую свою четверть.

Попробуем охватить весь контекст интеллектуального развития Нового времени, просматриваемый в идейном развитии от Античности и до наших дней, через учение о ценностях в широком и узком смысле. В античной и средневековой мысли «не было

учения о практическом разуме или о ценностях, было только учение о благах и целях, по сравнению с которыми чувственная жизнь, аффекты с самого начала относились к конечной и чувственной, несущественной стороне существования. Напротив, у Платона и Аристотеля блага были космическими по своему характеру, содержащимися в божественном разуме целями, которые в телеологическом развитии осуществлялись посредством «участия» конечного духа в действии божественного разума. Таким образом обстояло дело с законом о природе у стоиков; он был космическим законом, и человеческий разум особым образом участвовал в нем... Христианское учение о благе обосновывало блага в космическом их порядке и иерархии, переняв в принципе античные идеи, и разработало свою систему ступеней благ как отражение ступеней в осуществлении жизни Бога в мире».

И только в XVII столетии «картезианский переворот превратил блага в факты сознания. Из этого сразу же сделал вывод английский эмпиризм, отождествив все практические реакции как ощущения удовольствия и пытаясь построить из удовольствия этику и культурную систему. Великие рационалисты континента сохранили и в практической философии разделение на чувственность и разум, но при этом все-таки стремились свести ценности к разуму, т.е. вывести этику из имманентного сознанию факта интеллекта и тем самым из противоположности чувственности».

Уже в эпоху Просвещения Кант «создал в своем учении общие понятия теоретического и практического разума, различая лишь в практическом разуме гипотетические и практические цели и подчинив теоретический разум практическому». Послекантовское развитие «окончательно» утвердилось в том, что ценности – это «не участие в благодати или ее открытие, а человеческие создания и творения из влечения разума» (95).

Позитивизм, очень близкий к английскому утилитаризму, также освоил ценностную терминологию, объяснив ее психологически и выстроив из ценностей «эволюционные усложнения». Наконец, начиная с Лютце, появилась «философия ценностей в узком смысле», в которой сделана попытка поставить ценностную структуру на место метафизической.

Это развитие отражает процессы замещения в эру Нового времени метафизически-космологического мировоззрения философско-психологическим, самой метафизики естествознанием, а гностицизма «участия конечного духа в действии божественного разума» иерархией этических ценностей, выстроенных из «эволюционного усложнения». Иначе сказать, это процессы становления рационализированного сознания, моделей «человека этического», центрирующего «человека рационального» и «человека рационального», понятийно реструктурирующего «человека этического».

Но вернемся в эпоху Просвещения, как мы сейчас определили, – высшую эпоху Нового времени, соединившую в себе, оптимизировавшую в себе идеологическую, интеллектуальную, психическую, живую мощь родившегося в XVI столетии рационализма и рационального этизма, ту силу культурной традиции, которая идет еще с Античности, пронизывает все Средневековье и в XVI-XVIII веках вступила в плодотворный синтез с идеями Нового времени.

«СЛОИ» И «СРЕЗЫ» ИСТОРИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Эпоха Просвещения – это эпоха победного шествия капитализма и капиталистических общественных отношений, формирующихся на культурно-психологическом фундаменте «человека экономического», обладающего развитым рыночным самосознанием, рыночной профессией и профессиональной, а также психической мобильностью, которые позволяли рабочей силе стать специфическим, но в целом интегрированным в капитализм товаром. «Человек экономический» оттесняет на периферию практической, деятельностной сферы «человека корпоративного», причем в

Англии это происходило с конца XVII столетия, но только в середине XVIII-го приобрело характер общего развития, общего потока. В этом потоке появились взаимодействие и саморегулирование, а после наполеоновских войн и в большинстве европейских развитых стран этот поток стал безудержной капитализацией и экономизацией общественных отношений.

И все же, почему уже достаточно развитая политически и интеллектуально Россия, связанная с начала XVIII века тысячами живых нитей с Европой, отставала от Англии в капитализации не просто на 20-30-50 лет, а на 110-120 лет, если считать началом ее решительной и самоподдерживающейся капитализации реформы Александра II? Да и здесь мы видим в самом начале процесса не волю элит и, тем более, не народную инициативу, а волю монарха, не имеющую сильной поддержки в российском обществе.

Для прояснения этого вопроса, необходимо сделать важное различие интеллектуальных и волевых интенций культуры. Рассуждая о ритмике общечеловеческой истории мы говорим об интеллектуальной истории по преимуществу, оставляя историю национально-общинную, историю общинной воли за пределами нашего рассмотрения. Иначе говоря, мы исходим из того, что история человечества проходит в двух великих и пересекающихся между собой поверхностях, но только пересекающихся, а не тождественных или тесно взаимодействующих. Как помним, из этого исходили и Шеллинг, и Конт. Это не значит, конечно, что «интеллектуальная история» лишена воли, а «волевая» интеллекта, но это означает, что в интеллектуальной истории интенциональный центр (ядро) находится в сфере познания, чувствования и ощущения, в сфере представления и восприятия, в сфере понимания и видения, а в волевой истории – в сфере «хотения», в сфере пространственного и временного самоопределения, в сфере практически значимых привычек и поведения как такового.

Интеллектуальная история, кроме того, востребует человека, его личностную полноту, его субъективность, она проходит через самосознание человека и нуждается в его мысли, она отталкивается от личностной интеллектуальной (и волевой!) полноты человека. Волевая история востребует прежде всего объективную сторону человека, исходит из общинной личности и приходит к человеку в качестве готовых «волений», желаний, побуждений, образов, состояний и, самое главное, неподконтрольных индивидуальному человеческому сознанию телесных и психологических реакций, столь явно проявляющихся, например, в «законах толпы». Волевая история имеет не только общинный характер, но и, на вершине этой общинности, она имеет национальный (национально-общинный) характер. Этот характер выражается в суггестии национального идеала (героя), национального (обычного) права и соответствующего ему правового сознания и «национального общения», то есть некой первичной общности, элемента политической структуры, в которой, в непосредственном общении, люди, слившись в общность как в организм, могут выступать единой политической силой, как единая и первичная политическая воля.

То, что происходило в матрицах интеллектуальной истории эпохи Просвещения, а именно становление модели «человека экономического», в интеллектуальном смысле имело действительно всеобщий характер, но в волевом смысле уже в человеческом сознании оно порождало противоречие, борьбу, страдание, а в надчеловеческом (точнее над-индивидуальном или, еще точнее, в транстелесном) сознании оно порождало приспособительный процесс интеллектуальных содержаний эпохи к интеллектуально-волевой цельности нации-общины, вплоть до отвержения этих содержаний как не соответствующих ценностной структуре и телеологии нации-общины.

«Человек экономический», быстрее всего сформировавшийся в германоязычных протестантских странах, был хорошо приспособлен к национально-общинной телеологии, циклике и ценностной структуре народа и потому уже в начале эпохи развитие здесь приняло наиболее динамичный характер. Правда, первопроходцами капитализма были католики-итальянцы и иудеи-евреи, поэтому не следует делать вывод о

приспособленности «человека экономического» только к «германскому» национальному характеру, а, скорее, наоборот, о способности национального характера непротиворечиво принять в себя модель «человека экономического». Следует учитывать и место нации в своем национально-общинном цикле. Это поможет нам понять, почему первопроходцы итальянцы отстали в XVII-XVIII веках – причина отставания в «зимнем» характере этих веков в рамках итальянского 768-летнего цикла. Да и евреи оказались резко ослаблены в период своей «зимы» с середины XVI и до середины XVIII веков. Следует, конечно, учитывать и «чисто каузальные» факторы, такие как место страны в системе международных отношений: политических и экономических, развитость ее технической, экономической инфраструктуры и т.д.

Но, если вернуться в интеллектуальную историю, важно подчеркнуть, что модель «человека экономического», сформировавшаяся и увязанная с другими интеллектуальными и ментальными моделями Нового времени, прежде всего с метамоделью «человека рационального», получила вследствие этого огромную идеологическую энергию и там, где она не смогла в силу вышеназванных причин стать во главу угла процессов перестройки экономических отношений, она породила сильное противоречие в умах образованных людей, вообще людей, имеющих общее представление о мировом целом, о современности и настоятельно потребовала разрешения своего противоречия, проникая собой не только сознание (дух), но и промежуточную сферу между сознанием и бессознательным (душу), воздействуя и на волевую сферу, обременяя ее проблемой, настоятельно требующей своего разрешения.

Поэтому, если в Англии процесс развития «человека экономического» был экстериоризирован, то в России он был интериоризирован в духовно-душевной сфере интеллектуальных и властных элит. Если в Англии он постепенно завладел жизнью, то в России он постепенно завладел сознанием управляющих. Если в Англии он приносил материальное богатство, то в России он разрушал, подтачивал устоявшиеся экономические отношения, и, создавая сильное напряжение в интеллектуальной сфере, способствовал возрастанию духовного богатства.

Как видим, не всегда интеллектуальная история напрямую коррелирует с социально-экономическими процессами, но всегда взаимодействует с волевой сферой общественного бытия и с духовно-душевной (ментальной) сферой культуры.

Пример с «человеком экономическим» однако не очень показателен. Уже говорилось о том, что «человек экономический» – это упрощающая, примитивизирующая, даже уродующая человека модель. Ее роль служебная, вспомогательная, «ролевая». Фундаментальная же модель «человека рационального» («человека разумного») – это структура духа, к которой живой человек должен стремиться, развиваться. Она сложнее любого наличного в человеке духа, то есть духа, заключенного в любом индивидууме. Так вот, модель «человека рационального», по-видимому, развивается без существенных отставаний между странами, имеющими достаточно интенсивное интеллектуальное общение и некую семиотическую общность между собой. В России Ивана Грозного мы наблюдаем очень схожие духовные процессы рационализации с теми, что наблюдались в Западной Европе XVI века и даже в исламском мире мы видим подобные параллельные процессы. Всеобъемлющее доказательство этого утверждения, правда, оставим для другой книги, но в ходе рассуждений и в этой книге в дальнейшем приведем конкретизации этой мысли.

Пока же сделаем вывод. Весь космос культуры Нового времени, сформированный вокруг солнца «рациональной модели», был космосом если и не общечеловеческим, то по крайней мере включал в себя самые разные национальные культуры христианского и исламского миров, а различие между ними в существенных частностях не отрицает тождества в существенном общем. Антропологический смысл истории Нового времени, по-видимому, един для христианско-исламского ареала, тогда как социально-экономический и политический могут быть разными, хотя и эти смыслы можно

«поднять», сравнив с наиболее общей моделью и увидев в них не синхронные структуры экономических, социальных, политических и технических систем в их силе или оригинальности, а прежде всего внутренний опыт, жизненный процесс, историю духа.

Мы вновь подошли к идее о «форме» и «структуре», о «проявляемом» и «конструируемом». Чем является модель «человека рационального» – чем-то «проявляемым» или «конструируемым»? Ответ такой: поскольку человек современный отождествляет свое эго-сознание с этой моделью, то он конструирует эту модель, но с точки зрения Бога эта модель проявляется. Ее форма закодирована в мифике и символике Священной истории.

Это не значит также, что экономические и технические достижения сами по себе не важны, но это означает, что для экономического и технического прогресса человечества достаточно прогресса лишь нескольких стран, ведь очень скоро достижения передовых стран смогут стать достоянием всего человечества, а вот полноценный внутренний опыт не приобретешь, читая лишь книги, впитывая достижения чужой культуры. Его надо пережить самому, именно в его существенном, в его сути.

Отсюда – новые следствия: история социально-экономического развития может быть достаточно неравномерной, история интеллектуальная в ее базовом психо-семиотическом ядре должна быть всеобщей, иначе те части человечества, что отстанут в развитии, по-видимому, отстанут навсегда и будут вынуждены потерять свое лицо или даже душу. Не в этом ли причина сокрушительного поражения индейских цивилизаций в столкновении с европейцами и, напротив, выживание казалось бы еще более отсталых африканских и некоторых азиатских культур? Не является ли причиной поражения отрыв Америки от межкультурного общения в течение тысячелетий и, возможно, появившаяся в силу этого разнофазность интеллектуальной истории, не скорректированной до XVI столетия общением между народами Евразии и Америки?

А как же дух, который «веет где хочет» и которому перемахнуть через океан – не проблема? Или вот оно, противоречие между нашей «позитивистской» и нашей «романтической» интенциями? Ответ на этот вопрос несложен: духу незачем «перемахивать». Его цель не в том, чтобы «самому все сделать», а в том, чтобы направить и организовать материальные потоки (потоки «материальной истории») и массы индивидов – людей.

Эпоха Просвещения – это и эпоха повсеместной демократизации на основе либеральных принципов разделения властей: развития института широкого (вплоть до всеобщего) избирательного права на основе тайного голосования, все более оттесняющего собой системы открытого голосования, распространяемого уже не только на законодательную и судебную, но и на исполнительную власть; развития института прав человека и многочисленных политических и социальных общностей с развитой системой гарантий; развития системы общего и высшего образования и обеспечения грамотности широких слоев населения; институционализации науки; широкого партийного представительства идей и интересов, разделяющих общество. И это только часть важнейших процессов, охватываемых широкими понятиями либерализации, демократизации, парламентаризации.

Каждое из этих достижений уже само по себе значимо. Но еще более значимо их системное единство, проявляющееся во взаимодействии либерально-демократических преобразований и рыночно-капиталистического саморазвития. В XIX веке, правда, особо выделяли формирование современных национальных государств, полагая именно этот процесс сутью и смыслом эпохи, имея в виду структуры государства, опирающиеся на развитое гражданское общество; систему государств, находящихся между собой в динамическом равновесии и государственный организм, соединивший в себе национальную идею и национальный интерес со свободой личности.

Действительно, единство всех этих трех факторов было не просто значимо, но и стало основанием веры в стабильность и даже в «вечность» и окончательность созданного

в Европе порядка. Эта вера вроде бы пережила даже кризисный XX-й век, в котором идея межгосударственного равновесия «опротестовывалась» двумя мировыми войнами, идея гармонии государства и гражданского общества, государства и личности «опротестовывалась» практикой тоталитаризма и усилением отчуждения в демократических государствах. Но сейчас это не вера-в-уверенности, и даже не вера-в-надежде, а всего лишь вера-по-привычке. Да и значение имперских и церковных структур Средневековья и раннего Нового времени уже не оценивается однозначно отрицательно или, в лучшем случае, только романтично, а межгосударственное равновесие в рамках мирового сообщества XX столетия это уже нечто другое, чем равновесие в Европе века XIX-го, скрепленное единой христианской культурой и историей, общей историей институтов Империи и Церкви.

Поэтому идея современного XIX века национального государства представляется в начале XXI века скорее лишь некой идеологической фиксацией того момента, когда Европа приближалась к высшей точке своего могущества и желала как можно прочнее закрепить это могущество, но закрепила лишь это свое желание в идеологическом комплексе «системы европейского равновесия» и «современного национального государства». То, что национально-общинный «срез» всемирной истории, казалось бы, должен манифестировать национальную общину именно в национальном государстве – это не просто «не факт», но прямое заблуждение. Иначе непонятно, почему именно последние столетия стали временем такой «манифестации». Но более значимо то, что манифестироваться нации-общины предпочитают в гетерогонии «семей», как, собственно, и интеллигенции реализуются только в эмпирических гетерогониях, таких, например, как философия истории.

ВЕК НАУКИ (1780-1880 гг.)

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ НАУЧНОГО СООБЩЕСТВА

Из комплекса реальных достижений в социально-экономической и политической сферах я бы выделил казалось бы наименее значимый фактор – институционализацию науки, как фактор, возможно, наиболее значимый в истории эпохи, не только в интеллектуальной, но и в социальной, и в политической тоже.

В условиях революций, противостояний, войн, нестабильности даже в самых глубоких слоях социума, порожденных разрушением тысячелетних имперских, церковных, корпоративных и феодальных отношений и формированием новых, капиталистических и либеральных отношений, быстрым выхолащиванием в обществе религиозных идей и авторитетов, техническим прогрессом, на глазах всего двух-трех поколений рождающим из мануфактурной и домашней экономики фабрично-заводскую экономику, вводящим в жизнь совершенно новые вещи и возможности в количестве и темпами, многократно превосходящими прошлые времена, необходимо было искать новые опоры, новые авторитеты, новую уверенность.

Популярность идеи прогресса во второй половине XVIII столетия – это обратная сторона фундаментальной неуверенности. Это надежда на то, «что все обойдется», а не самоуверенная наивность. Преобладающее настроение этого времени – тревога и надежда, осторожность и осторожный оптимизм. После потрясений Революции и европейских войн конца XVIII – начала XIX веков, несмотря на всю тяжесть, трагичность пережитого, поколение Революции и поколение, следующее за ним, вынесли мощную уверенность в силе разума и веру в перспективность новых общественных отношений. Страдание закалило неуверенные идеи 1740-1780-х годов, а конечная неудача великого эксперимента Революции обернулась положительным опытом реального участия масс в управлении обществом, в партийном строительстве и строительстве современного национального государства, в реальной власти идей и насущности прогресса – текучего состояния общества, регулируемого новыми институтами.

Среди таких новых институтов революционное и послереволюционное поколение увидели науку в новых институциональных формах и властных полномочиях, исходящих из этих форм. Тем более, что идея прогресса в высшем своем выражении была в это время отождествлена с прогрессом в знании, прежде всего в научном знании и именно человек знающий, просвещенный мог вполне соответствовать модели «человека этического». По господствующим воззрениям того времени познание себя во всей полноте ведет к добру и власти добра над злом, первородный грех является прежде всего опасным следствием ошибки незнания, неразумия и добро является прежде всего способностью людей к разумному общежитию. Человек может и должен стремиться к счастью здесь, в этой жизни, в обществе, на земле. В практическом отношении «человек этический» требовал установления универсальных и твердых правил общежития, установления разумного общества (общества Разума), а в теоретическом, в духовном он исходил из разумного гедонизма, из стремления к счастью в жизни, ограниченного требованиями природы, общества и времени.

Теоретический разум «человека этического» был подчинен практическому (Кант определил эту максиму четко и ясно), а дух – воле, но воле разумной, знающей и экстравертной. Бог в этой системе был вытеснен за пределы духа и разумной воли, как и дьявол. «Человек этический» оградил живой дух реального человека высокой оградой трансцендентальности, а критерий отнесения к трансцендентальному был тот же, что сформировал Вико – *verum-factum* (истинное-сделанное), то есть все, что может быть сконструировано или понято как сконструированное самим человеком, все, что может считаться творением «человека разумного» является несомненным, аподиктическим, истинным, истинно сущим, а то, что идет не из человеческой воли, не из *Cogito* – все это по крайней мере сомнительно и не может быть введено в империю человека в качестве сопоставимого с *Cogito* авторитета.

Этот мощный этический комплекс суверенного человека, субъективный, интровертный в своей психологии, но объективный и экстравертный в своем мировоззренческом целом, в своей философии, не мог обойтись без практического обожествления знания, без «религии Разума», а метафизически и философски, и, тем более, прагматически, без создания иерархически упорядоченной модели общества, причем упорядоченной вокруг нового центра – институционализированной науки и образа ученого как высшего авторитета, гуру и жреца, занявшего место Церкви, либо, в более умеренных вариантах, ставшего вместе с Церковью, но Церковью «современной», «просвещенной».

То, что «человек этический» был только идеальной моделью, ничего не меняет в наших рассуждениях, ведь и новая социальная иерархия с центром в институте науки также была идеальной социальной моделью. «Человек этический» и новая модель общества обладали мощной притягательной силой как раз в силу своей идеальности. Это был ориентир и маяк для многих тысяч просвещенных людей, в целом для интеллектуальной элиты. Это был новый миф, политический миф или целая политическая мифология, одним из мифов которой был, например, политический миф Прудона.

В жизни этот идеал инициировал процессы формирования профессиональных и этических стандартов и языковых конвенций в самых разных научных дисциплинах, например, в историографии, этнографии, психологии, процессы формирования общностей и структурирования их вокруг научных школ, а также профессиональных сообществ. Общности потребителей интеллектуальной продукции становились стабильным, но взыскательным рынком для профессионалов, одновременно обеспечивая их независимость от власти имущих и обеспечивая благотворную конкурентную среду в самом профессиональном сообществе.

Если раньше основой для независимости ученых были автономные университеты, на самом деле весьма зависимые от королей, князей и Церкви, а сами представляющие собой духовные корпорации, бюрократически организованные и в силу своей зависимости и

своей бюрократической организации склонные к зажиму, а то и удушению свободной мысли, то с конца XVIII века можно говорить о формировании действительно автономных и рыночно ориентированных корпораций ученых, генерирующих собственные цели и превратившихся в самостоятельную властную силу.

Эта сравнительно недорогая для общества властная сила, по прежнему выполняющая и образовательную функцию (прежде всего в сфере высшего образования), но все больше берущая на себя эпистемологическую (научную, исследовательскую) и идеологическую функции, превратила ученых из зависимой, сравнительно малоуважаемой части общества, в коллективных носителей высших идеалов текучего общества.

Теперь властные элиты вынуждены были опираться на сообщества ученых как на авторитет, контролирующий интеллектуальное развитие будущих чиновников, предпринимателей, партийных и общественных функционеров, кадровый потенциал как интеллектуальных, так и властных элит. А распространение грамотности и расширение доступа к высшему образованию сделало университеты, получившие опору на интеллектуальных рынках, как бы государствами в государстве, пронизывающими своим влиянием все слои общества и обеспечивающими важнейшее, ключевое свойство, необходимое для функционирования текучего общества непрерывно развивающейся экономики и усложняющейся социальной, интеллектуальной и политической практики – свойство социальной мобильности, ротации талантливых, активных, честолюбивых людей из более обширных низших и средних слоев общества в высшие.

Институционализация науки стала фактом в равной мере серьезным как в развитых, так и в отстающих странах, вовлеченных в процессы интеллектуальной истории Просвещения, в демократических и автократических государствах: в Великобритании, Франции, России... В николаевской России университеты были едва ли не единственным устойчивым либеральным институтом, поэтому роль этого института, одновременно революционизирующая и стабилизовавшая российское общество, была даже выше, чем во Франции и в Англии. В Англии, кстати, до семидесятых годов XIX века ее знаменитые университеты, Оксфорд и Кембридж, оставались в основном неререформированными и несекуляризированными корпорациями. Только в 1871 году в Оксфордском и Кембриджском университетах отменили проверку вероисповедания при занятии академических постов (96).

А вот как описывает Дж. М. Тревельян оксфордские нравы в «золотое пятидесятилетие»: «Ленивый, слабовольный, безбрачный клерикализм профессоров XVIII века роднил их с монахами XV века; кстати сказать, и те и другие были одинаково полезны. Гиббон, который, как член палаты общин, был в 1752 году допущен в общество членов Модлин-колледжа в Оксфорде, так описывает их нравы: «Они не обременяли себя размышлениями, чтением или письмом. Их разговоры ограничивались кругом дел колледжа, политикой тори, личными историями и частными скандалами, живая невоздержанность юности оправдывала их скучные и тайные попойки»... Только в самом конце столетия началось движение за внутренние реформы, которое привело оба университета на путь самоусовершенствования. Его можно датировать в Тринити-колледже в Кембридже с кризиса 1787 года» (97).

Только в двадцатых годах XIX века английская государственная система образования вполне включилась в общий процесс секуляризации, уже более полувека развивавшийся частным порядком. Точное и техническое образование постепенно завоевывали свое «место под солнцем». «С 1823 года общества механиков, основанные в Шотландии доктором Биркбеком, были созданы по всей промышленной Англии. Новый мир не мог довольствоваться лишь классической ученостью, заботливо укрываемой от широких масс в тесной церковной корпорации Оксфорда и Кембриджа... Эти новые веяния, оказавшие влияние на образование и самообразование, привели также к основанию Лондонского университета (1827). Нонконформисты и сторонники светского образования из Оксфорда и Кембриджа объединились, чтобы основать в столице учебный

центр, не имеющий сектантского уклона, исключаящий из программы теологию и не требующий религиозной присяги для преподавателей и студентов. Этот новый университет имел склонность к современным учениям, включая и естественные науки» (98).

Уточним понятие «институционализации науки». Это не «университизация науки», которая произошла еще в XII-XIV веках. Появление университетов в качестве автономных корпораций стало одним из значимых интеллектуальных и институциональных сдвигов Высокого Средневековья, но в XVIII столетии происходило превращение университетов, свободных профессиональных сообществ ученых и интеллектуальных общностей, ориентированных на эти сообщества, в целостную систему, обладающую развитым самосознанием и собственными целями, которые начинали рассматриваться и как высшие цели общества. Теперь уже не ученое сообщество приспосабливалось к целям общества, олицетворяемым национальным государством, интернациональными Империей или Церковью, а общество приспосабливалось к целям ученых, к целям науки, к целям творческой и интеллектуальной свободы, несущей в себе «человека рационального».

Отсюда – ускоренное формирование профессиональных кодексов чести и конвенций, внутреннее перерождение структуры образования, ранее основанной на университетских корпорациях, подобное происходящему в это же время перерождению структуры экономической собственности, в процессе которого цеховая структура и структура торговых обществ замещались структурой акционерных обществ и товариществ с ограниченной ответственностью. Результатами этого перерождения университетов стали, во-первых, отчуждение студентов и части преподавателей университетов от административной системы управления университетами и, тем более, от их высоких покровителей; во-вторых, расширение и увеличение размеров университетов, формирование вокруг университетов широких интеллектуальных общностей, так или иначе влияющих на университетскую жизнь, обеспечивающих свободу выбора для многих преподавателей, их сравнительную независимость от университета (возможность стать «свободным художником», перейти на государственную службу, стать политиком, уйти в другой университет и т.д.); в-третьих, повышение статуса знания как такового, ведь преподаватели и студенты превратились в «чистых» производителей и потребителей, отношения между которыми теперь выстраивались по закону спроса и предложения: чем качественнее товар, тем выше статус преподавателя независимо от его возраста и места в структуре университетской корпорации.

Основой власти науки в текущем обществе XIX столетия стало прогрессирующее усиление идеологической роли науки. Секуляризация XVIII столетия не была простым следствием вытеснения знанием веры, так как собственно вера и знание мало пересекаются и вполне могут сосуществовать в параллельных интеллектуальных мирах. Конечно, переключение общественного внимания на великие открытия науки XVII-XVIII веков отвлекало внимание от религии, а история церковных преследований XVI-XVII столетий не могла не повлиять на авторитет науки в ущерб авторитету Церкви после того, как в ряде мировоззренчески важных вопросов была признана правота преследовавшихся ученых, а не церковных богословов и иерархов. Все это так, но на большей части XVIII столетия мировоззренческий авторитет Церкви, также существенно приспособившей свой эпистемологический базис к новому знанию, был основным, всеобщим и действенным, а секуляризация охватывала лишь очень узкие слои «диссидентов», как правило не имеющих положительной мировоззренческой программы и вынужденных довольствоваться выразившимся еще в двадцатых-тридцатых годах и потому поверхностным деизмом, абстрактным пантеизмом и ворчливым скептицизмом.

В сороковых годах XVIII столетия, правда, заявил о себе агрессивный материализм (Ламетри) и механицизм, но и он оставлял в душе мировоззренческий вакуум, так как, объясняя «загадку жизни» движением и расположением атомов, превращал саму жизнь в ничто. Зародившийся примерно в то же время позитивизм (пред-позитивизм) «просто»

выводил «загадку жизни» за пределы интеллектуальных интересов, что также не решало мировоззренческую проблему, но переключало внимание на «позитивные» вопросы. И в этом смысле рождающийся немецкий идеализм также выполнял «позитивную» программу. Он переключил внимание мыслящих людей с метафизических и религиозных вопросов на вопросы практические: практической морали, практического мировоззрения, практики научной, политической, социальной, экономической деятельности, благо, что перед людьми уже во второй половине XVIII столетия открылись небывалые прежде возможности для такой деятельности. Идеализм увидел полноту мира в полноте практической этики (Кант), в полноте осуществляющейся в истории Абсолютной идеи (Гегель), в полноте субъективной и деятельностной свободы (Фихте). Позитивизм же, отказав любой метафизике в доверии, пообещал в будущем замену ей в виде мета-науки.

В центре просветительского идеала были великое обещание и надежда, укреплявшая борьбу. Но источником этого обещания и этой надежды должен был стать некий высокий авторитет, и таким высоким авторитетом стала наука, идеологическая власть которой в конце XVIII века была уже сопоставима с идеологической властью Церкви. «Религия» науки – позитивизм оказалась в комплиментарных отношениях с новой «религией» человека – идеализмом и они, совместными усилиями, обрушили обветшавшее здание старой аристотелевско-томистской метафизики, в котором уютно чувствовало себя западное христианство уже в течение пятиста лет.

Таким образом, вера в научный прогресс стала в центр всех верований интеллектуальных элит, а старая христианская вера «ушла в оппозицию».

Правда, век позитивизма оказался недолог, а век идеализма был еще короче. Идеал позитивизма рухнул в восьмидесятых-девяностых годах XIX века, а идеализм как идеал – в сороковых. Другой вопрос, что это крушение идеала было лишь первым крушением, крушением собственно только лишь абсолютного идеала, и в последующем идеалы идеализма и позитивизма, уже помельче, но поконкретней, восстановились в неокантианстве, неогегельянстве, неофихтеанстве, неолейбницианстве, в неопозитивизме, в структурализме и т.д. Но это крушение идеализма и позитивизма вновь, теперь уже на широкой элитной основе, обратило сознание к религиозным ценностям и частично восстановило в глазах интеллектуалов и властвующих их авторитет, создало новую религиозную философию в семидесятых-девяностых годах XIX века.

Секуляризация второй половины XVIII – первой половины XIX столетий оказалась лишь исторически значимым эпизодом, оборотной стороны самовыражения эпохи Просвещения в новых идеях, мировоззренческих и антропологических, в науке и философии, в научном и философском сознании, приобретших в это время суверенность, достигших полного развития и зрелости. И «век секуляризации» совпал с веком идеологического господства науки как таковой.

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ НАУКИ

Наука приобрела во второй половине XVIII столетия собственную идеологию, хорошо увязанную со всем комплексом мировоззренческих (в том числе метафизических) и антропологических (в том числе и философских) проблем. Материализм здесь выполнял роль подручного, от которого можно было при случае отмежеваться и, тем самым, укрепить адептов просветительской идеологии в «объективности» и «справедливости» этой идеологии, и даже в ее «тонкости». Душевное помрачение и сужение вполне компенсировалось духовной свежестью и надеждой, практическим настроением и волевой активностью. Человек стал беднее, но его жизнь стала богаче, а впереди маячил идеал, идеал счастливого человечества на благоустроенной земле. Земля быстро благоустраивалась и этот процесс, а не процесс мысли или ритуала, служил убедительным доказательством правильности сделанного выбора.

От науки ждали все новых и новых открытий и она их давала, правда, с технической стороной прогресса и с познанием природы дело обстояло много лучше, чем с миром

человека и его общества. Но и здесь рост знаний был очевидным, а будущее обещало много больше.

Институционализирующая наука, получившая власть, подобно папе римскому, не снизу, а сверху, от великой идеи и великого идеала эпохи, получила, как и римский папа, власть идеала, верховную репрезентативную власть в динамичном, развивающемся обществе и взяла на себя роль основного идеологического стабилизатора социально-политических процессов.

Каким образом она осуществляла эту роль?

Идеологическую функцию науки следует раздвоить на стабилизирующую и революционизирующую или, во-первых, управляющую потоком перемен и, во-вторых, питающую перемены, подталкивающую их идеологическими импульсами или, что еще точнее, разбрасывающую идеологические семена, вскоре прорастающие социально-экономическими и политическими переменами.

Стабилизирующую функцию можно подразделить на три: нормализующую, то есть приводящую культуру в соответствие с жизнью, семиотическое пространство культуры в соответствие с социально-политическим опытом, психическими и интеллектуальными возможностями и реальностями; системную, то есть приводящую культуру к целостности и соответствию с ее, культуры, системными принципами; объяснительную, то есть приводящую людей к способности понять и объяснить изменения в соответствии с законами разума, способствующую тому, чтобы человек мог рассматриваться как микрокосм макрокосма культуры и истории, ее носитель и поле ее развертывания в ментальной и интеллектуальной сферах – что особенно важно, когда социально-политические процессы идут медленно или блокируются.

Эпоха Просвещения реализовывала во всей толще культуры и социума идеи, явленные эпохой Возрождения и превратившиеся эпохой Барокко в интеллектуальную действующую силу. Одновременно эта эпоха примиряла с традиционной культурой, «нормализовала» интеллектуальные достижения эпох Возрождения и Барокко и, собственно, была эпохой семиозиса новой культуры, нового языка культуры. Психологические содержания культуры, рожденной Новым временем, становились психо-семиотическими, «овнешвленными», «выраженными», «отлитыми» в знаковые структуры и объективные социально-экономические и политические отношения. Иначе говоря, психогенез Возрождения и интеллектуальный генезис Барокко в эпоху Просвещения дополнились семиогенезом (культурогенезом) и социогенезом.

В эпоху Просвещения на первый план вышли две идеологические функции из четырех (революционизирующей, нормализующей, системной, объяснительной), а именно, революционизирующая и объяснительная, так как системная функция была в целом отработана в эпоху Барокко и реализована в самом начале эпохи Просвещения, а нормализующая еще не стала актуальной, как она станет актуальной в следующей за ней эпохе Модернизма.

Наука уже во второй половине XVIII столетия стала основной революционной силой, порождающей непрерывный с того времени технический, технологический и социальный прогресс. Здесь инициатива принадлежала естествознанию, эмпиризму и естественнонаучной методологии в общественных и даже гуманитарных науках, то есть тому, что позже получило общее имя позитивизма.

Естествознание порождало множество проблем, но затем вполне успешно решало их, правда порождая новые. А социально-политические эксперименты, начатые Американской и Французской революциями, продолжались уже непрерывной чередой и быстро меняли социальные и политические структуры не только в Европе и в США, но и в России, Латинской Америке и даже в далекой Японии и далекой от культурных традиций Запада Османской империи. Растущие с середины XVIII века колониальные империи великих европейских держав также способствовали, хоть и насильственно, неорганично, распространению перемен в Индии, Африке, Индокитае, Китае, Корее и т.д.

ИЗМЕНЕНИЕ ОБЩЕНАУЧНОЙ ПАРАДИГМЫ И НАЧАЛО НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Период 1740-1790 гг., то есть несколько расширенная первая четверть эпохи Просвещения, включающая в себя непосредственное «преддверие» и «последверие», стал началом научной революции, для которой характерны состояние самоподдерживающегося процесса, фундаментальный метафизический сдвиг и яркие примеры конкретных переворотов в важнейших сферах науки.

Именно в этот период наука «механического разума», успешно работающая с видимыми или механически структурированными объектами и теориями, приобрела способность к эффективной работе с квази-духовными, немеханическими моделями-«полями», «волнами», количественно-качественными переходами и скачками. Конечно, механическая мета-модель при этом оставалась основной, общереференциальной, но рациональная, научная мысль научилась уже оперировать и с «иррациональными» содержаниями и гипотезами.

Мы уже приводили пример как тяжело проходило признание ньютоновского истолкования тяготения «как внутреннего стремления к взаимодействию между каждой парой частиц материи» из-за его схоластических и анти-механических импликаций и только «к середине XVIII века такое истолкование было распространено почти повсеместно, а результатом явилось подлинное возрождение схоластической концепции».

Произошла смена естественнонаучной, в основе своей мета-физической парадигмы: от ортодоксального позитивистского корпускуляризма XVII – первых десятилетий XVIII века с «протяженностью», «формой», «местом» и «движением» корпускул – к обогащенному материалистическим субстанционализмом позитивизму второй половины XVIII-XIX веков с внутренне присущими корпускулам-вещам «силами притяжения» и «отталкивания» (99).

Эта смена, а, точнее, обогащение парадигмы, в центре которой находится смена гештальта, оказала немедленное воздействие на научную мысль, приведя к эпохальным открытиям уже в первые десятилетия эпохи Просвещения в области далеких от механики наук и дисциплин в самой физике. Именно в это время появилась наука об электричестве и современная химия, а несколько позже произошли перевороты в некоторых областях физики, в которых ранее господствовала механическая парадигма. Так, в начале XIX века на смену корпускулярной оптике пришла волновая. И, что интересно, даже в астрономии, имеющей дело с крупными «корпускулами» звезд и планет, начали открывать, предварительно вычисляя, невидимые объекты. Так, в 1781 году была открыта планета Уран, а затем были вычислены и открыты десятки астероидов.

Кун пишет: «Те ученые, которые писали об электричестве в течение первых четырех десятилетий XVIII века, располагали значительно большей информацией об электрических явлениях, чем их предшественники в XVI-XVII веках. В течение полувека после 1740 года к спискам этих явлений было добавлено лишь немного данных. Тем не менее в ряде важных моментов работы Кавендиша, Кулона, Вольты по электричеству в последней трети XVIII века выглядят более ушедшими вперед по сравнению с подобными работами Грея, Дюфе и даже Франклина, чем работы этих первооткрывателей в области электричества начала XVIII века по сравнению с подобными исследованиями в XVI веке. Где-то между 1740 и 1780 годами исследователи электрических явлений впервые оказались в состоянии принять основания своей области без доказательств» (100).

Это научное чудо имело свои метафизические (мета-физические) основания в смене мета-гештальта, о которой мы говорили выше. Только «к 40-м годам XVIII века исследователи электрических явлений могли говорить о притягивающем «свойстве» электрического флюида, не вызывая насмешек, которых удостоился мольтеровский доктор столетие назад. И постепенно электрические явления все больше обнаруживали закономерности, отличные от тех, которые в них видели исследователи, рассматривающие их как эффекты механического испарения (effluvium), которое могло осуществляться только посредством контакта. В частности, когда электрическое действие на расстоянии

сделалось предметом непосредственного изучения, то феномен, который сейчас мы характеризуем как электризацию через индукцию, смог быть признан в качестве одного из следствий. Ранее, когда явление рассматривалось в общем виде, оно приписывалось непосредственному воздействию «электрических» атмосфер или утечке, неминуемой в любой электрической лаборатории. Новый взгляд на индукционное воздействие являлся в свою очередь ключом к анализу Франклином эффекта лейденской банки и, таким образом, к возникновению новой ньютоновской парадигмы для электричества».

Кун описывает подобные превращения узко механистической парадигмы в новую, «субстанционалистическую» на примерах открытий в химии, произведенных Лавуазье и Дальтоном, и открытий в области электромагнитных явлений, совершенных Максвеллом, который методологически отбросил понятие эфира как механической среды для распространения электромагнитных волн, хотя мировоззренчески оставался убежденным сторонником эфира. Но, поскольку эфир так и не был обнаружен, а безэфирная теория хорошо объясняла данные экспериментов, то постепенно «попытки выявить эфирную среду были преданы забвению», что в конце концов привело к появлению теории относительности (101).

Другой пример: «К 70-м годам XVIII века целый комплекс факторов создал кризис в химии, но не все историки согласны друг с другом относительно его природы и относительно важности тех или иных факторов в его возникновении. Однако два фактора обычно считаются наиболее значительными: возникновение химии газов и постановка вопроса о весовых соотношениях. История химии газов начинается в XVII веке с создания воздушного насоса и его применения в химическом эксперименте. В течение следующего столетия, применяя насос и ряд других пневматических устройств, химики вскоре приходят к выводу, что воздух, вероятно, является активным ингредиентом в химических реакциях. Но за редкими исключениями – такими сомнительными, что их можно было бы не упоминать вообще, – химики продолжают верить, что воздух – только вид газа. До 1756 года, когда Джозеф Блэк показал, что «тяжелый воздух» (CO_2) может быть путем четкой процедуры выделен из обычного воздуха, считалось, что две пробы газа могут различаться только благодаря различному содержанию загрязняющих примесей».

Что-то навязывало мысли представление о воздухе как о некоем простом газе либо простом газе, смешанном с другими простыми газами – загрязняющими примесями. Флогистон тоже был чем-то вроде примеси, состоящей из атомов тепла. Еще одной проблемой была проблема увеличения веса при прокаливании металлов. Раньше этот эффект находил легкое и не проблемное «объяснение» – «если химические реакции могли изменять объем, цвет и плотность ингредиентов, то почему, спрашивается, они не могут точно также изменять и вес?» Но «постепенное внедрение теории тяготения Ньютона привело химиков к мнению, что увеличение в весе должно означать увеличение количества материи». «Подобно проблемам пневматической химии, проблемы изменения веса все больше и больше затрудняли понимание того, что собственно представляет собой теория флогистона» (102).

Здесь ученые встретились с еще более фундаментальной метафизической импликацией, чем механистическая парадигма XVII-XVIII веков. Представление о воздухе как простой субстанции коренилось, кстати, не в корпускулярной парадигме XVII века, а в древней метафизической парадигме о четырех (пяти) первоэлементах, в которой воздух занимал место наряду со светом (огнем – идея флогистона не отсюда ли?), землей и водой. Перейти через эту метафизическую «заветную черту» было очень непросто. Первооткрыватель кислорода богослов Джозеф Пристли этого сделать не смог, а Лавуазье лишь в 1777 году «пришел к выводу, что это был газ особой разновидности, один из основных компонентов, составляющих атмосферу. Сам Пристли с таким выводом никогда не смог бы согласиться» (103). Лавуазье же потребовалось три года, чтобы отважиться сделать вывод о сложном составе воздуха, о его субстанциональной гетерогенности.

КРИЗИС ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ФУНКЦИЙ НАУКИ

Правящие и властвующие постепенно привыкали видеть в науке источник ответов на основные практические вопросы и приучались задавать ей вопросы во всех сколь-нибудь значимых случаях. Научное понятие оттеснило собой ранее авторитетные интеллектуальную интуицию, метафизическое созерцание и даже религиозное чувство. Мышление теперь выстраивало индуктивные пирамиды и гипотетические конструкции, постепенно разучась усматривать сущности и видеть частное в общем, поэтически и метафорически преобразовывать свои объекты. Те мыслители, которые продолжали «медитировать», уже не пользовались общественным признанием и даже идеалисты восьмидесятых годов XVIII – двадцатых годов XIX столетий в нигилистических пятидесятых годах были объявлены бессодержательными и пустыми, а их теории – совершенно бесполезными для науки и жизни.

Система мышления и система образования с пятидесятых годов XIX столетия постепенно становились столь же позитивистскими, как и само мышление авторитетных ученых. Классическое образование также было объявлено устаревшим: на место языков, поэзии, философии заступили физика, химия, преобразованная дарвинизмом биология, преобразованная позитивистами психология и другие науки, входящие или непосредственно примыкающие к естественнонаучному блоку и его позитивистскому методу, в том числе и наука историческая.

Копосов пишет: «Сегодня тематизация мира в общих понятиях, в терминах предметов наук стала для нас привычной данностью. Напротив, в XIX в. такая тематизация мира была еще завоеванием, которое предстояло совершить. Сегодняшние исследователи обращают внимание на почти маниакальную тягу мыслителей XIX в. к классификации наук, иными словами, к систематизации мира как предмета науки, к созданию целостной картины соотнесенных между собой форм бытия. Открытие законов вписывалось в это гигантское движение систематизации, названия, выведения из хаоса вещей, освобождения от власти старых слов, осознания его в абстрактных понятиях нового типа. Открытие законов было тогда гораздо более широким открытием регулярностей мира, в которых классификационные задачи и задачи причинно-следственного объяснения не могли быть разведены между собой. Еще точнее – открытие регулярностей с особой легкостью подменяло открытие законов» (106).

Таким образом, объяснительная функция науки оказалась способной занять уже в первой половине XIX столетия центральное место не только в самой науке, но и перестроить в соответствии со своими принципами всю систему образования, а также систему мышления интеллектуальных и властных элит Запада и, в значительной мере, России и Османской империи.

Образованный человек второй половины XIX столетия действительно стал микрокосмом сформировавшейся во второй половине XVIII – первой половине XIX столетий культуры, основанной на рыночно-капиталистических отношениях, широком избирательном праве и идеологической партийной борьбе. Атомизированное общество постепенно вырастило в себе атомо-подобного индивида, что породило в живых людях реакцию «человека естественного», бунт против «человека рационального» и определило проблематику истории следующей эпохи.

Мощный голос Ницше, его поэтический гений и философская глубина открыли новую эпоху, в которой нормализация созданной в предшествующие столетия и завершенной в XIX веке культуры, культуры Нового времени, ее приспособление и примирение с «человеком естественным» (как Антропосом), ее примирение с жизнью стали во главу угла, в центр общественной и интеллектуальной активности.

Авторитет науки в XIX столетии основывался на выполнении ею двух основных миссий: «революционизирующей», – обеспечивающей постановку и решение проблем динамичного, текучего, развивающегося общества (стабильность в движении) и «объяснительной», – приспособляющей мышление человека и систему образования

общества к этим переменам и текучим состояниям, временным срезам культуры, но более всего – к «архетипам» «человека этического» с его созвездием, состоящим из одной теоретической и двух поведенческих моделей.

Поэтому динамика социально-экономических и политических перемен XIX века, неудержимый экономический, социальный и политический прогресс сопровождались антропологическим регрессом, упрощением, функционализацией, примитивизацией живого человека, точнее, его личности, его духовных содержаний, все более отделявшихся от инстинктивной и архетипической инфраструктуры, вытесненной в сферу бессознательного и вызывающих оттуда, из подполья (и с чердака), душевные смуты, пессимистические настроения, врывающиеся в сферу духа неожиданным безумием, депрессией, яростью и манией, неудержимой тягой ко всему запретному, позорному, бесчестному. Чувство этического тупика просветительской парадигмы было осознано еще в сороковые-пятидесятые годы XIX столетия, а в семидесятые годы XIX и – в первом десятилетии XX столетий были найдены новые решения и были созданы новые интеллектуальные сферы и теории, соответствующие «реабилитационным» задачам новой эпохи.

Появились психоанализ, «философия жизни», феноменология, адекватная «философия истории», основанная на «понимающих», а не на «объяснительных» методах. Религиозная философия, частично отыграв свои позиции, вновь стала в центр мирозерцательной и жизнечувствующей рефлексии. Этнография дала такое обилие новых фактов или расширение понимания старых фактов, что это уже в конце XIX – начале XX веков привело к действительной переоценке ценностей, переоценке так называемого «первобытного человека» (его дооценке и, соответственно, «уценке» так называемого «культурного человека»), переоценке значения коллективных форм сознательного и бессознательного, интуиции, души, подсознания, самости, истории и культуры.

Хорошо обустроенный, освещенный и ухоженный сад рационального духа, в XVIII-XIX столетиях постепенно теряющий своих живых обитателей, в конце XIX века расширился в темные области по-прежнему дикой природы. Мир и человек вновь стали опасными, диковатыми, темными, но в этом мире вновь хотелось жить. Да и одичавший сад духа уже не вымирал, он вновь становился частью природы, правда, по-прежнему хорошо огороженной.

ДЕСАКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

САКРАЛЬНОСТЬ ВЛАСТИ ИЛИ СВЯЩЕННОСТЬ НАРОДА – НОСИТЕЛЯ ВЛАСТИ?

До Французской революции европейский мир представлял собой прежде всего прихотливую мозаику отношений царствующих домов, возвышающейся над подобной ей, но более плотной тканью отношений аристократических родов. Эта аристократическая в основе своей политическая метасистема частично уравнивалась демократической и бюрократической системой Католической церкви и чиновным миром национальных бюрократий.

Так в чем же была политическая сила идей Просвещения и каким образом эти идеи смогли заменить старинный монархический, аристократический, дворянский и церковный легитимизм комплексом новых, либерально-демократических идей, так что после неоднозначного опыта Французской революции эти идеи уже не могли быть забыты и определяли собой динамику политических перемен; - ту самую стабильную текучесть общества, характерную для эпохи Просвещения?

Что такое либерализм в чистом виде? Это идея свободы и социальные модели «свободного поведения» в рамках: свободы слова и печати; свободы политического выбора в системе выборности и разделения властей; свободы ассоциаций, включая профессиональные; свободы партий; свободы предпринимательства и т.д. Практически

каждая из этих свобод предполагает, во-первых, особую выучку, готовность человека воспользоваться этой свободой, некую личностную структуру, рационализированную, понятийно определенную; во-вторых, наличие системы социальных отношений, гарантирующих реализацию этих свобод и непосредственно реализующих эти свободы, наличие своеобразных языков этих систем, понятных всем участникам специфических социальных отношений, через которые эти свободы реализуются.

Это означает, что в системе либерализма взаимодействуют психоструктура, – идеальные модели поведения, ценностные и смысловые личностные структуры; семиоструктура или, что то же самое, структуры культуры, – язык, некие «священные тексты» и «священные слова» с символическим и мифологическим содержанием, а также слова-термины, сведенные в «словарь», стереотипы поведения, ценностей и смыслов, имеющих силу привычки и общепонятности; структура социальных отношений, – непосредственно отношения, персонифицированные, материализованные, имеющие наличность функционирования и бытия. По К. Шмитту, «свобода слова, свобода печати, свобода собраний, свобода дискуссий... не только полезны и целесообразны, но являются подлинно жизненными вопросами либерализма» (108).

Английское развитие XVI-XVIII веков в силу независимости, благоприятных островных условий и полинациональности оказалось практически непрерывным процессом взаиморазвития всех трех уровней (психического, культурного, социального) либерализма на основе замечательного, развившегося в это время «чисто английского» качества – английской способности находить стратегический компромисс, точку равновесия, но не как «точку покоя», обеспечивающую статус-кво, а как «точку прогресса», в общей выгоде, здравом смысле, прагматическом компромиссе. Даже Английская революция стала, при всем ее фанатизме и ее «перегибах», прагматически английским «общим делом», в котором при всем разгуле страстей, редко доходило до борьбы на уничтожение, бескомпромиссной борьбы за материализацию идей любой ценой или борьбы за собственную неограниченную власть. Сравните Кромвеля, отказавшегося от реально доступной ему королевской власти и его современника Валленштейна, движимого прежде всего властолюбием. Конечно, это «частные случаи», но одновременно и поведенческие символы национального характера.

«Начиная с XVI в. во всех областях духовной жизни человечества господствуют все возможные виды балансов... торговый баланс в национальной экономике, европейское равновесие во внешней политике, космическое равновесие притяжения и отталкивания, равновесие страстей у Мальбранша и Шефтсбери, наконец, равновесие питания у Й.Й. Мозера. О центральном значении этого представления для теории государства можно сразу же заключить по нескольким именам: Харрингтон, Локк, Болингброк, Монтескье, Мабли, де Лольм, Федералист и французское Национальное собрание 1789 г.». В политической практике же «первые теории разделения и уравнивания властей безусловно стали результатом опыта концентрации власти в Долгом парламенте 1640 г.». С середины XVIII столетия и вплоть до сороковых годов XIX-го конституция понималась как прежде всего и, даже можно сказать, исключительно, как разделение властей и, соответственно как механика баланса между разделенными властями (109). Другой вопрос в том, что, по Дж. М. Тревельяну, писавшему об английских «общественных школах» 30-х годов XIX века, «они были одним из великих учреждений, бессознательно развиваемых английским инстинктом и английским характером, и успешное подражание им за границей было даже менее возможно, чем подражание парламенту» (110).

И, действительно, в немецком либерализме первой половины XIX века мы видим свой национальный вариант либерализма и конституционного равновесия, отличный от английского. «В немецком либерализме первой половины XIX в. эти идеи уже соединяются с историческим мышлением. Теория равновесия с ее опосредующей гибкостью смогла все-таки включить в свою систему также и историческое мышление. Большой интерес представляет то, как в немецком либерализме XIX в. механическое

представление о равновесии своеобразно развивается в учение об органическом опосредовании и поэтому всегда может допустить значимость превосходящей все остальное, репрезентирующей единство государства личности государя» (111).

В результате уже в конце XVII столетия в Англии оказалось возможным воочию увидеть первый пробный результат либерализма в сочетании психоструктуры «человека политического» и «человека экономического», семиоструктуры в теориях и идеях, озвученных и разработанных Гоббсом, Локком, Харрингтоном и т.д., в самих институтах парламентаризма, судопроизводства, монархии и Церкви, востребовавших ответственного, гордого и рассудительного человека, либо пуританина либо, напротив, гедониста, человека, который осознавал себя более высокой ценностной и моральной инстанцией, чем любой из общественных институтов, обеспечивающих его свободу быть ответственным, гордым и рассудительным, его свободу выбирать служение Богу или собственным прихотям. Гедонистическая ориентация может мешать, но может и не мешать джентльмену быть ответственным, гордым и разумным. Если джентльмен умеет находить внутренний компромисс между своими прихотями и общественным служением, то все в порядке. Если нет – то он, хоть и англичанин, но не джентльмен, он просто «не состоялся», как, например, «не состоялся» Яков II.

На материке было значительно труднее выработать соответствующий национальный навык, абсолютный слух глобального компромисса. XVII век был здесь самым жестоким веком Нового времени. Если в Англии внутренние смуты сконцентрировались лишь на сравнительно узком отрезке времени и были «своими», а потому «поучительными», то в континентальной Европе, за редкими исключениями, европейские лавины сметали зарождающиеся островки стабильности раньше, чем те могли создать устойчивую и плодоносящую традицию. Зато на континенте вырастал не компромиссный, прагматический и холодновато-самоуверенный опыт английского джентльменства, уравниваемый шекспировским титаническим размахом, впрочем, уже отчужденным от английского характера и «театрализованным» в прямом и переносном смысле, а опыт страдательный, трагический и эпический, поистине общеевропейский опыт, – общеевропейские мучительные роды «человека рационального», поднявшегося высоким идеалом над грешной землей.

Если в Англии XVII – начала XVIII столетий либерализм развивался во взаимодействии всех трех уровней: психического, семиотического и социально-политического, то в Европе социально-политическая инфраструктура оставалась преимущественно средневековой, так как нарождавшаяся новая неизменно разрушалась в борениях века; психический уровень достиг нуминозности чистого, но трагически, как в творчестве Рембрандта и Ла Тура, а затем и иронически отчужденного идеала; семиотический в его центре также возвысился над жизнью в философиях и иных творениях духа – в Декарте, Спинозе, Лейбнице, в Рембрандте, Паскале и Бахе. Но в целом семиосфера оставалась вполне средневековой и в начале XVIII века.

И только после последней «тотальной войны» «долгого Средневековья» – войны за испанское наследство в первом десятилетии XVIII века, произошло как то сразу одно крайне важное явление: «вдруг» королевская власть потеряла свой священный характер, словно бы небеса закрылись и Божья десница уже не поддерживала корону на голове королей и даже папская тиара оказалась лишь в исторической связи с репрезентацией великого поручения Христа своему апостолу Петру. Папство стало репрезентацией не Бога и не Богочеловека, а человекобога, великой христианской традиции, всего лишь исторической традиции, а не трансцендентного мира вечности. Вот – еще один из импульсов высвобождения исторического сознания из сознания мифического.

Что же произошло? Произошло фундаментально закономерное. В 1715-1740 гг. идеал «человека рационального» стал моделью, личностной моделью, некоей понятийной паутиной в душе образованного элитного европейца и мысль этого европейца получила ускорение на магистралях этой рациональной модели. Бог перестал быть легко доступным

чувству, стал прежде всего абстракцией, мнимостью, этическим абсолютом, по крайней мере его доступность перестала быть обыденным делом для интеллектуальной элиты и вера перестала быть языком универсальных смыслов, средством общения между «элитными людьми», став личным делом каждого мыслящего человека. Вера, религия ослабили свою семиотическую функцию, чему начало положено было еще в предреформационный XV век и далее было закреплено в протестантизме, но сначала как некий сопутствующий и малозначимый фактор, который постепенно усиливался в XVI-XVII веках и, наконец, институционализировался в семиотике деизма в XVIII веке.

Власть, которая от Бога – это непосредственно созерцаемое и основное свойство власти, которая заставляла людей видеть своего короля словно в ореоле, но не в силу только обаяния власти и страха перед властью (чисто психических и по сути «низких» феноменов), а в силу прежде всего актуализированных всей системой культуры священных свойств власти и ее носителей.

И ныне авторитет власти держится на далеко не очевидных материализованных факторах легитимности, а, именно, на избрании большинством голосов, конституционности, идеологической миссии, в которые мы также скорее «верим», чем о них «знаем», но готовы подчиняться такой власти даже если весьма сомневаемся в ее реализованной легитимности и не согласны с проводимой ею политикой, поскольку свое сомнение еще не можем считать достаточным основанием для отказа ей, власти, в доверии. Так и человек XVII-XVIII столетий, уже вполне усомнившейся в священности власти короля, еще уважал ту традицию, которую несла в себе королевская власть.

Но факт сомнения в священности оказался более существенным, чем, казалось бы, аналогичный ему факт сомнения наших современников в демократичности выборов, ведь он приводит к превращению высшего авторитета – невидимого Бога – в мнимость, в абстракцию, в ничто. Народ же в принципе «видим» как «люди», хотя народ как единое, как воля, как носитель власти, как государство является только абстракцией и конструктом, если в нем, в народе не видеть реальную личность, то есть того же Бога.

Мы пришли к важнейшему выводу, – о том, что в начале XVIII столетия свойство священности потеряла не просто власть, его потерял народ, священный носитель власти. Народ, во-первых, ранее состоял из людей, открытых трансцендентному, вечному, устремленных не только к целям ближайших десятилетий своей жизни, но и, и прежде всего, на предуготовление к Страшному суду и Царству небесному (в нашей «натурализованной» системе – на цели родовые, а не только персональные), а теперь земные цели и ценности заслонили собой цели небесные, причем, не просто в жизненной суе, но и «в идеале»; во-вторых, народ обладавший собственным личностным, а не квазиличностным, механическим или органическим, бытием, теперь стал просто частью человечества, группой людей живущих, объединенных органическими и механическими отношениями.

Такая перемена в отношении к власти настоятельно востребовала развития рационалистических идей и теорий, появившихся еще в XV-XVII веках и, прежде всего, развития их «приложений» для организации на принципах либерализма политической, экономической и социальной жизни. Начался бурный рост теорий естественного права, политэкономических и государственных теорий, и освоение теоретической мыслью накопленного опыта реальных общественных отношений. Скепсис стал орудием «умственного пролетариата», нацеленным и на старые легитимистские «предрассудки», то есть на мощный фундамент традиций, потерявших сакральность, но остающихся привычным, дедовским, работающим, понятным, по-прежнему системно и семиотически связанным, цельным и потому «как будто» по-прежнему могущественным.

Но мы, как «бывшие советские люди», хорошо понимаем, что власть без идеи и подчинение по привычке и из страха не имеет действительной силы. Шмитт понимал это тоже: «Ни одна политическая система не может пережить хотя бы одно поколение при

помощи голой техники утверждения власти. Политическое предполагает идею, ибо нет политики без авторитета и нет авторитета без этоса убеждения» (112).

Идеальная сфера была уступлена рационалистическим воззрениям на власть и эти воззрения уже в сороковых-семидесятих годах XVIII столетия создали собственную идеальную культуру. В начале эпохи Просвещения произошел семиозис новой политической и экономической культуры, основанной на либерализме, моделях «человека политического» и «человека экономического», высшая цель которых – цветение жизни людей и обогащение народов, развитие богатой политической и экономической культуры, превращение человека в источник идей, в носителя многочисленных ролевых моделей поведения и производителя материального богатства, благоустраивающего и насыщающего жизнь материальными ценностями и соответствующими им символами. Но, подчеркнем, что это далось ценой «затворения небесных окон», тотальной секуляризации XVIII века, ценой вытеснения религиозного сознания естественнонаучной мета-физикой.

«Да здравствует король без дорожной повинности!», «Да здравствует король без поборов!», «Да здравствует король без соляного налога!» – таковы были лозунги восставших в XVII веке, когда люди считали короля справедливым судьей и хранителем древних обычаев и обращали свой гнев на тех, кто нарушал исконные привилегии и права государя, – на дурных советников, обманывавших и сбивавших с толку короля и обкрадывающих казну. Столетьем позже в Париже, где янсенисты уже во весь голос клеймят пороки и нечестие короля, мотив этот исчезает».

Освобождение от влияния Церкви и десакрализация монархии – это части длительного процесса перехода «от *религиозного* устройства общества к его устройству на принципах политической или экономической *этики*», пишет Мишель де Серто. Действительно, главная перемена, происшедшая в XVI-XVIII веках, – замена религии как организующего принципа и системы координат французского общества политикой – приоритетом государственных интересов и абсолютизма».

Религиозные институты и обряды подчиняются политическими институтами абсолютизма, но отделение и отчуждение от религиозных обрядов теперь сопровождается отделением и отчуждением от монархии, то есть процесс секуляризации усиливается и расширяется. Наконец, «отдаление и отчуждение, возникшее во второй половине XVIII столетия, окажутся тогда признаком того, что обряды, полностью изжив себя, утратили свое значение для этики, которая обрела независимость и подчиняется единственно соображениям общественной пользы или велениям совести» (113).

Р. Шартье приходит к следующему общему выводу: «Новая политическая культура, рождающаяся после 1750 года, – прямая наследница этих перемен: с ней на смену диктату власти, принимающей решения втайне и требовавшей беспрекословного подчинения, приходит публичное высказывание частных мнений и желание обсуждать без помех все существующие установления. Так создается публика, обладающая большей властью, чем сам государь, и заставляющая его считаться с ее мнением, которое становится общественным мнением» (114).

XIX век получил в наследство от XVIII-го мощную систему либерального идеала, создавшего собственную культуру, а также положительный опыт английского либерализма и американского либерального демократизма и отрицательный в целом (но не в частном) опыт Французской революции и Наполеоновской империи. Но, если опыт английский и американский оставался национально специфичным, более специфичным, чем универсальным, то французский, распространенный Революцией и Наполеоном на всю Европу, универсальным опытом истории, был школой, великим естественным экспериментом, результаты которого в XIX столетии составили основу и стали отправной точкой для реформаторских практик самых разных правительств, включая и самобытное английское, уже с тридцатых годов XIX века, после «естественной реакции» на

разрушительные явления, сопутствующие великому историческому эксперименту 1789-1815 гг.

Видимо, читатель еще не считает себя убежденным в универсальной священности власти до начала XVIII века. Мы говорим о священности королевской власти, а как же власть республиканская, в итальянских республиках XIII-XVI столетий, в Нидерландской республике XVI-XVII столетий, в республике Кромвеля? Священны ли республики XIII-XVII веков или, может быть, либеральны? Безусловно священны. Вспомним, что сам народ является священным носителем власти, личностной субстанцией. Но в чем психически проявлялась эта священность республики? Если с личностью и персоной монарха, кажется, можно совместить репрезентацию священного, то кто репрезентировал священное в республиканской системе правления? Видимо, сам Бог напрямую, вне персонификации в обожествляемой персоне монарха. Он просто поручил вести дела так, как они ведутся с некоторых начальных времен.

Иначе говоря, обожествление монарха в средневековой Европе и в Европе раннего Нового времени было скорее национальным уклоном, своего рода узурпацией божественной власти, тем более, что это «обожествление» и тогда воспринималось в интеллектуальных и властных элитах как темное суеверие, поднимающееся из народных низов и глубин дохристианских веков, а мы бы уточнили – из национально-общинной телеологии власти. Даже русский Иван Грозный весьма правильно рассуждал о всего лишь богоданности своей исключительной власти и только в угаре безумного террора отождествил себя с Богом Гнева, а вслед за этим каялся и самоуничижался.

ОСВЯЩЕННАЯ МИФОМ ИЛИ РЕЛИГИЕЙ?

Более существенным является вопрос не о республике и монархии в их отношении к священному, а вопрос о том, является ли сакральность власти феноменом религиозного или мифологического сознания, то есть исходит ли она из созерцания, чувствования верховной-личности-в-вечном или из созерцания, ощущения перво-событий мифа, абсолютного бытия мифа? В первом случае сознание концентрируется на некой статике созерцания божественного, во втором – на динамике ритуала, на действии, на событии мифа.

Вот здесь наверно и ответ: религия, вера только лишь санкционируют власть, совершая некое формальное действие возведения ее к абсолютному и вневременному; миф же, обращаясь к началу времен, инициирует власть в ее жизни, в ее действовании, ее конкретике, ее персоналиях и институтах как власть здесь, на земле, в земном существовании, как власть, соответствующая начальной модели, как власть над текущим бытием, можно сказать – и над историей.

Иначе говоря, власть вырастает из мифологического сознания и потому принципиально политеистична. Она порождает авторитеты бытующие, авторитеты-в-жизни, тех же королей, те же республиканские учреждения, те же политические мифы. Религиозное сознание же легитимизирует власть религиозным освящением и одновременно ограничивает ее авторитет отнесением к высшему авторитету Бога. Таким образом, секуляризация XVIII столетия лишила мифическую субстанцию власти «всего лишь» религиозной легитимации (освящения), о чем здесь уже говорилось и, одновременно, перестала ограничивать политические авторитеты отнесением их к абсолютному Божественному началу. Наверно Макиавелли был первым, кто мировоззренчески четко определил эту тенденцию, берущую, как и многое, начало в XV столетии, и вследствие этого развил свое учение об автономии политического, его независимости от религии и морали.

По логике вещей десаκραлизация власти должна была вести к абсолютизации политических авторитетов, начиная от авторитета политических идей и мифов, и завершая авторитетом исторических личностей, героев. Так и получилось. Во второй половине века мы видим усиленную героизацию великих монархов и великих эффективных политиков:

Фридриха Великого, Наполеона, Мирабо, Екатерины Великой, да и, задним числом, политиков и государей прошлого, например, Кромвеля, Людовика XIV, и др. К героизации политиков и монархов добавляется «гениализация» мыслителей и ученых.

Но разве и при жизни Кромвеля и Людовика XIV не было героизации их личностей? Нет, не было. Эти личности при их жизни не превращались в олицетворение идеи, в носителей высшей значимости в силу политической идеи, в силу политической миссии. Их высшая значимость определялась Божественной санкцией на власть, но не идеологической миссией. Общество XVII столетия – все еще статичное, традиционное, хотя и кипящее общество, общество XVIII века – уже динамичное, текучее общество. Его динамика в первой половине века определялась переходными процессами от одной эпохи к другой, во второй половине века – утверждением парадигматики текучего общества как такового.

Освобождение в XVIII столетии мифического содержания власти от контроля религиозного сознания оказало, возможно, самое сильное влияние на выделение из мифического сознания исторического и, на стыке этики и истории, – сознания политического! Ведь история – это прежде всего история власти и властных решений, это политическая история, понятая по-современному, то есть как история власти в самом широком смысле.

Власть, потерявшая освящение верой, нашла новую точку опоры в качественном усилении значимости времени в самом его течении. Время перестало восприниматься мифически, как ничто и потому настоящее перестало соотноситься с абсолютным временем Начала, но стало лишь частью четырехмерного тела пространственно-временного континуума истории. Прошлое стало значимым как само по себе, а не как проекция на Начало (и оно же - Конец) времен. Прошлое стало значимым в любом своем кадре, в любом временном срезе. Начала в свою очередь релятивизировались. Отодвинувшись в темную даль времен, они утонули там, в темной глубине времен. Это дало возможность выбирать за Начало самые разные временные позиции и каждая эпоха стала в «непосредственное отношение к Богу».

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ – ФИЛОСОФИЯ ВЛАСТИ

ГЕРДЕР: ОТ РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКИ ИСТОРИИ – К ИСТОРИОСОФИИ

Но только с конца XVIII столетия идея «естественной истории», став достаточно сильной, попыталась включить в себя и Священную историю как всего лишь историю религиозных воззрений, верований и идей, как часть «естественной истории» человечества. Идея эволюции охватила историю земли и историю жизни на земле, развивающейся от низших форм живых существ к высшим. Через какое-то время этим эволюционным построениям стало тесно в рамках всего лишь шести-семитысячелетней библейской истории «от сотворения мира». В мифе о творении наиболее образованные люди XVIII века уже не могли и не желали слышать рассказ о реальных событиях. Емкость священного символа также была потеряна в их душах в силу трансцендентализации (имманентизации) мирозерцательной и мировоззренческой установки. Оставалось отвергнуть их (атеизм) или довольствоваться аллегорическими и логическими интерпретациями (деизм).

Зато историческое сознание обрело глубину видения и автономию, частично оттеснив мифологическое за пределы сфер логики и аллегорий. Историческое сознание взяло на себя и задачу новой легитимизации власти, но для этого ему пришлось вырастить из себя некий побочный продукт, названный Вольтером «философией истории».

В парадигматике этого гибрида особое место изначально заняла идея прогресса, опирающаяся на оптимистическое настроение, порождаемое заметным улучшением условий жизни и смягчением нравов после бурного и жестокого XVII столетия, но не в меньшей, а в историческом смысле, в большей мере, идея прогресса опиралась на новый

идеал «человека рационального» и произрастала из его этического ядра, которое представлялось одновременно высоким идеалом и вполне достижимой в мире и в жизни целью, а также моделью, логически стройной и универсальной. Кроме того, эволюционные идеи стали эффективными гипотезами развивающегося естествознания и эти идеи, объясняющие то, как из низших форм могут как бы сами собой, без участия высшего разума, произрастать более высокие формы, не могли не стимулировать метафизическую идею прогресса.

Поэтому в идее прогресса, а, по сути, в метафизике и философии прогресса, соединились растущий в XVIII столетии оптимизм, в том числе и в отношении возможностей человеческой природы, впрочем весьма неустойчивый и негармоничный, но неизменно побуждающий к действию, подталкивающий к прогрессу; видение цели этого прогресса в достижении людьми идеального состояния рациональности, то есть полного соответствия рационально-этической модели, и их социальных отношений, также соответствующих рационалистической модели разумно устроенного общества; рождающаяся вера в универсальность эволюционных закономерностей, в способность духа, или «материи», или «вещей», к самоконструированию, самореализации в силу ли реализации заложенной в них программы, в силу ли некоего фундаментального и исходного, вечного свойства бытия. Например, такое фундирование производилось через рассуждение о том, что худшее обречено на небытие в борьбе с лучшим, поэтому случайные улучшения способны закрепляться и материя способна эволюционировать – ключевой посыл дарвинизма, ставшего одной из самых «просветительских» теорий в XIX столетии, апофеозом чистого рационализма XVIII века.

Философия истории, как она конституировалась в конце XVIII – начале XIX веков – это философия власти. И не только в том смысле, что, по словам Э. Трельча, «чисто созерцательные науки не существуют ни в области природы, ни в области истории, ни по мотивам, ни по результатам». Так, «чистое созерцание Спинозы завершилось этикой, чистая теория Канта хотела потеснить знание, чтобы освободить место вере... Не существует и чисто созерцательной истории, которая не завершилась бы пониманием настоящего и будущего» (117).

Философия истории, в отличие от религиозной метафизики истории, это метатеория власти, как таковой. И дело здесь в том, что, после того как власть потеряла сакральность, ее авторитет должен был определиться на последних основаниях» исторического как такового. Авторитет власти теперь мог основываться преимущественно на способности ее традиции охватить максимальный «объем» пространственно-временного континуума и выстроить его как свой континуум, – непрерывный, иерархический и насыщенной конкретикой (множественный).

Три самых известных в XX веке историософских имени XVIII-го века: Вико, Вольтера и Гердера могут проиллюстрировать развитие историософской парадигмы XVIII века. Взгляды Вико рассмотрены подробно в начале этой части книги, идеи Вольтера тоже нашли определенное освещение, в том числе в лице его единомышленника лорда Болингброка. А вот взгляды Гердера, видимо, необходимо рассмотреть подробнее, несмотря на его утомительную для нашего аскетического уха, воспитанного на «изм»-ах, риторику, ведь именно Гердеру приписывают роль непосредственной предтечи историзма. Так, Кассирер утверждает, будто «то, что у Вико еще пребывало в полумифических сумерках, поднялось к свету философского сознания только у Гердера», который, правда, «не хотел анализировать, он хотел созерцать» (118).

Но начнем все же с Вольтера. «То, что Просвещение смогло сделать для истории, впервые обрело свою вершину в Вольтере. В некотором отношении научную ценность достижений Юма, Робертсона и Гиббона можно было бы, вероятно, поставить выше заслуг Вольтера, но никому не была свойственна такая широта взгляда, никто не был столь замечен и, главное, не оказал столь эффективного воздействия на общее развитие исторического мышления, как Вольтер. Когда увидел свет *«Essai sur les mœurs et l'esprit*

des nations», начатый примерно в 1740 г. (в отрывках он выходил уже в 1745 и 1750 гг., затем в 1753-1754, 1756 и 1769 гг.), современники сочли его открывателем нового пути. ...Итак, Вольтер хотел читать историю глазами философа, хотел предложить читателю «философию истории». Он создал это понятие и впервые выпустил под этим названием позже написанное введение к «*Essai*» (1756). Столь удачное новое понятие стало зародышевой клеткой новых духовных образований, которых Вольтер еще и не предполагал, стало обращением к будущему с требованием наполнить его таким содержанием, которого Вольтер никогда бы не понял. Просветительская философия истории не хотела взмывать так высоко, как попытался бы ее поднять настоящий философ, но и не погружаться в материальное так глубоко, как это делали историки до Вольтера. Философия истории Вольтера хотела бы во что бы то ни стало оставаться близкой к жизни, чтобы иметь возможность практически осваивать ее. Следовательно, философия истории означала для него не что иное, как извлечение «полезных истин» из истории» (118').

Божественная воля у Вико, как прежде всего воля нации-личности, имеющей свой жизненный цикл, умирающей и вновь рождающейся и живущей в потоке людских судеб – это умозрение, которое натурализовало или, точнее, историзировало Бога, не просто Бога-Абсолюта, но и не Бога Живого, а живых богов, так же как Бог Живой, соприродных человеку живому, человеку живущему, человеку экзистенциальному. Так, Вико ставит себе в заслугу, что он открыл «новые Исторические Основания Философии, и прежде всего *Метафизику Рода Человеческого*, т.е. Естественную Теологию всех наций, посредством которой каждый народ естественно воображает себе собственных Богов в силу некоторого естественного инстинкта, существовавшего у человека по отношению к Божеству... И оказывается, что этот инстинкт был великим *основанием Теологии Язычников, великим основанием Поэзии Поэтов-Теологов* (первых в мире поэтов), а также и всей языческой культуры» (119). Это позволило усмотреть ценность любой человеческой жизни, любой экзистенции, ведь именно в ней исторически проявляется воля Бога. Но это же вновь открыло (вернее приоткрыло) мифическую репрезентацию как репрезентацию историческую. Правда не понятно было, гипотеза ли это «естественно воображаемого» или подлинное созерцание в силу «естественного инстинкта по отношению к Божеству».

Вико, как уже не раз говорилось, парадоксальным образом опередил свое время, отстав от него и духовно «прописавшись» в эпохе Возрождения. Но фундаментальный сдвиг в сознании произошел все-таки в конце XVII – начале XVIII веков и был завершен в двадцатых-сороковых годах XVIII века, будучи действительно репрезентирован «Новой наукой» Вико. Вико вторгся в смежную с историей область метафизики и философии, в которых в XVIII столетии совершались иные перевороты и господствовали чуждые историческому сознанию интеллектуальные формы.

Историография XVIII столетия, хотя и знакомая мне почти исключительно по исследованиям позднейших времен, но, судя по готовящемуся в его недрах, как известно, истористскому перевороту, развивалась бурно и в общем русле «идей Вико». В философии истории же в первой половине XVIII и на большей части его второй половины господствовал иной дух, дух Вольтера и, как представляется, диаметрально противоположный ему по настроению, но все же сущностно подобный ему дух Гиббона. Вольтер был скептиком по отношению к настоящему и прошлому, принижая настоящее и прошлое ради идеала будущего, а Гиббон, насколько можно судить по чужим комментариям, был скептиком по отношению к настоящему, но не к прошлому. Они оба отрицали претензию настоящего быть вершиной истории, тем самым утверждая идеологию текучего общества, прогрессирующего общества.

Гиббонов миф о золотом веке империи Антонинов был не более чем средством дать современникам нормативную и поучительную модель для будущего. Поэтому «регрессивность» модели Гиббона не более, чем технический прием, а его скепсис идет от

чисто английского «здорового смысла», замешанного на иронии, побуждающего к действию, к действованию, а не парализующего действие и мечту ядовитыми соками разочарования и неверия.

Английский скепсис, здравый смысл и юмор несут в себе уникальный сплав моральных и этических субстанций. Немецкие критики английского духа (например, Шпенглер) видели прежде всего нравоучительно-этическую оболочку английского духа, не распознав за ней духовно легкое моральное, нравственное, религиозное ядро. Английский методизм – это подлинная религия и глубокая мораль, но мораль действия, прежде всего, а не мораль созерцания. Английский скептизм, для которого, казалось бы, нет ничего святого и английские этизм, утилитаризм и прагматизм, для которых, кажется, весь мир и сам человек не более чем машина, – представляют собой жесткую оболочку вокруг легкого духовного ядра.

Если Шефтсбери и Вико репрезентировали факт рождения в XVIII веке исторического сознания, то Вольтер репрезентировал дух рождающейся эпохи в ее центральной идее – идее прогресса и, в силу комплексного характера этой идеи, нацеленной не на познание, а на политическое поведение (Монтескье: «Вольтер монах, который пишет для своего монастыря»), он стал «мичуриным», сумевшим вывести чудесный интеллектуальный гибрид, в котором соединились естественнонаучная метафизика (мета-физика) и история, философия и история, а получилась вольтеровская «философия истории», вообще как понятие впервые появившаяся в его трудах.

Впрочем, миссия его философии истории была преимущественно негативной, критической, направленной на вытеснение из мировоззренческого центра старой теологии истории и религиозной метафизики истории, хотя Вольтера в современной историографии почитают и как одного из создателей социальной истории «в широком смысле». И это ему и его единомышленникам действительно удалось, ведь время работало на них, по крайней мере его успех был очевиден, заметен, он дал ход многим интеллектуальным процессам конца XVIII – первой половины XIX веков.

После Вольтера большинство философов и философствующих обращались к истории не с целью познать волю Божию или извлечь моральные уроки для ограниченных целей, а с тем, чтобы найти новое, дополнительное основание для веры или, напротив, неверия в прогресс, в прогрессивную или регрессивную перспективу человечества, каких-то его существенных частей: культур, цивилизаций, наций, государств. Сама процессуальность как органическая часть исторического сознания, ощущение событийной связности, нашла в послевольтеровской философии истории основной предмет ее интеллектуальных усилий и даже мощный демарш контекстуальных философий истории в XX веке, опирающихся на лингвистические и антропологические «синхронии», не смог разрушить этот предмет. По-прежнему исторический процесс больше всего интересует не только историков, но и читателей исторических произведений, художественных и научных, и лишь часть философов истории потеряла интерес к нарративу, но не может не ощутить и не демонстрировать кризисности, болезненности состояния «истории без процесса».

Таким образом и Вольтер может рассматриваться как носитель исторического сознания и его орудие.

А какова миссия Гердера?

Гердер поставил перед собой задачу разработать универсальную «естественную систему», пирамиду линейного прогресса на максимально широкой основе известных в его время знаний. Пригодилась и теория Канта об эволюции Солнечной системы. Сам замысел его не был оригинальным уже в его время, но задача была поставлена им максимально широко и четко нацелена на объяснение феномена человека и его истории как завершителей великого процесса восхождения и одновременно локализации, сужения, концентрации прогрессивного развития, от Вселенной как таковой и вплоть до ареала

Западной Европы и, как мне представляется, с импликацией на дальнейшее сужение в Германии.

По крайней мере, Гердер находит очень сильные слова для негативных оценок французов и итальянцев, и для славян (вспомним знаменитые его слова о том, что славяне занимают больше места на карте, чем в истории), но для германских наций он может найти в худшем случае лишь слова сожаления об упущенных возможностях, чаще всего по «наивности» или «доброте» и, как правило, из-за чьего-то вредного внешнего влияния (знакомый мотив, обнаруживаемый во всех националистических идеологиях истории). Таково первое впечатление от гердеровских оценок наций.

Но Гердер не был националистом и его восприятие германской культуры идет не столько от «идеи нации», сколько от «идеи культуры». Гердера несколько подвело то, что он не только стремился довести идею прогресса до ее логического завершения в природе и обществе, до ее границ, но и поддался соблазну гипостазировать в эту модель и превратить свое произведение в нечто похожее на проповедь теолога, и даже священника, что несколько замутнило чистоту его научно-художественного опыта. Х. Уайт указал как на одну из четырех основополагающих составляющих его стиля; что его голос «был голосом священника, прославляющего божественную тайну, а не голосом пророка, предостерегающего свой народ об отпадении от благодати» (120). В этом, по-видимому, одна из причин решительного неприятия Кантом гердеровских «Идей...» и причина непримиримого и даже оскорбительного тона их дискуссии, скрыто проявившегося и в самих «Идеях...». Обоснования Гердера представлялись Канту неубедительными, нелогичными, а его тон – компенсацией и маскировкой дефицита логики.

Если «взять в скобки» гердеровы внушения и, кроме того, относиться к его стилю как к законному способу исторической репрезентации (по Х.Уайту имеющему метафорический характер), как к поэтике истории, то его теологические интенции приобретут ценность, не сводимую к желанию автора увидеть в европейской истории и в своем времени венец мирового прогресса. Напротив, мы увидим, вслед за автором, что человек действительно не может быть выведен как следствие из прогресса в самопорождении высших форм низшими, мы увидим здесь пределы теории прогресса, но не самого Прогресса, как бесконечного самосовершенствования человека на путях разума и справедливости, разума и гуманности. Но зачем и во имя чего? Ответ Гердера – это ответ протестантского теолога. Основное – это личное предуготовление индивидуума к вечной жизни за порогом смерти.

Гердер не может представить себе, чтобы «грядущая жизнь была столь далека и неприступна для земного существования, как угодно думать животному в человеке; ведь человек – существо среднее, соединяющее два класса существ, он причастен к тому и другому, а потому в истории нашего человеческого рода, как кажется мне, мы найдем много событий и достижений, которые необъяснимы без высшего вмешательства. Так, мне непонятно, как человек сам мог пойти по пути культуры и изобрести язык и первые науки, если им не руководила высшая сила, и это тем более непонятно, если, как поступают многие, предположить, что человек довольно долго жил в грубом животном состоянии... И человек, созданный для свободы, должен стать не бездушным подражателем высших существ, не обезьяной, а и там, где высшая сила руководит им, должен был предаваться счастливой иллюзии, будто действует по собственной воле, самостоятельно» (121).

В основе основ гердеровского умозрения истории стоит та самая «субъективность», которая, по Гегелю, и является основным принципом Нового времени. «Первое, что Гегель открывает в качестве принципа нового времени – это субъективность. Исходя из этого принципа, он объясняет как превосходство мира модерна, так и его кризисное состояние: этот мир испытывает себя одновременно и как мир прогресса, и как мир отчужденного духа. Поэтому первая попытка сформировать понятие модерна имеет единое начало с критикой модерна». Принцип субъективности объясняется Гегелем через

«свободу» и «рефлексию», причем, по Хабермасу, у этого понятия есть четыре коннотации: а) индивидуализм, то есть право на своеобразие; в) право на критику – необходимость обоснования через очевидность для индивидуума; с) автономия действия, то есть добровольная ответственность индивидуума; d) идеалистическая философия, то есть философия как знающая себя идея (122).

В основе же этой субъективности лежит реформированная Лютером (и не только им) религия, сместившая акцент с телеологии общего опасения через Апокалипсис на телеологию индивидуального спасения на пути становления «человека этического» («гуманность или справедливость» у Гердера) и «человека рационального» (разум у Гердера).

По Гердеру «разум – вот характер человека, а разум означает, что человек внемлет глаголу божьему в творении, другими словами, он ищет правило целого, по которому все вещи покоятся, во взаимосвязи целого, на своем внутреннем существе». Гердер поясняет: «Впрочем, заметим, что и разум, и справедливость опираются на один и тот же закон природы, из которого проистекает и постоянство нашего существа. Разум измеряет и сопоставляет взаимосвязь вещей, чтобы упорядочить ее и превратить в постоянную соразмерность. Справедливость – не что иное как моральная соразмерность разума, формула равновесия противонаправленных сил, на гармонии которых покоится все мироздание. Итак, один и тот же закон охватывает и наше Солнце, все солнца – и самый незначительный человеческий поступок; и лишь одно хранит все существа и все системы – отношение, в котором их силы находятся к периодически восстанавливаемому порядку и покою» (123).

Вот символ веры эпохи Просвещения и один из основных догматов всего Нового времени как модель механического мировоззрения. Это превращение идеи инвариантности форм или «предустановленной гармонии» в каузальную идею отношения сил. И следует ли после этого причислять Гердера к органицистам? Так, для него движущими силами истории являются «живые человеческие энергии» (124). Впрочем, на самом деле мысль Гердера, как любого зачинателя, а не завершителя, является гетерогенной, несущей в себе потенции и интенции в будущем непримиримых подходов и школ. Религиозный разум деизма здесь утверждается как механическая разумность каузальности как таковой – сцепленности «живых энергий» в усредняющем и облагораживающем целом, в котором локково «отношение» разумно априори. Но человек возвышается и над этим «отношением» и над своим «характером», сам представляя собой высшее отношение «моральной соразмерности разуму».

Его мысль, по оценке Х. Уайта, «колебалась между пониманием индивидуума в его конкретности и целостности, характеризуемой задачей и движением к цели, что делало Гердера ценным для последующих за ним Романтиков и постижением целого как совокупности типологий, предполагающего прогрессивную идеализацию тотальности, что делало его значимым для Идеалистов. Анафемы в его адрес со стороны позитивистских философов его времени (вроде Канта, научная философия которого стала началом философски обоснованного позитивизма) и следующей эпохи (таких, как последователи Конта) обуславливались тем, что категория причинности лишалась всей своей действительности для анализа человеческих феноменов или, скорее, ее применение ограничивалось анализом физической и животной природы и теми аспектами человечества, которые подпадают под (теперь эпистемологически незначимые) законы материальной причинности» (125).

Мы добавим, что идеализм немецкой философии нес в себе отнюдь не отрицание механистической модели мира и человека, ведь не случайно Х. Уайт назвал отца идеалистической философии Канта позитивистом своего времени. Так, Хабермас, оценивая Канта с позиции критического рассмотрения гегелевских идей и гегелевской системы, подчеркивает, что «религиозная жизнь, государство и общество, равно как и наука, мораль и искусство, превращаются в модерне в соответствующие воплощения

принципа субъективности. Его структура *как таковая*, т.е. в качестве абстрактной субъективности Декартова *cogito ergo sum*, схвачена в форме абстрактного самосознания в философии Канта. Речь идет о структуре самоотнесенности познающего субъекта, который обращается к себе как к объекту, чтобы постичь себя словно бы в отражении – т.е. «спекулятивно». (126). Вот это «обращается к себе как к объекту» и есть позитивизм идеалистической позиции Канта, а понятие отражения, «рефлексии», «спекулятивности» («рефлектор», «спекулум» – синонимы слова «зеркало») содержит в себе механическую модель зеркала, света, изображаемого и изображения – ведь в XVIII столетии оптика была механической, ньютоновской (только в XIX она стала волновой, а в XX – корпускулярно-волновой).

Но, отдав должное эго-центрированному, философскому принципу субъективности, Гердер все же оставляет центр тяжести своей мысли в области исторической, метаисторической рефлексии и именно это сделало его идеи действительно ценными, а его место в истории мысли обладающим непреходящим значением. Сотворенный Богом человек был, по Гердеру, лишь неким полуфабрикатом, которому предстояло с помощью направляющей руки Божией возвыситься над собой, сделать самого себя в опыте истории. Он не смущается принципиальной несводимости одна к другой трех значимых целей истории, между которыми он устанавливает отношения не субординации (иерархии), а координации (взаимного влияния, обратной связи). Он все же пытается субординировать эти цели, но хорошая интуиция историка уберегла его от логоцентризма схемы, которая преобладала у его учителя Канта (и в этом суть разногласий мыслителей) и у одного из его великих продолжателей – Гегеля.

Эти цели, во-первых, в счастье каждого человека, в самоценности каждой человеческой жизни и каждой судьбы. Гердер пишет: «Провидение было благорасположено к человеку: вместо конечных целей огромных человеческих общежитий, вместо таких целей, достижение которых требовало большого искусства, оно поставило перед нами более достижимую цель – счастье отдельного человека; насколько то было возможно, Провидение избавляло времена и эпохи от бремени дорогостоящих машин государства... всякий человек, на своем месте и в свое время, должен был насладиться обманчивым счастьем, без которого трудно было бы смертному пройти путем своей жизни» (127).

Таким образом, счастье обманчиво, но этот обман является гуманным актом самого Бога, а за земным счастьем стоит блаженство загробной жизни. Во-вторых, цель истории находится в моральном возвышении человека, прежде всего через исторический опыт как опыт созидания, но и страданий. В-третьих, цель истории – в просвещении, в росте разумности, основанной как на общем прогрессе знаний, так и на лучшем знании собственной конечной выгоды (та же теория разумного эгоизма, что, например, положена в основу учения Адама Смита), которая в мире, но не в войне, в добре, но не во зле, и т.д.

Сам Гердер, правда, в этой матрице как будто склоняется к выбору в пользу особой значимости последней цели, видимо, поддавшись общему обаянию духа своего времени, но приводит эмоциональные аргументы в поддержку всех трех целей и, тем самым, не только остается историком *par excellence*, но и формирует некое проблемное поле для последующей работы историков. Тем более, что его упования на силу просвещения оказались подорваны опытом Французской революции, начавшейся как опыт Просвещения, продолжившейся как опыт разнузданного эгоизма, ненависти и страданий, и завершившейся как опыт железной руки и общего упрощения культуры («обуржуазивания», «санкюлотизации»), но в целом – как невиданный моральный и этический опыт с безусловным положительным содержанием. Эта даже не двуликость, а трехликость гердерова произведения и стала причиной его долгой жизни и даже возрождения в XX столетии, несмотря на недостатки его стиля и слабость аргументации, после явного умаления его научного значения в XIX веке (позитивистами, Куно Фишером, первыми поколениями неокантианцев).

Вера в знание, в его силу, преобразующую и преодолевающую материю жизни, столь характерная для периода 1750-1780-х, является в «Идеях...» как чистая, естественная, непосредственная, хоть и немного наивная, и весьма ограниченная. Эта вера – в его оценках первых веков христианства и всего Средневековья, совершенно неверных, неглубоких, пристрастных, но даже в своей пристрастности и в своем ригоризме богатых мыслью, влекущих мысль дальше, освобождающих, увлекающих к поиску, а не повязывающих софизмами или замуровывающих страхом. Поэтому о вере Просвещения нельзя судить по образцу вер предыдущих веков. И, тем более, последующих веков, – в которых тоталитарные «религии» трамбовали мозги страхом, а либеральные опутывали их софизмами. Все же, эпоха Просвещения была эпохой созидания, а наша эпоха – эпоха цепляющегося за воду утопающего. Мы – злее, хотя и реалистичнее, хоть и кажется, что знаем о себе больше.

Гердер также, как за шестьдесят лет до него Вико и за двадцать лет до него Руссо, усмотрел непосредственное Божественное вмешательство в историю людей, в историю народов, населяющих землю. Но, если Вико, если я не ошибаюсь, воздержался от выводов о рациональной цели истории и, наверно, не мог сделать таких выводов в силу цикличности (и даже кругообразности) своей основной модели, то Гердер такие выводы сделал, приписав Богу некие рациональные и имманентные миру и его интересам намерения, уверовав в то, что для Бога не менее важно благоустроить земной участок вечной жизни людей, как и устроить весь путь бессмертной души.

Кассирер, оценивая значение Гердера, пишет: «В начале философского пути Гердер представлял это единство [единство человечества] историческим фактом, имевшим место на заре человечества. Единство было утерянным раем, от которого человечество отделилось в ходе развития хваленой цивилизации... Но это руссоистское томление по «примитивности» и несознательности проходило у Гердера по мере развития его философии, в окончательном облике философии, истории и культуры, которая сложилась в его «Идеях», вожделенное единство лежит не позади, а впереди нас: так сместился акцент его учения».

Это и есть та великая революция, в результате которой историческое сознание обрело самостоятельность, вычленилось из мифологического и отделилось от религиозного. Вместо ориентации на метафизически-мифическое Начало и религиозно-мифический конец (Апокалипсис) оно сориентировалось на неопределенное, свободное, размытое будущее Прогресса и тело истории, состоящее из индивидуальных событий, обрело самостоятельную, более того, абсолютную ценность. В результате, по словам Кассирера, «история, рассматриваемая как совокупность фактов жизни духа, – не просто смена событий, приходящих на смену и вытесняющих друг друга. Она, находящаяся в постоянном изменении, есть вечное настоящее... «Смысл» любого отдельного мгновения истории никогда не *единственен*, и все же он всегда целен и неразделен» (128).

Провидение у Гердера – это Провидение земной истории, земной жизни и земных целей. Но цель, основная цель земной жизни – в росте ее разумности, в разуме. Эта цель позволяет ему отвергнуть скептическую позицию, преобладавшую в первой половине XVIII столетия и все еще могущественную и в его время, и утвердить оптимистическую (комическую – по Х. Уайту). «Когда думающий созерцатель истории потерял в ней своего бога и начал сомневаться в том, что есть на самом деле Провидение, то лишь потому приключилось с ним такое несчастье, что смотрел он на историю слишком плоско, а о Провидении не имел подходящего понятия. Он думает, что Провидение — это привидение, что оно должно попадаться ему на каждом шагу, без конца вмешиваться в дела людей и всякий раз стараться достичь каких-то частных и незначительных целей, предписанных фантазией и капризом; если так, то вся история — не что иное, как могила подобного Провидения, но тогда уж смерть его идет на пользу истине».

«Что же это за Провидение, если оно, словно неутомимый призрак, бродит повсюду, если можно заключать с ним союз и достигать своих ограниченных целей с его помощью,

если всякие мелочные затеи можно прикрывать его именем,— а целое остается без хозяина? Тот бог, которого ищу я в истории,— он, конечно, тот же, что и бог природы; ибо человек составляет малую часть целого, и история его, как история живущего в своей паутине паука, теснейшим образом связана с тем домом, в котором человек живет. И в истории тоже не могут не действовать те же самые законы природы — они относятся к самой сущности вещей, и божество не может пренебречь ими, тем более, что в этих основанных им самим законах божество открывает человеку все свое величие, всю свою мудрость, благодать, неизменчивость — красоту. Все, что может совершиться на земле, и не может не совершиться на земле,— совершаясь по правилам, совершенство которых заключено в них самих» (129).

А самый важный его вывод таков: «И вот всемирная история, как то бывает в жизни отдельных людей, безнадзорных и заброшенных, до дна исчерпает, наконец, и все глупости, и все пороки человеческого рода; нужда заставляет, и человек усваивает постепенно принципы разума и справедливости. Все возможное происходит на деле и порождает на свет все, что могло породить. Этот закон природы ничему не препятствует и не останавливает даже самую разнузданную силу, но он просто кладет всем вещам предел — так, что все, всякое действие снимается обратным, уничтожается противодействием, а остается лишь полезное и благодатное... Если труд разума и добродетели напрасен, то страдает от этого только время; но и неразумие, и людские раздоры не всегда в силах воспрепятствовать благовому начинанию, и оно все равно осуществится, когда придет его пора».

При этом он обращает внимание на то, что «человек разумный и добродетельный везде будет счастлив в царстве божием, потому то разум не требует внешней награды, не требует ее и добродетель души» и, все же, земное, а не небесное счастье является по-настоящему содержательной и в своем содержании раскрываемой Гердером основной целью истории. Поэтому «надеяться на то, что повсюду, где живут теперь люди, впоследствии будут жить люди разумные, счастливые и справедливые, — не пустое мечтательство: люди будут счастливы, и не только благодаря своему разуму, но и благодаря общечеловеческой разумности — разуму всего братского племени людей (130).

Гердер не только утвердил идею Истории, но и, воскуриив фимиам божеству Прогресса и построив ему величественный храм, и став его верным служителем, сделал то, чего не доделал Вольтер, слишком ироничный, чтобы восходить к «последним выводам» — он превратил эту идею в идеал и тем положил начало освобождению сознания последующего за ним поколения историков и философов истории от мучительного и разрушительного противоречия в определении, усматривающего в прогрессе не процесс, а цель. Линейный прогресс — это процесс, цель которого может быть только проекцией, мнимой точкой, но вера в линейный прогресс превращала эту точку в сверхценность, в божество, идеал.

Х. Уайт утверждает, что «ощущение Гердером многообразия форм жизни, его чувство единства в многообразии и его замена структуры процессом как способом постижения истории во всей ее тотальности составляет его особый вклад в историческое сознание XIX столетия. Но, исходя из того, как его система представлена в «Идеях к философской истории человечества», он пытался сделать слишком много. Он старался объединить сферы природного и исторического внутри одного и того же комплекса причин» (131).

После Гердера уже никто не брался за столь фундаментальное историко-метафизическое обоснование идеи истории как идеи линейного прогресса. Правда, был Конт, но его обоснование было преимущественно естественнонаучным и антиметафизическим. Гегель же, создавший наиболее мощную историософскую систему «всех времен и народов», по сути, вернулся к кругообразной модели, подобной модели Вико, но отнесенной ко всему человечеству и был крайне осторожен в конечных выводах, диалектически сняв вопрос о мнимой точке в «самом конце» истории. Собственно, это

была уже не метафизическая, а действительно философская система (спекулятивная философия истории), приспособленная к эго-центризму кантовской школы и прошедшая школу кантова критического метода. Тем самым, гегелевская система стала скорее прагматической, чем мировоззренческой «идеальной» системой, то есть философией истории, нацеленной на решение вопросов власти, политического компромисса, реформирования, «координации», а не «субординации». Именно вопрос о власти находился в центре внимания философских построений Гегеля, как и Вольтера, как и Руссо с его чисто умозрительной «всеобщей волей», ставшей одной из основ идеологии якобинства. Гердер же остался созерцателем и богословом, взирающим на историю с вневременных высот, а на метафизику – из спонтанности, стихии самой истории, не «стеснявшейся» быть недосказанной и противоречивой.

Гегелевская философия стала кантовским идеализмом, получившим прививку истории и эстетизма от Гердера, Гумбольдта, Шеллинга, Шиллера и Фихте. Гегель критичен к субъективному идеализму Канта, он смотрит не изнутри кантова трансцендентального субъекта, а старается взглянуть на него извне. Впрочем, как считает Хабермас, эта попытка молодого Гегеля взглянуть на этот «основной принцип модерна», то есть Нового времени как такового, оказалась не вполне удачной, потому что Гегель «стремился преодолеть субъективность в границах философии субъекта». Мы бы сказали, что Гегель смог стать на позицию событие-центрированного исторического сознания в силу своей укорененности на позиции эго-центрированного философского сознания.

И, все же, гегелевская система – это история, привитая к философии, как историология, то есть логика исторической периодизации и темпорализации. «Гегель намеревался распознать, что остается упущенным в этом наиболее отрефлексированном выражении времени: Кант не приемлет дифференциации внутри разума, формального деления в культуре, вообще он против разведения этих сфер, если оно приобретает *качество разрывов*. Поэтому Кант игнорирует потребность, обусловленную делениями в соответствии с принципом субъективности. Сама потребность возникает как проблема, встающая перед философией, как только модерн постигает себя как определенную историческую эпоху, как только он осознает, что оторвался от прошлого... т.е. модерн осознает себя как историческую проблему (132).

Очень плодотворной является идея Гердера о различении традиции и культуры, о генетическом и органическом процессах в истории. «Но сразу становятся ясны нам и простые и недвусмысленные принципы философии истории, очевидные, как сама естественная история человека; эти принципы – *традиция и органические силы*... воспитание человеческого рода – это процесс и генетический, и органический; процесс генетический – благодаря передаче, традиции, процесс органический – благодаря усвоению и применению переданного. Мы можем как угодно назвать этот генезис человека во втором смысле, мы можем назвать его *культурой*, то есть возделыванием почвы, а можем вспомнить образ света и назвать *просвещением*, тогда цепь культуры и просвещения протянется до самих краев земли».

В системе традиции человек работает «на прием», в системе культуры человек работает «на реализацию» и «на передачу». «Гений человечности», по Гердеру, скорее относится к системе культуры, чем традиции и именно его логика в истории – это логика потрясений. «Механизм переворотов уже не вводит меня в заблуждение, нашему человеческому роду потрясения нужны, как волны – водной глади, для того, чтобы озеро не превратилось в болото. Гений человечности вечно обновляет свой облик, вечно расцветает и вновь возрождается в народах, поколениях, племенах» (133).

Но культуре, основанной на человеческой индивидуальности и воле («живых человеческих энергиях»), необходима традиция, основанная на «национальных характерах». «*Живые человеческие энергии суть движущие силы человеческой истории*, а поскольку человек берет свое начало от рода и возникает каждый в своем племени и роде, то уже поэтому все его образование, воспитание и образ мыслей являются генетическими.

Вот где источник особенных национальных характеров, глубоко отпечатавшихся в наидревнейших народах на этой Земле... Нравы отцов проникли глубоко в душу и стали внутренним прообразом для всего рода».

Итак, для Гердера творческое начало заключено в индивидууме, но не в нации; в культуре, но не в традиции, и здесь следует говорить о принципе субъективности как организующем принципе «культуры» и механической модели, «организующей» «традицию». Сложное понятие «культуры-традиции» станет парадигмальным для системы гуманитарных и общественных наук в XIX-XX веках, вокруг которого будут формироваться так называемые «науки о культуре». В этом разграничении, как мне представляется, основная формула подчинения истории философией, с одной стороны, естествознанием, с другой, и, собственно, формула «философии истории» как иерархии «чистых форм» сознания, вернее, претензии философии и естествознания такую иерархию построить. «Культура» как «дело индивидуума» определяла подчинение исторического сознания философскому; «традиция», затем переименованная в «цивилизацию», определяла подчинение исторического сознания естественнонаучному.

Описывая традицию и пытаясь определить ее роль в истории человечества, Гердер определяет и собственную позицию, скорее, культуру-ориентированную, чем традицию-ориентированную. «Наконец, вся эта полоса земли, по которой мы проехали, показывает нам, *сколь брэнно всякое деяние людей, сколь тягостным становится и самый наилучший порядок, стоит пройти только первым поколениям...* Сама по себе традиция – это превосходное установление, без которого не может жить человеческий род; традиция заведена самой природой; однако если традиция парализует всяческую деятельность ума и в практических мероприятиях государства, и в обучении, если она препятствует поступательному движению человеческого разума... то тогда традиция становится настоящим опиумом для духа – и для государств, и для вероисповеданий, и для отдельных людей (134).

А культура, приняв облик Просвещения, то есть некоего могущественного кластера новых идей, подобного тому, что стал реальностью в 1740-1780 годы, не имеет, в отличие от традиции, кумулятивно-механического характера. Она лишь «сгусток живых энергий». «Но в каком бы роде не проявилось Просвещение среди людей, - оно всегда стремится к совершенству и если в отдельных случаях достигает его благодаря сочетанию благоприятных обстоятельств, то уже не может задержаться на такой высшей точке и не может второй раз вернуться к ней, а должно начать отсюда спуск» (135).

Это – один из аспектов «трагедии культуры», о которой писал Кассирер: живое в культуре неизбежно умирает, а ее омертвленный в традиции результат препятствует новым идеям, обновлению культуры. Поэтому «времена катятся вперед, а вместе с ним – дитя времен, многоликое человечество. На земле цветет все, что способно было цвести, все – в свое время, все – в своем кругу: отцветшее зацветет вновь, когда придет его время. Созданное Просвещением неуклонно движется вперед по своим всеобщим, великим законам...» (136).

Основа же его оптимизма все-таки не в человеке, его культуре и Просвещении как кластере новых идей, а в механике общества и в заключенном в его основании объективном разуме. То есть в системе «культура-общество» или «культура-цивилизация» разум как некая «отчеканенная форма» определяет инвариант как «культуры», так и «общества», как «культуры», так и «цивилизации», да и «традиции» тоже. Гердер утверждает это, объявляя в исходных формах тождественными законы истории и законы природы, разум и справедливость, рациональность этическую и эпистемологическую. Это метафизическое тождество неизбежно принимает у него механицистские формы естественнонаучного мировоззрения. И в этом одно из самых глубоких, но и плодотворных противоречий гердеровой философии истории, скрытых, имплицитных, не осознанных им самим.

ГУМБОЛЬДТ И РАНКЕ – СТАНОВЛЕНИЕ ИСТОРИИ ВЛАСТИ

У историзма как манифестации освобожденного исторического сознания был еще один «пророк», на этот раз непосредственный предтеча – Вильгельм фон Гумбольдт (1767-1835). «Молиньяно назвал Ранке, вместе с Беком и Дройзеном, «лучшими учениками» Гумбольдта. А недавно Джордж Игрс продемонстрировал сходство их точек зрения по таким вопросам, как природа исторической мысли, государства и общества и проблема будущего европейской культуры». В отличие от Гердера позицию Гумбольдта можно определить как «реалистическую» и вот почему: «Именно готовность историка отказаться от придания единой формы всему историческому полю, ограничиваясь наложением временных и промежуточных формальных связей на ограниченные области поля, делает его занятие «реалистическим».

Но реализм позиции Гумбольдта противостоит и идеализму столь сильной у Гердера философской эго-центристской позиции. И осознание необходимости отделения философского подхода от исторического, к которому пришел Гумбольдт, является важнейшим в деле отделения и освобождения исторического сознания и его манифестации в историзме Ранке, Мишле, Дройзена, Нибура уже в двадцатых-тридцатых годах XIX столетия. «Философия, с точки зрения Гумбольдта, всегда стремится подвести все к статусу завершения [consummation – Х. Уайт] интегрирующего процесса, являющегося телеологическим по своей природе. Историк же должен иметь дело не с предельными окончаниями и завершениями, а скорее с тенденциями и процессами. И в трактовке этих тенденций и процессов он должен не навязывать свое представление о том, что они в *конечном итоге* означают, а позволить «идеям», придающим им формальную связность, [самим – Х. Уайт] «возникнуть из массы событий как таковых или, чтобы быть более точным, зародиться в уме, созерцающем эти события в истинно историческом духе»... Это, признавал Гумбольдт, может показаться «противоречием», но на самом деле всякое «понимание» предполагает «исходное, априорное соответствие между субъектом и объектом», оно всегда состоит в «приложении предсуществующей идеи к чему-то новому и особенному». А когда речь идет об историческом понимании, эта предсуществующая общая идея заключается в работе «человеческой души», которая служит основанием одновременно и исторического существования, и сознания, необходимого для его постижения».

Осознание отличия истории от философии позволяет Гумбольдту, вслед за Шиллером и романтиками, ставить вопрос о собственном историческом методе репрезентации, в отличие от философской репрезентации через рефлекссию Cogito. Здесь уже содержится зародыш дильтеэва метода «переживания-выражения-понимания». Это и открытость историка «тенденциям и процессам» жизни, и понимание как «работа человеческой души», и утверждение тождества субъекта и объекта в истории, но не отождествление исторического объекта субъекту, а, скорее, напротив, рассмотрение субъекта исторически, объективно, «в процессе». Следует вспомнить и о том, что Гумбольдт вошел в историю как создатель философии языка и отождествление им культуры языку было важным и плодотворным уточнением понятия «культура», ставшим в XX столетии парадигмальным для философии культуры.

Методологизация исторического сознания Гумбольдтом проявилась не только в его обособлении от философского сознания, но и в дальнейшем отмежевании его и от религиозного сознания. Вместо Провидения Божиего, занимавшего в системе Гердера, как и Лессинга, и Вико, важнейшее, ключевое место, появляется некий «высокий принцип единства» «и понятие мирового правления». «Отрезки мировой истории, говорил Гумбольдт, должны быть объединены в видении целого, представляемого на основе понятия «мирового правления» или идеи, что исторический процесс в целом есть проявление действия более высокого принципа единства, *точную природу которого определить нельзя, но о существовании которого можно заключить из исторически понятой очевидности*» (139). В этой идее – основа истории власти или политической

истории в самом широком смысле, вновь открытая уже в шестидесятые годы XX века (140).

Ранке, однако, решительно восстановил связь исторического сознания и религиозности, и, видимо, его абсолютная интуиция практикующего историка, великого историка, оказалась здесь решающей. Мы знаем, что религиозное сознание (интуитивно-чувственное в нашей психологической типологической матрице) естественно влияет (Ревизует или Передает Заказ) на историческое (чувственно-сенсорное) и поэтому зависимость исторического сознания от религиозного (но не метафизического) нормальна и продуктивна. Именно религия ведаёт вопросами смысла и цели истории.

По Ранке, смысл работы историка «заключается в постижении формальной связности конечных сегментов исторического процесса, в постижении структур, которые сменяют друг друга в качестве все более понятной интеграции человеческой жизни и общества... Правильное постижение природы этой более крупной связности Ранке приписывал особому религиозному чувству и отказывал в нем правильно сформированному историческому сознанию. Историк он оставлял некоторого рода озарение, которое открывает смысл или ряд смыслов, способных преодолеть отчаяние, испытанное Констаном, с одной стороны, и ту наивную веру, которую защищал Новалис – с другой. Найти формы, в которых историческая действительность проявляла себя в разные времена и в разных местах, в попытке народа осознать человеческую сущность – вот что является задачей историка, согласно концепциям Ранке» (141).

Если Гердер рассматривал в качестве субъектов истории только индивидуумов, то Ранке, в отличие от Гердера и Гумбольдта, историк больше, чем философ или ученый и потому эмпирик, великий эмпирик эмпирической дисциплины – историографии, эмпирически определил два типа исторических субъектов, сотворенных Богом – индивидуумов и нации, и в этом он был един с другим великим историком – Вико. «Для Ранке *исторический* процесс как таковой, в отличие от *общего* мирового процесса, - это совершенно стабильное поле (его устойчивость гарантирована Богом), населенным разрозненными объектами (человеческими существами, индивидуально сотворенными Богом), которые собираются и объединяются в отдельные сообщества (народы, также индивидуально сотворенные Богом), а они, в свою очередь, придумывают для реализации своей судьбы как нации особые институты (церковь и государство). Считалось, что людьми – как индивидами, так и народами – правят естественные, животные страсти и, следовательно, они по природе своей дезорганизованны и деструктивны. Но, согласно Ранке, существуют инструменты, посредством которых неуправляемую энергию народов можно направить в русло благотворных для человека проектов, и они предусмотрены в двух институтах – в церкви и государстве».

Для эмпирика Ранке и «человечество» как-то не складывается, зато он хорошо видит идею Европы, как реальную историческую целостность, индивидуальность. «Подобно тому, как нация нашла в своей «идее» механизм улаживания внутренних отношений – между людьми, церковью и государством, «идея» Европы действовала как регулирующий механизм улаживания внешних отношений – между разными «нациями», сформировавшимися из аморфного и разнородного мира Средневековья».

И, все же, «нация» важнее – это «вечная и неизменная мысль Бога». «Давая характеристику «идеи нации», Ранке представил ее также и как вечную и неизменную мысль Бога. Он призывал, что народы могут приходить и уходить, церкви – формироваться и исчезать, государства – возникать и погибать, а задача историка – описывать в летописях ход событий или – в более поздние времена – реконструировать эти события в их индивидуальности и уникальности. Но уловить суть, воспринимать их уникальность и индивидуальность – значит ухватить «идею», которая их одушевляла, которая давала им бытие в качестве конкретных исторических экзистенций; и значит найти объединяющий принцип, который делал их чем-то, а не чем угодно. А это возможно только потому, что «идея» нации вневременна и вечна».

АВТОРИТЕТЫ ТЕКУЧЕГО ОБЩЕСТВА

Концепция истории, предлагаемая в нашей книге, очень схожа с концепцией Ранке. Иметь такого предшественника – значит иметь реальное основание и, что важнее всего, в исторической эмпирии как таковой, в историографии как таковой. Вместо двух идей Бога – индивида и нации мы предлагаем типологическую инвариантность двух основных субъектов истории – индивида и нации-общины. Впрочем, наша идея двенадцати (шестнадцати) интеллектуальных сущностей – интеллигенций, являющихся третьим, после человека и нации-общины, субъектом истории, имеет также очевидную аналогию у Ранке – в его идее «Европы», которой принципиально ничего не мешает преобразоваться и в идею «человечества». Кстати, и наша идея человечества «доросла» лишь до идеи Европы и лишь с натяжкой, по крайней мере на данной стадии разработки нашей теории, может рассматриваться как идея единства всего христианско-исламского мира.

О фундаментальной роли религии в осмыслении исторического мира, в историографии, а точнее, в ее «философии» - метаистории, уже говорилось – здесь также имеется полное совпадение наших подходов и подходов Ранке. Фактически очень близки наши подходы и к исторической репрезентации.

Совпадают и наши оценки эпохи Просвещения в ее первой, второй и третьей четвертях, и их различий между собой. Это совпадение наших практических оценок значимо особо, учитывая практический характер гения Ранке. «Период, предшествующий Французской революции, Ранке воспринимал как время, когда силы, играя, стремились занять свои места в системе; когда система строила себя сама в ходе конфликтов и их улаживания. Свое время – постреволюционный период – Ранке рассматривал как время, когда построение системы наконец закончено; система стала сбалансированным механизмом со сложившейся, присущей ей общей формой. Движение, рост, развитие, как считалось, продолжают, но на основании, совершенно отличном от того, которое имело место *прежде, чем* элементы в системе полностью установились. Природа наконец была вытеснена обществом как посредником, через которого и должна действовать история для реализации своей внутренней цели, достижения высшей гуманности» (142).

На все это хорошо накладывается наша матрица четырех возрастов эпохи. Руссо получил свои откровения в самом начале эпохи в 1749-1750 гг. и в дальнейшем развивал исходные интуиции в идеи «всеобщей воли», «естественного права» и «естественного человека»; Вольтер выполнял свою критическую миссию в конце одной эпохи и в начале другой, связывая гениальной публицистикой обе эпохи; Гердер вынашивал свои историософские идеи в конце первой четверти эпохи Просвещения и породил их в начале второй четверти; Гегель проявил свои историософские идеи в конце второй четверти эпохи Просвещения, но развернул их в систему в начале третьей. Его система стала своеобразным универсальным философским языком в течение времени, полностью уместившегося в третью четверть эпохи Просвещения.

Идеи этих мыслителей соответствуют духу времени, духу и миссии породившего их этапа в жизненном цикле эпохи: Вольтер и Руссо создавали великий миф эпохи, Вольтер создал и разрекламировал миф о линейном прогрессе, Руссо разработал политический миф об основном субъекте прогресса, Гердер сделал этот миф основой метафизической системы «естественной истории» и довел в ней идею линейного прогресса до предела (до абсурда), чем положил начало дискуссии вокруг этой ключевой идеи, по сути дела завершившей Просвещение в его узком, наиболее точном и общепризнанном смысле, как этап формирования парадигматики эпохи. Гегель, вслед за Кантом и Фихте, уже вполне освободившийся от метафизической онтологии «основного субъекта» истории, мыслил уже как современный нам философ, в центре внимания которого находилась теория познания с прямым обращением в теорию политического решения и политического компромисса. Так, великие идеи, созданные в 1750-1780 гг., положили начало новому принципу легитимизации власти и сами стали в центр, санкционирующий политическую власть.

Угасшая в начале XVIII века сакральность власти, королевской, республиканской, папской, любой, оставила единственно значимое основание для признания легитимности власти, именно, власти авторитета, а не только лишь силы или простой привычки к послушанию. Это была власть традиции, хватавшаяся за уплывающие во тьму веков «начальные действия» легендарного прошлого, но все больше и больше находящая точку опоры в самой истории как в цепи поколений, в политической мифологии, в героике прошлого.

Сакральность папской власти, сохраненная внутри католической церкви, не имела прежней силы вовне. Историзация традиции, развивающаяся с XV века, но приобретающая особое, ключевое значение только в первой половине XVIII века, не давала и не могла дать реальной власти абсолютного авторитета. Но, как оказалось, в начале XVIII века необходимость в абсолютной авторитаризации власти уже отпала, так как общество становилось текущим, «историческим», а не статичным, «институциональным».

Поэтому на место абсолютного авторитета заступили авторитеты относительные, правда, претендующие на абсолютную авторитетность, но в качестве лишь идеала, предельного, и, мы сейчас видим, недостижимого в принципе случая. Такими авторитетами стали идеи, среди самых значимых из которых были идеи «естественного права», «естественного человека», «всеобщей воли», весь либеральный комплекс идей и, конечно, в качестве высшего авторитета, идея Прогресса, господство которой в чистом виде, правда, весьма относительное, продолжалось недолго, но после необходимых поправок, сделанных немецкой классической школой, эта идея возродилась вновь в более релятивизированном и инструментализированном виде и, собственно, живет до сих пор, так как выражает основной политический идеал текущего общества, каковым является «прогрессивное человечество» с середины XVIII столетия.

Так, в парадоксальном сочетании опоры на историческую традицию (т.е. священную традицию мифа, становящуюся все более историзированной) и на комплекс идей, сформированных вокруг мета-идеи Прогресса, происходило развитие Европы во второй половине XVIII и в XIX веке. Но жизнь идей – это диалектика, это «вечный разговор», это дискуссия, идущая на широком поле политической борьбы, – от салонных дискуссий энциклопедистов до революционных «дискуссий» баррикад.

В центре этого широкого поля политической борьбы уже в предреволюционный период, то есть в восьмидесятых годах XVIII века, встали политические партии. Старые английские политические партии в это время представляли собой скорее не арену идейной борьбы, а место согласования частных интересов и потому именно французские партии этого времени мне представляются наиболее адекватными новому («эпохальному») состоянию общества. Именно сочетание идейных процессов с процессами согласования интересов делает партию партией. Если побеждает интерес, то партия стагнирует, разлагается, переживает коллапс, вырождается в клуб или тайное общество. Если побеждает идеология, то партия взрывается, как сверхновая или же выбрасывает из себя «болтунов». Чтобы партии быть партией необходимо равновесие интересов и идей, но при верховенстве идей.

Партийная структура оказалась самым важным институтом политической системы текущего общества. Она заменила собой приходящую в упадок старую, более статичную, систему правящих династий, аристократических родов и церковной демократии. То, что ранее было в центре политической жизни и политической систематики, было вытеснено на периферию. Поэтому, казалось бы, восторжествовавшая во всей Европе Реставрация, приобретшая огромный моральный капитал в борьбе с якобинским террором и наполеоновской узурпацией, приобретшая опыт борьбы и новые славные традиции, обновившая собственную традицию, оказалась столь слабой перед неумолимым потоком перемен, движением новых идей.

Уже в 1830 году новая революционная волна положила конец Реставрационному мифу и вновь запустила либеральные процессы не только во Франции, но и в Германии, и

в Англии, где «зажим» был не менее сильным, чем в побежденной Франции, и в большинстве других стран Европы, включая Россию. Только в России внешний зажим усилился (никolaевская Россия в наиболее мрачные ее времена), но внутреннее, духовное раскрепощение стало, в противоречии с внешним зажимом, неуправляемым, взрывным процессом. Моральный капитал Реставрации был вполне исчерпан, а моральный капитал либеральных идей продолжал расти. Партийная структура стала в центр политической жизни наиболее свободных стран Европы. Сам король Луи Филипп пришел к власти через партийную легитимизацию. А революции 1848-1852 гг. стали полным торжеством новой политической структуры, основанной на подвижной партийной основе. Вскоре и Россия включилась в общеевропейскую семью народов. В этом смысле тоже.

СТРУКТУРИРОВАНИЕ НАШЕГО ЭОНА

СТРУКТУРИРОВАНИЕ ВРЕМЕНИ

Можно ли сделать теперь общие выводы о том, чем стала эпоха Просвещения (1749-1877 гг.) в общечеловеческой или, скажем скромнее, общеевропейской истории?

Да, «по всем показаниям», это была эпоха наивысшей реализации. Это была эпоха самореализации общей антропологической, социальной и, видимо, теологической миссии Нового времени. Это была эпоха решающего преобразования всей толщи культурной традиции и фундированной ею социально-политической системы жизнеобеспечения общества и согласовании его интересов. Это и эпоха реализации новой модели духа – модели «человека рационального» с его ядром в «человеке этическом» и социально-политической периферией в «человеке экономическом» и «человеке политическом». Но это и эпоха закабаления «человека естественного» в его самом широком значении, как Антропоса и время руссоистского «естественного» идеала, но, однако, совсем не естественного.

Следующая за ней эпоха Модернизма (1877-2005), последняя, четвертая эпоха Нового времени, должна, по логике самой истории, стать эпохой общего кризиса всего комплекса основных антропологических моделей Нового времени, то есть, прежде всего, наиболее универсальной модели «человека рационального», эпохой деструкции культуры Нового времени и эпохой экзистенциального, жизненного, душевного опыта, опыта страдания, но и опыта снятия шор и узрения запредельного, трансцендентного, абсолютного, эпохой открытия души Богу, – если не Богу Живому, то Его мудрости «в отдельных ее изречениях».

Иначе говоря, от самозамкнутости и самовозвышения эпохи Просвещения человек пришел к самокритике, признанию границ своей воли, своей мудрости, своей честности, своей способности видеть, понимать и любить. Он просто увидел себя в контексте более широких антропологических реалий и ввел, «себя великого», себя самодержавного, в этот широкий антропологический, экзистенциальный и теологический контекст, отчего он потерял уверенность, но приобрел надежду. Эпоху Просвещения, собственно, и критикуют в XX столетии не за идеи, а за слишком самоуверенный тон, доходя в этом, как обычно, до карикатурной ненависти, до клеветы.

Не будем специально останавливаться на анализе эпохи Модернизма, подобном тому, что был сделан с эпохой Просвещения и ограничимся только тем фрагментарным, лоскутным, отсылочным, что уже стал предметом анализа в начале книги, при обосновании феномена исторического, как такового, и в ходе анализа центральной эпохи Просвещения. Ведь главное сделано: перед читателем предстала главная, целевая, решающая, реализационная эпоха Нового времени и, кроме того, были даны самые разные, хотя и отрывочные, комментарии по всем остальным эпохам, – Возрождения (1493-1621 гг.), Барокко (1621-1749 гг.), Модернизма (1877-2005 гг.). Тем самым, перед читателем предстала и сама эра Нового времени, позиционированная вокруг

историографических и историософских дискуссий XIX-XX столетий и вокруг эпохи Просвещения.

А впереди более существенный вопрос: какое место занимает Новое время в его зоне, если продолжить нашу гипотезу о существовании структурного и функционального-целевого подобия между временным периодом и его четвертью и распространить его на отношение 512-летней эры и 2048-летнего зона?

Для этого, видимо, первоначально следует сравнить эпоху Нового времени с четырьмя предшествующими ей и попробовать соотнести каждую из эр с тем или иным местом в ритмике зона. Конкретно это сравнение эр 555-43 гг. до н.э., 43 до н.э.-469 гг., 469-981 гг., 981-1493 гг., 1493-2005 гг. Причем, в эре 555-43 годов до н.э. и эре Нового времени следует попытаться найти подобие, поскольку при любых раскладах их место в зоне должно быть одинаковым (разные только зоны).

Было искушение перейти от обозначения нашего летоисчисления с н.э. (новой эры) на Р. Х. (Рождество Христово), что в целом более точно и позволяет избежать неприятного двоения смысла в слове «эра»: беспредельной «эры» от рождества Христова и нашего терминологического уточнения «эры», как периода в 512 лет, разделенного двумя ритмами Божественного вмешательства. Но опасение внушить читателю недоверие якобы архаизирующей стилизацией под некие традиционалистские установки все же перевесило и приходится ограничиться оговоркой – предупредить о неизбежном здесь двоении смысла в слове «эра».

Новое время может быть первой, второй, третьей или четвертой четвертью зона. Если Новое время открыло новый эон в истории человечества, то это значит, что предыдущий эон, завершившийся в позднем Средневековье, занимающий промежуток времени между 555 годом до н.э. и 1493 годом н.э. VI век до н.э., действительно был переломным временем. В VI веке до н.э. явилось греческое чудо, то есть греческая цивилизация выделилась в нечто самостоятельное, уникальное и динамично развивающееся, более того, задающее темпы интеллектуального развития всему Средиземноморскому культурному ареалу.

Эзотерик Пифагор и законодатель Солон – это начальные имена греческой философии, правовой и политической мысли. В VI веке до н.э. жили основатели религий Конфуций, Будда (Гаутама), возможно и Заратустра, великий завоеватель Кир. В конце VI века до н.э. возродилась Римская республика и, собственно, завершилась римская предыстория и началась римская история, а Израиль возрождался после вавилонского пленения. Сколько ключевых, начальных событий и имен! VI век до н.э. действительно похож на XVI век н.э., отстающий от него на время одного зона (2048 лет). Лютера, Цвингли и Кальвина можно уподобить религиозным реформаторам VI века до н.э.; великих философов XVI столетия можно сравнить с мыслителями пифагорейской школы, и т.д., и т.п. Но убедительны ли такие сравнения? Не вполне, и по многим причинам. Но продолжим поиск начальной эры зона.

Если новый эон открыло Высокое Средневековье, то это означает, что 981 год стал началом нашего зона, а предыдущий нашему начался в 1067 году до н.э. Это время (в конце X века) сейчас обычно считается временем рождения Запада или европейской культуры, а Византийская империя в это время достигла последней вершины своего могущества и культурного влияния, и после великого, но разрушительного правления Василия Болгаробойцы в XI веке быстро устремилась к своему закату. Первую эпоху нашего зона в этом случае открывают символические фигуры германского императора Оттона III и легендарного монаха Герберта – римского папы Сильвестра II, ставшего прообразом Фауста. Маскарадное правление Оттона III, видимо, не было столь жалким, как его описывали прусские историки XIX столетия и несло в себе откровение новой эпохи (или нового зона). Византийско-германские отношения еще в течение почти трех веков во многом определяли политику Империи и династические интересы германских императоров.

А ведь в начальную для зона «эпоху» (конец X – начало XII века или период с 981 по 1109 гг.) произошли еще более значительные события, такие, как становление нового могущества Рима и папской власти, реформа Католической церкви великим папой Григорием VII, унижение им императорской власти и начало крестовых походов. Русь приняла христианство и превратилась в цветущее государство. Западная часть империи Каролингов стала Францией и, пережив период дезинтеграции, собралась вновь, но уже на новой основе... Бургундия, Тайский Китай, арабская Испания...

Скользнув же взглядом по истории XI века и первой половины X века до н.э., начавшими предыдущий эон, мы и здесь увидим ключевые события, рождающие, после великого переселения народов земли и народов моря, новые цивилизации...

Если новый эон открыло Раннее Средневековье и 469 год стал его началом, то за начало начал следует взять события великого переселения народов, крушения Западной римской империи, становления Византийской цивилизации и предуготовление арабов к своей великой миссии VII века, а Китая – к цветущей эпохе Тан.

И все же, уже сейчас, то есть в предварительном рассмотрении, можно отказаться от этого варианта, поскольку Византийская культура представляется как великая транзитная культура, и сама не произвела парадигмальных культурных ценностей. Зато она эффективно сохранила зерна античной и египетской культур, и вновь засеяла зернами античной культуры почву Западной Европы. Значение папства в VI-VII веках и даже в VIII-X веках, кстати, произрастало еще не на итальянской почве, а решающая роль Карла Великого и его преемников локализована лишь в конце VIII и на значительной части IX века. Византия же произрастила зерно египетской культуры в православии на славянской земле. Но в целом Византийская империя – это завершение, «переход», как, кстати и Танский Китай.

Ислам же означает в лучшем случае новое начало как повторение, но не творение. Ислам создал оригинальную великую культуру, но вера его была традиционна, в том смысле, что ничего принципиально не изменила, прежде всего антропологически, – в соотношении форм сознания по сравнению с тем, что было начато иудаизмом и совершенно христианством, а его догматика развивалась преимущественно через упрощение имеющегося богатства, а не через возвращение нового. Да и явление ислама следует отнести к VII столетию (с конца VI столетия), то есть ко второй эпохе зона, что соответствует преимущественно «закрепляющей» и «агрессивной» миссии второй эры. Если же сдвинуть начало зона на 597 год, то это разрушит нашу общую схему и, например, эпоха Возрождения станет не начальной, а завершающей, закатной, и т.д., и т.п.

Поэтому можно с уверенностью сделать вывод о том, что ни V, ни VI-VII века не могли стать началом зона, по крайней мере, без решительной переоценки установочных ценностей и интерпретаций истории в современной историографии. Нам же необходимо оставаться в пределах традиционных в историографии и историософии оценок и представлений, прежде всего, темпоральных и периодизирующих («эпохальных»), постепенно вырабатывая из них новое видение, новую интерпретацию, новый дискурс на максимально широкой фактурной и идейной базе, прежде всего базе современных историографических знаний, эпистемологии XIX-XX веков.

Кто-то назовет это европоцентризмом или «христиано-центризмом», но будет замечательно, если он, вслед за этим, развернет свою собственную модель или покажет неубедительность той модели, что обосновывается в этой книге. Историография не просто терпит, она желает многих истин и способна формировать иерархию «истинных нарративов». Мое желание – развернуть свою «истину» как можно шире и выше, сделать ее не «абсолютной» (что невозможно), а «авторитетной» – плотной, насыщенной, широкой, опирающейся на авторитет фактов и авторитет авторитетов, включая и авторитет глубоких идей.

И, все же, порассуждаем, исходя из того, что 469 год открыл в истории человечества новый эон. Если византийская и арабская исламская цивилизации в своем развитии и

росте действительно открыли новый эон и значимость их вклада в историю человечества стала жертвой их недооценки западной историографией, то мы должны обнаружить, при более-менее внимательном отношении, кластер великих идей, рожденных византийской и ранней исламской культурами, который должен был продолжаться в течение второй половины I-го и всего II тысячелетия, развиваться в идеологическом и распространяться в географическом аспектах.

Но таких кластеров что-то не видно. Есть, конечно, Аверроэс, Косьма Индикоплов, Константин Багрянородный, есть прекрасная византийская иконопись, мавританский и византийский архитектурные стили. Есть, есть... Есть священный Коран и великий храм Святой Софии, греческий огонь и алгебра, но нет кластера и, тем более, усиливающегося влияния, развития и распространения идей, рожденных во второй половине V и в течение VI столетий. В этом случае истоки Корана следует искать в духовных течениях VI века. А как же современный исламский миллиард и русское православие? Но ведь генезис православия, прежде всего как греко-египетского религиозного учения, произошел не в V-VI столетиях, а в I-V столетиях, вплоть до Иоанна Златоуста, да и Августина тоже. Вопрос о духовном влиянии Корана более сложен, как и вопрос о значении исламской культуры является более сложным, чем вопрос о византийской культуре.

Византийская культура действительно была не творческой, а консервативной, не рождающей, а транзитной. Сам Константинополь – искусственная транзитная столица и символ транзитности, греческой открытости Европе и Азии, северным и южным морям. Но и исламская культура прежде всего консервативна, но не транзитна, как культура византийская, а «реверсивна». Органическая функция ислама, воспроизводимая в истории, – это возврат, реверс чрезмерно усложнившейся культуры к неким «исходным» и «вечным» формам. Очень похоже на то, что ислам, ставший последней великой ересью христианства, уже напрямую антихристианской, не только отвергнувшей Христа как Бога (в этом он не был первым), но и отодвинувшей пророка Христа во второй ряд религиозных пророков и возвысившей последнего из пророков – Мухаммеда; похоже на то, что ислам нашел себя как тень христианства, став «лунной реакцией» на чрезмерно яркий «солнечный» характер учения Христа.

Если это так, а это очень похоже на правду, то ислам следует рассматривать в контексте великого религиозного процесса, начатого в I веке н.э., точнее еще в I веке до н.э., и завершившего этот процесс в VIII веке н.э. вместе с оформлением основных исламских и христианских конфессий, завершением наиболее острого иконоборческого периода в Византийской империи и формированием идеологии католицизма и папского верховенства в Западной Европе.

Все это вновь возвращает нас к утверждению о том, что V столетие не может быть принято начальным временем нашего эона. Зато появились аргументы в пользу четвертого предположения – о том, что таковым стала вторая половина первого века до н.э. (43 год до н.э.), а, точнее, период второй половины I века до н.э. и большая часть I века н.э. («пусковая», первая эпоха эона и первой эры эона).

Действительно, два величайших события определяют начальный характер этого времени. Это рождение христианства и превращение болезненной в I веке до н.э. Римской республики в величественную Римскую империю. Кластер идей христианства пронизывает всю историю двух тысячелетий н.э., а, если принять гипотезу об исламе как антихристианстве, то и ислам должен быть тоже включен в этот кластер. Кластер политически-правовой идеи Римской империи также пронизывает всю историю двух тысячелетий н.э. Ее германский дочерний вариант был отвергнут лишь в начале XIX столетия, да и то под давлением потерявшей меру «внучки» – Наполеоновской империи. Греческий дочерний вариант родил двух «внучек»: Русское православное царство и Османскую империю, обе побочные, но все же «внучки». И ныне Римская империя, соединившаяся с христианством, живет в универсалистской системе Римской католической церкви.

Если наш эон начался в 981 году, то в XI-XV столетиях следует искать истоки новых смыслов, ценностей, образов и идей в кластерах новых культурных традиций. В Западной Европе это эра Высокого Средневековья, Готики, возвышения и падения двухголовой Римской империи германской нации, итоговой теологии томизма, рыцарского кодекса чести, крестовых походов... Думаю, что западноевропейских примеров достаточно, так как начальность эры конца X – конца XV столетий предполагает мощное вторжение порожденных в ней идей в сферу культурной традиции во второй эре (второй четверти эона), то есть в XVI-XX столетиях. Но ведь именно Западная Европа и ее дочерние культуры в Америке доминировали и динамизировали историю человечества в XVI-XX веках.

Отрицать это можно лишь с позиций морального и религиозного отрицания нравственной и религиозной ценности последних веков, но такое отрицание, обычно страстное и непримиримое, только подтверждает то, что последние века если не что-то великое создали, то почти все великое разрушили. Но ведь они действительно разрушили старую тысячелетнюю традицию и весь уклад жизни, перевоссоздав их по-новому. Получается, что и отрицание подтверждает тезис о значимости, практической значимости последних веков, то есть эры Нового времени и, в логической связи с этим, ключевого характера истории Западной Европы в XVI-XX столетиях, созидательной или разрушительной, но в обоих случаях ключевой.

Итак, перед нами три возможных варианта начальных времен нашего эона: это 43 год н.э. (середина I века до н.э.), 981 год н.э. (конец X века н.э.) и 1493 год н.э. (конец XV века.).

КОНСТРУИРОВАНИЕ ПРИЗНАКОВ ВРЕМЕН

Инвариант первой четверти для эпохи и эры, да и «поколения», если назвать этим словом четверть эпохи, – это манифестация Божественного откровения в духе времени, в его настроении, – в его видении и превращение этого духа гениальными людьми и временно обретшими гениальность группами людей в мысли, идее, образе, событии, в поступках, которые в событийности своей производят кардинальную переоценку ценностей.

Инвариант второй четверти – это формирование стройных логических систем, теорий, агрессивных практик и вторжение этих интеллектуальных в своей основе субстанций в сферу культуры, в семиотическое пространство традиции, разрушение защитных, консервативных механизмов традиции и попытка напрямую формировать новые социальные и политические механизмы, – формульно выводить их из разума, из идей и настроений. Здесь же жесткая, непримиримая борьба интеллектуальных субстанций с субстанцией традиции, усиливающаяся дезорганизация в умах, культуре и в социально-политической сфере, компенсируемая «разумной» организацией. И здесь – получение богатейшего, выстраданного опыта-в-борьбе.

Инвариант третьей четверти – это мощная, но спокойная, умеренная реакция вновь консолидировавшейся традиции, включившей в себя многие элементы идеологических, интеллектуальных систем, терроризировавших ее в предыдущий период. Это активный поиск консенсуса, усложнение, «аккультурация», приспособление и релятивизация ранее замкнутых на самих себя и «дух эпохи» теорий и идей, превращение их в зрелые, насыщенные культурой интеллектуальные системы, способные влиять на общество, обеспечивать процессы его реформирования, самореформирования и приспособления, гармонизирующие всю структуру «дух-культура-социум».

Инвариант четвертой четверти – это новая фрагментация культуры, но уже не силой внешнего на нее идеологического воздействия, а в силу собственных искажений, внесенных чрезмерной усложненностью новых семиотических образований, хоть и прошедших испытание жизнью, функционированием, традиционностью, глубиной. Это перегруженность актуальной культуры лишними с антропологической точки зрения

смыслами и «удобствами». Все же, это по-прежнему незрелые, развивающиеся, но уже не гибкие, а жесткие культурные образования, неадекватные традиции в ее глубинных, устоявшихся в течение «времен большой длительностью» основах, неадекватные и жизни как таковой, и природе, то есть внешней по отношению к культуре среде, но, самое главное, неадекватные Антропосу и цели видового преобразования в Истории.

В силу этих причин оживающая глубинная традиция и «натура» начинают отвергать культуру, рожденную в синтезе с новыми интеллектуальными содержаниями. Этот процесс ведет к дезинтеграции культуры и, частично, базисной для культуры традиции, гораздо более глубокой, чем то было во второй четверти. Параллельно и во взаимодействии с этим идет процесс духовно-душевной дезинтеграции, ломки стереотипов, вер, установок, ранее казавшихся абсолютными. Релятивизируется уже не сфера культуры, релятивизируется духовно-душевный мир человека. Правда, душевный мир в страдательном опыте начинает приобретать новую опору в жизни, в самых основах традиции, в глубоких переживаниях, и приобретает новую цельность в видении запредельного для него мира трансцендентных сущностей. Он начинает понимать, что без невидимого, умопостигаемого, само существование теряет смысл, становится «ничто». Многие и впадают в нигилизм, в «ничто», но в целом дух времени обретает более широкие основы реальности и бытия.

Можно ли применить эти характеристики к эрам эона, к эону в его первой, второй, третьей, четвертой четвертях? Думаю, что можно, сделав некоторую реформуляцию объекта этих перемен. В анализе эпох и эр мы, правда, не договариваясь, определили основные области перемен, эго, так сказать, целевой функцией, социально-политическую (социально-экономическую, политическую и идеологическую) сферу как сферу реальных, реализованных отношений. Сфера культуры (семиосфера) рассматривалась здесь как автономная, но в служебном по отношению к социально-политической и идеологической сферам отношении.

Именно там, внизу пирамиды, решался главный вопрос о соответствии культуры и ее изменений некоему критерию, дающему ей право на жизнь и на превращение в традицию. Но в анализе эонов, видимо, следует полностью отвлечься от социально-политического фундирования сферы культуры и поискать иную фундаментальную основу. Такой основой, по моему глубокому убеждению, может быть только сам человек, взятый в его наиболее глубокой и полной сущности, человек как Антропос, как архетипическая метаструктура, как человек по образу и подобию Божию, как вид *homo sapiens*, претерпевающий в истории (Истории) превращение в новый вид.

Одним из основных процессов эона в этом случае должен стать процесс развития сакральных («дарованных») форм сознания в мирские, то есть надстраивания ментальной сферы сферой абстрактно-интеллектуальной через прямое действие веры, гнозиса, мифа и метафизики и выращивание в абстрактно-интеллектуальной сфере религии, нравственности, (морали), философии, этики, истории, искусств, наук и метанаучных систем.

Фундаментальные процессы развития «профаных» интеллигенций и сознаний, сдвиги их влияний на человека и его поведение, его социальную практику – вот, по-видимому, основной объект развития в жизненных циклах (а, точнее, в ритмике) истории эона и, осмелюсь сделать еще одно предположение, один из основных объектов в шестиднев самой истории (Истории), состоящей из шести эонов (дней творения). Здесь же и конституирование самого человека в эмпирической целостности его сознания и конструируемых им моделях «человека этического», «человека рационального» или каких других.

Если применить реформированную нами гипотезу о содержании жизненного цикла к процессам фундаментальных сдвигов в сознании, то почти наверняка следует отдать предпочтение I веку до н.э. как начальному в нашей эоне. Все-таки, появление христианства и гностицизма в I веке н.э. (а я предполагаю, что еще в I веке до н.э. и

попробую в следующей книге привести аргументы в пользу такого предположения), закат античного, в доминирующей основе своей мифологического, мирозерцания и жизнеощущения и возвышение веры в Невидимого, повлекшее за собой полное преобразование самых фундаментальных основ бытия, давшее начало процессам, развивавшимся, по крайней мере, до XIV-XVI столетий (т.е. в течение трех первых, «конструктивных» четвертей зона), все это делает предположение о начальности I века до н.э. – I века н.э., более значимым, чем конкурирующие с ним два других предположения. В антропологическом смысле переворот, совершенный в I-V веках н.э. не имеет себе равных ни в истории XI-XV столетий, ни в истории XVI-XX столетий.

Впрочем, можно согласиться с первым утверждением, но, видимо, второе у нашего современника вызовет протест, ведь человек XV века и человек века XX отделены друг от друга величайшим прогрессом в естествознании, истории и философии, да и в религии тоже. Если же вспомнить инвариант истории XVI-XX столетий, то есть историю VI-I веков до н.э., в которую вместились величайший расцвет античной культуры, то сей протест обретет дополнительную силу. И, между прочим, великая китайская и индийская культуры в VI-I веках сделали, по сути, начальные свои успехи.

И все же, достижения VI-I веков до н.э. и XVI-XX веков н.э., по-моему, лучше объясняются топикой четвертой четверти, а не топикой четверти первой. Если первая четверть глубокая, нутряная, если она собирает дух в единое, но в соприкосновении с жизнью она подчиняет ее себе, своему духу и уже разрушает старую традицию, готовит бурю и слом, борьбу и страдание, замену многообразия функций многообразием дисфункций, то четвертая является реализационной и проявляется во внешнем цветении цивилизации во всех ее проявлениях, в избыточном богатстве культуры, в раздроблении духа, его распылении, в созерцании мужественным духом, сквозь увеличивающиеся прорехи в традиции, нового, незнакомого, глубокого, пугающего, но в целом проявляется в попытке замкнуться в искусственном (ставшим искусственным) мире культуры и своего знания. Можно сказать, что первая четверть зона – это период откровения и воли, четвертая четверть зона – это период интеллектуального сомнения, интеллектуального труда и душевной смуты.

В XVI-XX столетиях развитие философии показывает нам трансцендентализацию, то есть вытеснение Бога из феноменального мира человека, как и имманентизацию, то есть, напротив, отождествление, слияние Бога с физическим пространством. А ведь это и есть самозамыкание разума, характерное для четвертой четверти. Но ведь Лютер проложил прямую дорогу к Невидимому, отвергнув ритуализм католической Церкви. Это так, но его «прямая дорога» привела к превращению общинного, ритуального в своей основе и коллективного феномена веры в «личное дело каждого» и тем самым он многократно усилил опасность подмены веры моральными максимами и этическими императивами, и здесь вновь следует говорить о самозамыкании. Хотя феномен протестантизма много сложнее, он позитивен в своей основе, но опять же, позитивен как феномен не первой, а четвертой четверти зона, который может самозамыкать, но может и подымать на душевный подвиг, внутренний подвиг мужественной, но одинокой души в масштабах, не представимых в Средневековье.

Естествознание, вычленившееся из метафизики в XVI-XX столетиях, как и научная метафизика, вычленившаяся из метафизики сакральной в VI-I столетиях до н.э. – это единственная из всех интеллигенций, не имеющих выхода в сакральное в самом человеке. Вместо Cogito, Sensation и благодати веры здесь только опыт, преобразованный затем в эксперимент. Цельность здесь не постигается, она конструируется и гипостазирована, и поэтому успехи этой интеллигенции лежат в последней четверти зона, когда культура и ее интеллигенции достигают наибольшей сложности, изошренности, практичности, системности. Ведь и культура – это вещь, это мир, вне-лежащий по отношению к человеку, одновременно объект и субъект метафизического и естественнонаучного сознания.

Поэтому вывод наш и наш выбор – это 43 год до н.э. (I век до н.э.). Наш эон простерся от 43 года до н.э. Человечество в самом начале XXI столетия стоит на пороге нового эона, нового дня творения! Стоять на пороге, стоять у края, неудобно, страшно, но подчинимся логике мысли. Следовательно, XX столетие завершило не только Новое время, но и христианский эон, а это действительно страшно, если сделать «последние выводы» о завершении христианства или его кардинальном преобразовании, о завершении всей христианско-исламской культуры и появлении новой, неизвестной, пугающей своей неизвестностью.