**Философия истории**

И.А. Щекалов

**Введение**

Всем и каждому со школьных лет известна такая наука, как история, и нет, кажется, более популярной области знания, чем она. Возможно, это объясняется тем, что, познавая прошлое, человечество как бы ищет точку опоры в своей сегодняшней жизни (в настоящем), надеясь при этом на то, что она послужит основой, помогающей прояснить его будущее.

При этом, однако, остается в тени знание более общего плана - те ключевые положения (краеугольные камни) исторического мышления, благодаря которым оно и становится возможным. Ведь обычно нас интересуют прежде всего живые события, факты, а также следствия из них.

Нередко мы чувствуем неудовлетворенность теми или иными объяснениями прошлого, суть событий как бы ускользает от нас, а вновь открытые факты не вписываются в привычные схемы истории.

И здесь важную роль играет философия истории, которая и осмысливает историю в ее самых общих и глубинных проявлениях, вырабатывает подходы к историческому мышлению, его методы, описывает их результаты. Философия истории охватывает предельно широкие пространства (континенты и даже планету в целом) и предельно продолжительное время - с момента возникновения цивилизованных форм жизни людей через ее современные формы и далее, в будущее, которое видится людям, как правило, в некоем завершении (итоге) их усилий. Именно философия истории ставит и проясняет вопрос о причастности человека к истории, тем самым давая ему ощущение смысла жизни и полноты бытия.

В философии истории за долгие годы ее существования сложились свои традиции. Одна из них, чуть ли не самая устойчивая, рассматривает историю человечества как единый процесс, протекающий в едином времени, представляющий собой последовательную смену фаз (этапов) от низших к высшим. Другая традиция видит всемирную историю в ее пространственном проявлении, в целостности ее системного бытия в форме культуры и цивилизации. Для удобства дальнейшего их изучения назовем первую традицию стадийной, вторую - цивилизационной. Следует добавить при этом, что есть и такие подходы к всемирной истории, которые нельзя назвать традиционными, например, экзистенциальный подход. В нашей лекции все они станут предметом более подробного рассмотрения.

**1. Всемирная история в стадийном измерении**

В основе стадийного видения всемирной истории лежит идея о ее развитии от низших форм высшим, равно как и идея о том, что каждая последующая стадия вытекает из предыдущей и образует ее продолжение, но в видоизмененной форме. Стадии всемирной истории в таком случае являются ступенями движения человечества к некоему итогу, который видится как завершение всех предыдущих усилий в обществе, где осуществлялись бы самые сокровенные и благородные человеческие идеалы.

Предпосылкой такого видения истории является представление о времени, в котором разворачивается история, как о стреле, полет которой происходит из прошлого через настоящее в будущее безвозвратно, однонаправлено. Кроме того, такое толкование событий предполагает признание единства народов, сходство их судеб и устремлений. Но так как историю творят и конкретные люди, то не менее существенно указать на ценность человеческой жизни, признание за человеком права на осуществление его надежд и веру в возможность благоприятного исхода его усилий. Таким образом, это подход, в основе которого прямо или косвенно присутствует человек, его здравый смысл, его деятельность, его разум, его надежды, его жизнь. Можно сказать, что человек живет в истории, он ее участник и творец; и это во многом объяснит положительное отношение большого числа людей к идее стадийного прогресса общества.

Это самые общие предпосылки, но они, будучи принятыми и осознанными людьми, неизбежно порождают вопрос о причинах развития человечества, о факторах, лежащих в основаниях общего исторического механизма. Вот почему в рамках этого подхода господствует, как правило, детерминизм, и самые различные факторы называются в качестве основополагающих: природные условия (климат, географический регион и т.д.), народонаселение, развитие производительных сил, развитие науки и ее внедрение во все сферы жизни, развитие техники и т.д.

Стадийное видение всемирной истории неизбежно предполагает идею прогресса человечества (от лат. progressus - движение вперед, regressus - возвращение). Это в свою очередь оказывает влияние на мироощущение людей, вносит в него оптимистическое начало.

Сама идея представить историю в виде последовательных стадий развития уходит корнями в средневековье. Едва ли не первым, кто осмысливал ее и выразил в концептуальном виде, был Августин Аврелий (354-439 гг.н.э.), один из основателей христианского богословия. В его "Граде Божьем" мы можем прочесть о том, что человечество проходит в своем развитии ряд стадий - они даны в привязке к библейским событиям, которые взяты за отправные точки развития. Августин соотносит эти этапы с периодами развития человека от его младенчества и до старости. Там же мы можем найти интересные размышления автора о времени.

Время возникает из вечности вместе с актом божественного творения и дальше как бы распадается на три времени, а имено - прошлое, настоящее и будущее. Прошлое - это память, будущее - надежда; реально же только настоящее. Это значит, что история переживается человеком как актуальное бытие, из которого он с необходимостью мысленно переносится то в прошлое, то в будущее -. И важно заметить, что история у Августина завершается окончательным отделением праведников от грешников, торжеством Града Божьего (Церкви, ее идеалов), иначе говоря, она имеет эсхатологический характер (от греч. eshaton - последний и logos - слово, знание), т.е. она неизбежно заканчивается. Время имело начало, имеет оно и конец. Пскольку в итоге происходит победа добра над злом, можно сказать, что сама история и прогресс имеют исключительно моральный смысл, выраженный в христианско-теологической форме.

Идея восходящего развития человечества получила распространение в Европе в XVIII ст., т.е. в эпоху Просвещения. Тогда, в век разума, многие связывали прогресс с развитием и распространением в обществе научных знаний, идей атеизма и нравственности; будущее виделось не иначе ак спрраведливым сообществом свободных, равных и просвещенных людей. Об этом писали Гердер, Кондорсэ, Тюрго и др. Они придерживались той логики исторического процесса, согласно которой человечество восходило по ступеням прогресса, начиная с перввобытного состояния, и нередко увязывали прогресс с глобальной эволюцией Вселенной. История объяснялась исключительно естественными причинами, религиозные ее трактоови практически были отброшены. С просветительской тенденцией соглашался и И. Кант (1724-1804). Его трактат "К вечному миру" представляет собой классическое видение будущего миропорядка с позиций цивилизованного права, человечной морали и здравого смысла.

В наиболее обобщенном виде идея стадийного развития всемирной истории разработана в философской системе Гегеля (1770-1831). Сущностью мировой истории Гегель назвал развитие мирового духа (сверхчеловеческого разума); оно происходит "во времени и в наличном бытии". В процесс развертывания единого мирового духа включены духи отдельных народов, в итоге мы имеем мировую историю. Она виделась Гегелю как "прогресс в сознании свободы". Из этого можно заключить, что Гегель мистифицировал историю, но на этом фоне он раскрыл очень важную для людей проблему - проблему их духовного раскрепощения, обретения ими свободы и осознания этого факта. Вместе с тем особо важно подчеркнуть то, что у Гегеля история осуществляется по необходимости, т.е. она подчинена единому закону. В соответствии с этими началами Гегель представил всемирную историю в виде последовательно чередующихся стадий прогресса; выразив это такой формулой: в восточном мире (т.е. мире древнего востока) свободен один (деспот); в греко-римском мире свободны некоторые (в рабовладельческом обществе есть свободные граждане, но есть и рабы); в германском мире свободны все. Германский мир есть вершина развития всемирной истории, ибо, как считал Гегель, здесь счастливо совпали идеи Реформации и Французской революции (фактически безтаковой как факта для Германии). Вершиной же политического развития Гегель видел прусскую монархию. Другие народы, по мнению Гегеля, находятся на низших ступенях развития, как бы в стороне от исторической магистрали, хотя, возможно, в будущем они смогут занять более весомое место в истории.

С середины XIX ст. широкую известность в силу ряда причин приобрела концепция стадийного развития истории, которую разработали основоположники теории коммунизма К. Маркс (1818-1883) и Ф. Энгельс (1820-1895) и названная ими историческим материализмом. Они восприняли общие идеи гегелевской философии - о закономерном характере всемирной истории, о стадиях ее развития, о прогрессе как обретении человечеством свободы и некоторых других, - но придали им новое толкование, прямо противоположное гегелевскому. Если у Гегеля в основе всемирной истории лежал мировой дух, то классики марксизма отвергли это мистическое начало и утвердили на его месте другое. Они исходили из естественных факторов истории, таких как потребности людей, вытекающие из их практической деятельности, рост народонаселения и развитие производства материальных благ, но все это, по их мнению, подготовило главное, а именно: социальную дифференциацию общества внутри себя, его раскол на антагонистические классы, и предопределило главную, так называемую движущую силу истории - классовую борьбу.

Согласно марксизму, именно благодаря классовой борьбе (в конечном итоге) происходят прогрессивные сдвиги в развитии производительных сил общества, соответствующие им "подвижки" в характере и содержании производственных отношений. История человечества приобретает в таком случае характер необратимого процесса, совершающегося от низших форм к высшей форме через ряд промежуточных ступеней - стадий. Для концептуального описания этого процесса было введено понятие "общественно-экономическая формация", которое охватывало общество в целом, находящееся на определенной ступени развития всемирной истории. Ядром такой формации, по Марксу, является "способ материального производства", т.е. единство двух составляющих - производительных сил (люди, машины, орудия труда, материалы) и производственных отношений (главным образом тех социальных отношений, которые складываются между людьми в процессе производства и распределения материальных благ). Способ производства определял в конечном счете характер и содержание социальной структуры общества (классы, социальные группы), его политические формы, его сознание во всей совокупности видов (политическое, правовое, моральное, эстетическое и т.д.), культурные явления и процессы.

В соответствии с этим всемирная история представлялась как процесс чередования (смены во времени) ряда общественно-экономических формаций, а именно - начиная с первобытной, через рабовладельческую, феодальную, капиталистическую к высшей фазе - коммунизму. В коммунизме, по словам К. Маркса, заканчивается "предыстория" и начинается "подлинная история". Здесь уместно вспомнить идею Августина Аврелия о "конце истории", видимо она - идея - сохранена в марксизме, но ей придано иное (с формальной точки зрения) толкование.

К. Маркс выделил в качестве движущей силы истории классовую борьбу. В эпоху капитализма она, по его мнению, неизбежно завершается установлением диктатуры пролетариата (имелись в виду промышленно развитые страны) и вытекающими из этого радикальными преобразованиями самих основ общества, а именно: экспроприацией частной собственности, отстранением от управления обществом и производством "эксплуататоров", коренными преобразованиями в государственном устройстве, в духовной жизни, в культуре, в национальных отношениях и т.д.

Естественным при этом был вопрос о социальных революциях, их К. Маркс называл "локомотивами истории". Они выводили общество из застоя, сообщали ему новые стимулы для развития, приобщали к активной деятельности на поприще истории народные массы; в их лице К. Маркс видел "подлинных творцов истории", в отличие от выдающихся личностей, которые в домарксистской исторической традиции считались таковыми.

В середине XIX ст. все это прозвучало как свежая мысль, как оригинальная теория, и этому во многом способствовала сама обстановка в Западной Европе: обострение классовой борьбы между буржуазией и пролетариатом, проявление первых политических партий и объединений рабочих, первых их международных организаций (I и II Интернационалы). События 1917 г. в России и их последствия вв других странах и регионах способствовали упрочению исторического материализма, который был возведен революционными вождями в ранг теоретической основы социалистической революции и практики продвижения к коммунизму (т.е. стал основой политики).

Однако в этом таилась опасная для него тенденция: возможность его догматизации и упрощения, подведения его изначально спорных, недостаточно разработанных положений под "реальную практику" и конкретную политику конкретных государств и лиц. Исторический материализм из теоретической концепции превратился в идеологию, и это предопределило его судьбу. Сегодня, после семидесятилетнего господства тоталитарного режима идейной базой которого и был догматизированный исторический материализм, мы убеждаемся в том, что история "пошла не по Марксу": социалистические революции так и не состоялись на Западе, коммунизм нигде так и не был построен, а раскритикованный К. Марксом капитализм путем ряда глубоких трансформаций сумел преобразоваться и создать такое общество, которое во многих отношениях оказалось выше "социализма". Историческая концепция К. Маркса обнаружила свой утопизм.

При всем этом нельзя не видеть того, что она охватывала весьма существенные стороны проблемы истории. Она подчеркнула роль естественных материальных факторов в истории, влияние общественных начал на человека, включила в себя проблему отчуждения и предлагала пути ее решения; она основывалась на идее единства человечества, несла в себе мысли эпохи Просвещения о прогрессе, равенстве и справедливости и др. К. Маркс одним из первых заметил выход на историческую арену людской массы, что придавало истории особый, невиданный ранее смысл.

Однако он, очевидно, допустил и ошибки. Они состояли в недооценке роли частной собственности в истории человечества личности; в необоснованно завышенных надеждах на промышленный пролетариат как на главную социальную силу прогресса (пролетариат у К. Маркса играл роль нового Мессии).

Очевидно также, что рассуждения его об освобождении труда в своей совокупности не брали в расчет элементарные соображения общечеловеческой морали, ибо насилие рассматривалось как "повивальная бабка истории" и однозначно трактовалось как форма порождения нового, прогрессивного. Кроме того, сама теория общественно-экономических формаций недостаточно подтверждалась опытом предшествующей К. Марксу истории, в ряде случаев в нее не вписывались события и факты европейского и азиатского регионов. В философской литературе ХХ ст. основные посылки исторического материализма неоднократно подвергались глубокому теоретическому анализу под критическим углом зрения. Такие работы практически нам были недоступны; сейчас положение изменилось, и мы можем обратиться к ним. Одна из них работа К. Поппера, известнейшего философа нашего века, она называется "Открытое общество и его враги" (первое издание 1945 г.). Ее автор после тщательного анализа, отдавая должное усилиям и намерениям К. Маркса, отдельным его теоретическим положениям, приходит к выводу о том, что "ни один из наиболее претенциозных исторических выводов Маркса, ни один из его "неумолимых законов развития" и "ступеней истории, через которые невозможно перескочить", ни разу не привели его к удачным предсказаниям". Совершенно очевидным в марксизме Поппер считает момент религиозности: пророчества К. Маркса давали веру рабочим в свою миссию и в великое будущее, и если события в какое-то время стимулировались этим в духе марксистских прогнозов, то это еще не говорит в пользу истинности этих прогнозов. Ибо даже правильное предсказание не следует с поспешностью принимать в качестве подтверждения соответствующей теории и свидетельства ее научного характера. Люди могут добиваться каких-то результатов под влиянием силы убеждения, но не более.

К. Маркс старался придать историческому знанию статус науки, поставить его на базу строгих логических, экономических, философских и пр. категорий, выделить законы, - однако все эти усилия в конечном итоге свелись к построению системы, обнаружившей свою отдаленность от реальной истории. Жесткий детерминизм, который он ввел в историю (позаимствованный у Лапласа и французских материалистов XVIII в.), не позволил увидеть и учесть особенности протекания процессов истории по сравнению с процессами природы.

Приведем возражения и других критиков. Э. Нагель, американский философ, считает доктрину исторической неизбежности несостоятельной, так как никакие исторические факты не могут играть никакой роли в проверке истинности или ложности некоторых из ее разновидностей. Те же факты, которые могут подтвердить эту доктрину, не дают нам основания считать, что во всех исторических событиях проявляются единообразные, универсальные, неизменные законы развития и что индивидуальные, равно как и коллективные усилия людей, выступают определяющим фактором в преобразовании общества. Люди могут контролировать ход событий, но до определенного предела, каковой положен им географическими условиями, биологическими задатками, способностями, культурой, технологией и т.д.

Принято считать, что последовательно проведенный детерминизм входит в противоречие со свободой человека. Э. Нагель не находит такой аргумент достаточно корректным, ибо неограниченной ничем (и никем) свободы не существует. Поэтому данный принцип нельзя ни опровергнуть, ни доказать, считает он. Однако практическая роль принципа детерминизма обнаруживается тогда, когда он берется в качестве регулятивного. Здесь он оказывается наиболее плодотворным ибо ему в таком случае придается более специализированная форма. Тогда наука получает возможность раскрыть факторы, определяющие возникновение явлений. Если же он наполняется чрезвычайно обобщенным смыслом, как в историческом материализме К. Маркса, тoгда неизбежно обнаруживается его ограниченность по отношению к богатой событиями и разнообразием формы человеческой истории.

Американский профессор Фр. Фукуяма считает, что на реальный процесс развертывания истории в ХХ ст. громадное влияние оказывают идеологии - либерализм, фашизм, коммунизм. Так называемый "конец истории" не обернулся ни коммунизмом, ни конвергенцией (неким синтезом капитализма с социализмом, как это предсказывали западные социологи). Он превратился в утверждение либерализма в лице современного общества западного образца. тот факт, считает Фукуяма, подрывает одно из ключевых положений марксизма о том, что сознание людей есть следствие их общественного бытия. Реально мы видим, что сознание является причиной, а не следствием, хотя оно и не может развиваться независимо от материального мира.Не следует думать, однако, что с утверждением либерализма человечество обрело покой на все времена; сам либерализм не лишен недостатков, по крайней мере две его "язвы" очевидны - это религия (имеется в виду религиозный фундаментализм) и национализм. Они "разъедают" человеческое сообщество и могут взорвать его, тогда человечество снова начнет мучительные поиски приемлемой модели своего бытия.

Идея стадийного развития, как и тотального детерминизма в истории, привлекает к себе внимание философов и социологов и после Маркса, в частности таких, как Дж.К. Гэлбрейт, З. Бжезиньский, Ж.-Ж. СерванШрейбер, Р. Арон и др. Основываясь на принципе технологического детерминизма (признание решающей роли технической и технологической сторон производства в развитии общественно-экономических структур), они выделяют такие этапы (ступени) развития общества, как индустриальное, постиндустриальное, технотронное, информационное. В основу каждого этапа ими положен свой особый техникотехнологический тип производства: будь-то машины эпохи промышленной революции или рационализированное и автоматизированное производство (конвейер, автоматы и автоматические линии), промышленные роботы и электронные устройства, используемые в производстве и, наконец, информационная техника и технология.

Здесь тоже предполагается развитие общества по пути прогресса, однако технологический детерминизм оставляет как бы в стороне духовную и культурную стороны жизни, не признает за ними активного влияния. В современной философской литературе выражена тревога по поводу подчинения человеческого духа технократическим (от греч. tehne - мастерство, ремесло и kratos - власть) началам, и это рассматривается как одно з проявлений кризиса современной цивилизации.

В заключение вернемся к проблеме исторического времени, обратившись к исследованиям, которые были сделаны в рамках известной на Западе школы "Анналов". Она была основана в 1929 г. Марком Блоком и Люсьеном Февром выходом в свет журнала "Анналы экономической и социальной истории". Ее последователи, современные французские историки Фернан Бродель и Жак Ле Гофф в своих работах в максимальной степени реализовали ключевые принципы этой школы.

Среди них и так называемый "принцип исторического времени - длительной временной протяженности", или "социального времени". Если раньше время рассматривалось ка равномерно протекающее, как некая ось, на которую историк нанизывает факты, то "длительное время" как бы само содержит в себе эти факты, точнее говоря, это содержательно-определенное время; это множественность времен, разнообразных временных ритмов, присущих различным историческим реальностям, это как бы прерывающееся историческое время. Ф. Бродель использует "связку" трех различных временных протяженностей, каждая из которых соответствует определенному глубинному уровню, определенному типу исторической реальности. В самом нижнем слое, как в океанских глубинах, господствует постоянство, стабильные структуры. Их основами являются человек, земля, осмос. Время здесь протекает очень медленно, оно кажется почти неподвижным; происходящие процессы - изменения взаимоотношений человека с природой, привычки мыслить и действовать и т.д., - все это изменяется на протяжении столетий или тысячелетий. Другие же реальности, из области экономической и социальной действительности, имеют, подобно морским приливам и отливам, циклический характер, и здесь проявляются иные масштабы времени. Ими описывается социально-экономическая история, история цивилизаций.

И, наконец, самый поверхностный слой истории; здесь события чередуются, как волны в море. Они измеряются короткими хронологическими единицами. Это политическая, дипломатическая и иная "событийная" история. Такое видение исторического времени ("стереоскопическое" время) позволяет Броелю представить капитализм, в частности, не в упрощенно стадийном выражении, а иначе. Было бы ошибкой, пишет он, воображать себе капитализм как развитие в виде последовательных стадий или скачков: капитализма торгового, промышленного, финансового... И разумеется с непрерывным продвижением от одной стадии к другой, притом что настоящий же капитализм наступает поздно, с установлением его контроля над производством. А до него, якобы, следует говорить о предкапитализме. На самом же деле крупные "купцы" ниогда не специализировались, они без различия занимались и торговлей и банковским делом, и биржевой спекуляцией и "промышленным" производством в виде системы надомного труда, или реже мануфактур. Этот спектр форм капитализма имел место уже во Флоренции XIII в., в Амстердаме XVII в., в Лондоне еще до XVIII в. Несомненно, в начале ХХ ст. массовое применение машин сделало из промышленного производства высокоприбыльный сектор, и, следовательно, капитализм массированно двинулся туда. Но он не замыкается там.

На этих рассуждениях на примере капитализма хорошо видна "неполнота" стадийно-линейного видения истории.

**2. Всемирная история с позиции цивилизационного подхода**

Цивилизационное видение истории базируется, как правило, на культурном основании. По общему признанию, дорогу в этом направлении проложил Н.Я. Данилевский (1822-1885), русский публицист, социолог и естествоиспытатель. По ней уже позже пошли в своих исследованиях такие известные философы и мыслители, как О. Шпенглер, А. Тойнби, П.А. Сорокин и др. Кратко идеи Н.Я. Данилевского таковы. Критерием периодизации истории должен быть культурно-исторический тип (КИТ) развития, или самобытные цивилизации. КИТ представляет собой единство религии, культуры, политики, общественно-экономического строя.

По Данилевскому КИТ представлен следующим образом:

1) египетский,

2) китайский,

3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский или древнесемитический,

4) индийский,

5) иранский,

6) еврейский,

7) греческий,

8) римский,

9) ново-семитический или аравийский,

10) германо-романский или европейский.

Сюда же можно отнести и два американских типа - мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы этих цивилизаций, считал Данилевский, были подлинными деятелями истории, ибо каждый из них самостоятельно развивал те начала, которые заключались в его духовной природе и внешних условиях жизни. Из десяти названных типов следует выделить те, плоды деятельности которых передавались другим типам; это египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский.

Так как ни один КИТ не одарен привилегией бесконечного прогресса и каждый народ "изживается", то результаты этих пяти или шести цивилизаций, к тому же одаренных христианством, должны были превзойти совершенно уединенные цивилизации (китайскую и индийскую). В этом Данилевский видел самое простое объяснение западного прогресса и восточного застоя. Само развитие культурно-исторических типов, по Данилевскому, можно сравнить с многолетними одноплодными растениями, у которых период роста бывает очень продолжительным, но период цветения и плодоношения относительно короток и источает раз и навсегда их жизненную силу. Вся история доказывает, утверждает Данилевский, что цивилизации не передаются от одного КИТа к другому, но из этого не следует, что они не воздействуют друг на друга. Самый простой способ воздействия - это колонизация. Например, греки передали свой КИТ Южной Италии и Сицилии, англичане -Северной Америке и т.д. Другая форма распространения цивилизации - это "прививка". Но это, считает Данилевский, не приносит пользы никому. И, наконец, есть еще один способ - это свободное отношение народов одного КИТа к результатам деятельности другого, когда первый сохраняет свою самобытность, но использует опыт второго. Этот наиболее предпочтительный путь.

Интересы рассуждения Данилевского об общечеловеческой цивилизации. Он считает, что ее просто нет, так как если бы она существовала, то она неизбежно уничтожила бы самобытные КИТы. А между тем задача человечества состоит в проявлении в разные времена и разными племенами всех тех сторон, всех тех особенностей направлений, которые потенциально лежат в идее человечества. В этих рассуждениях можно услышать предупреждение Данилевского о недопустимости нивелировки культур различных народов, установления полного их единообразия, - это могло бы привести к гибели КИТов, а значит и самих их носителей - народов.

Эти идеи получили дальнейшее развитие и углубление в трудах немецкого философа и историка О. Шпенглера (1880-1936), оказавшего заметное влияние на философию ХХ ст. Шпенглер выступил с критикой панлогизма, историзма, т.е. линейной направленности истории, ее целей, прогресса и т.д. "У человечества нет никакой цели, как и у вида бабочек или орхидей. "Человечество" - пустое слово. Стоит только исключить его, на его месте обнаружится неожиданное богатство форм. Вместо линейной схемы обнаруживается множество культур", - пишет Шпенглер.

Он выдвинул идею о множестве равноценных по уровню достигнутой зрелости культур; их всего восемь: египетская, индийская, вавилонская, китайская, "апполоновская" (греко-римская), "магическая" (византийско-арабская), "фаустовская" (западно-европейская) и культура майи. Ожидается, как он считал, появление русско-сибирской кульруры. "...Все культуры, всех времен есть меняющееся выражение единой жизни, и ни одно из них не занимает ведущего положения: они имеют одинаковое значение в общей картине истории". Культура отличает одну эпоху от другой, она выражается в единстве стиля форм мышления, запечатленного в формах экономической, политической, духовной, религиозной, художественной жизни.

Для Шпенглера важны не связь и преемственность культур, а их развитие как целостных образований. Он выделяет культурно-исторические фазы: мифосимволическую, раннюю культуру, метафизико-религиозную высокую культуру и позднюю, окостеневшую культуру, переродившуюся в цивилизацию. Здесь, как видно, имеет место циклическое развитие, и оно длится, по Шпенглеру, в среднем около тысячелетия. Все исторические культуры проходят эти стадии "параллельно-одновременно". Каждая цивилизация, где бы она ни существовала, обладает одними и теми же признаками. Но она есть симптом и выражение отмирания целого культурного мира как организма.

Эти идеи, как мы увидим далее, оказали влияние на других мыслителей в ХХ ст. Среди них особо выделяется Н.А. Бердяев (1874-1948). Он критикует концепцию экономического детерминизма Маркса за то, что она окончательно лишает исторический процесс души; внутренней тайны, таинственности жизни нет больше ни в чем. Вся религиозная жизнь, вся духовная культура, вся жизнь человека есть лишь отражение, а не подлинная реальность. "Обездушивание" истории началось в эпоху Просвещения, когда разум возвысился и отверг все, что раньше было ему неподвластно, и завершилось в историческом материализме Маркса.

Но историческое познание, по Бердяеву, есть один из путей к познанию духовной действительности. Это есть наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни. Историческая же материальная сила есть часть духовной исторической действительности; вся экономическая жизнь человечества имеет духовную основу.

Бердяев подчеркивает мысль о том, что человек есть в высшей степени историческое существо и его нельзя рассматривать вне глубочайшей духовной реальности истории. Духовная жизнь человека осуществляется в тесной связи с космосом, с Богом. Зачаток истории лежит именно в этой связи. История совершается в непрерывной борьбе вечного с временным, которая проявляется в трагической борьбе жизни и смерти на протяжении всего исторического процесса. Темой же метафизики истории является судьба человека, поскольку он есть дитя Божье. В основе судьбы, в ее самих источниках лежит первородная свобода человека, которой наделил его Бог. Но свобода предполагается как в отношении добра, так и зла. Зло, считает Бердяев, есть зачинатель истории, оно зародилось в вечности и явилось причиной разрыва времени на прошлое, настоящее и будущее.

Ось всемирной истории - это история еврейского народа, который подарил человечеству христианство. С этого и начинается философия всемирной истории. Всемирная история начинается на Востоке, где возникли первые великие культуры и религии, и переходит на Запад, где утверждается христианство. В недрах средневековья происходит историческая выработка человеческой личности. Личность монаха и рыцаря в те времена была многоценной.

В исторической судьбе человечества Бердяев выделяет четыре эпохи: варварство, культура, цивилизация и религиозное преобразование. Все они базируются на христианстве, которое является объединяющим их началом. В их временном бытии эти эпохи несомненно вытекают одна из другой в последовательном порядке, но не в этом их сущность. Они не столько стадии развития всемирной истории, сколько разнокачественные состояния человеческого духа, пребывающие всегда, т.е. сосуществующие. Однако в ту или иную эпоху одно из них оказывается преобладающим. Бердяев объясняет это так: в эллинистическую эпоху и эпоху господства римской мировой цивилизации рождается воля к религиозному преобразованию и тогда в мир явилось христианство, оно принесло с собой волю и желание чуда. Но воля к чуду связана с волей к реальному преобразованию жизни.

В своей исторической судьбе христианство прошло через варварство, через культуру и через цивилизацию. Варварство у Бердяева есть, в сущности, все, что направлено против культуры, что несет в себе огрубление, утрату совершенных форм, выработанных культурой. Варваризация может принимать разные формы. После эллинской культуры, после римской мировой цивилизации, началась эпоха варварского раннего средневековья. Это было варварство, вызванное приливом новых человеческих масс, принесших с собой "запах северных лесов". Но варварство может возникнуть и на вершине мировой европейской цивилизации. Это будет варварство от самой цивилизации, оно принесет с собой "запах машин", а не лесов. В цивилизации иссякает духовная энергия, представляющая собой источник культуры, и тогда наступает господство техники, подменяющее подлинное человеческое бытие, т.е. его духовность.

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Культура имеет природную основу: она выражается в духовности, в символизме, представляет собой некую цельность, качество, высшую духовную жизнь; она выражает цели жизни и представляется как вечность (как всегда настоящее). Цивилизация, напротив, имеет не природную, а техническую и машинную основу. Она "убивает" культуру такими проявлениями разума, как гносеологизм, методологизм, прагматизм. Духовная цельность заменяется специализацией. Высшая духовная жизнь культуры трансформируется в волю к жизни, власти, мощи, организации. Цивилизация уповает на будущее (в искусстве возникают футуристические течения), вместе с тем она переживает ностальгические воспоминания о прошлом (возникает романтизм в культуре). Так культура обездушивается и переходит в цивилизацию. Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни; соотношение между целями жизни и ее средствами перемешивается, извращается. Но для чего сама жизнь? Имеет ли она смысл? Цивилизация не дает ответа на эти вопросы.

Спасение человечества видится Бердяеву в религиозном преображении. Оно должно состояться как возвращение к духовным ценностям Ренессанса, сочетавшем в себе религиозную веру с обращением к земным ценностям. Дух машины должен быть побежден духом человека, обращенного к Богу, к вечности, и в этом видящего смысл жизни и смысл истории.

Одним из самых известных авторов, пишущих по философии истории в ХХ ст., на Западе принято считать английского историка А. Тойнби (1889-1975). В своем объемном (12 томов) труде "Исследование истории" он придает ключевое значение в трактовке всемирной истории понятию "цивилизация". Едва ли кто из его предшественников и современников исследовал ее с такой сосредоточенностью и концентрацией мысли, как он. Это не значит, что Тойнби создал некий шедевр; специалисты отмечают наличие в его труде неточных примеров, произвольных трактовок и других недостатков, но все это нисколько не умаляет достоинств его концепции. Каковы же основные положения философии истории Тойнби?

Он отвергает формулу, согласно которой история делится на периоды - древняя, средневековая, новая, признавая ее лишь как конвенциональную, но в принципе неправильную. История, утверждает Тойнби, является жизнью цивилизаций, привязанных к географическим условиям, которые придают каждой цивилизации ее неповторимый облик. Число известных нам цивилизаций невелико, их всего 21, но более детальный анализ дает меньшую цифру, их только 10. Это полностью независимые цивилизации.

Число примитивных обществ гораздо больше. Примитивные общества, по Тойнби, обладают сравнительно короткой жизнью, они ограничены территориально и малочисленны. Жизнь же цивилизаций, о которых идет речь, наоборот, более продолжительна; они занимают обширные территории и их население велико. Цивилизации Тойнби живут своей жизнью, им присуща внутренняя динамика, выражающаяся в последовательном прохождении основных (общих для всех цивилизаций) фаз, а именно "возникновения" и "роста", "надлома", "упадка" и "разложения". Если возникновение и рост цивилизации вызваны энергией "жизненного порыва"6 то закат ее обусловливается "истощением жизненных сил".

Откуда берется энергия "жизненного порыва"? Она есть реакция, т.е. "ответ" людей на "вызов" истории, т.е. на внешние обстоятельства, которые жестко требуют от них решительных и нестандартных действий. Вызов побуждает к росту. Ответом на вызов общество решает вставшую перед ним задачу, чем приводит себя в более высокое положение. Если люди оказываются неспособными дать адекватный ответ, цивилизация вступает в фазу надлома, и затем следует ее упадок. Категория "вызов-и-ответ" играет важную роль в исторической концепции Тойнби. Эта категория как бы подчеркивает, что цивилизация существует благодаря постоянным усилиям человека. Условия, при которых зарождаются цивилизации, были отнюдь не легкими; природа как бы приготовила человеку череду постоянных испытаний. Так, полинезийцы давали достойный ответ на суровый вызов океана, египтяне возведением плотин отвоевывали пахотные площади у реки, цивилизация майи вела мужественную борьбу с лесом и т.д.

Развивая эти посылки, Тойнби неизбежно приходит к конкретизации субъектов цивилизации, а именно, он выделяет в качестве наиболее деятельной части общества "творческое меньшинство", мыслящую элиту, которая и берет на себя ответственность за дальнейшую судьбу цивилизации, принимая вызов, брошенный историей. В невозможности дать успешный ответ на вызов заключена сущность катастрофы социального надлома, который прерывает процесс роста, порождая распад. Тойнби формулирует общее правило: вызов, на который дается успешный ответ, порождает новый вызов, на который вновь дается успешный ответ и т.д. до надлома; но вызов, на который дается безуспешный ответ, порождает другую попытку, столь же безуспешную и т.д., вплоть до полного уничтожения цивилизации. В этой формуле в обобщенном виде выражена цикличность бытия цивилизации.

Но вернемся к "творческому меньшинству". Это группа людей, отмеченных дарованиями и заслугами. С течением времени они утрачивают эти качества и превращаются в замкнутую касту, озабоченную лишь своим сохранением. Это неизбежно порождает раскол в духе, сопровождающийся борьбой за власть. Теперь потерявшей инициативу элите противостоит "внутренний пролетариат". Тойнби уточняет: пролетарий - это скорее состояние души, чем нечто, обусловленное чисто внешними обстоятельствами. Истинным признаком пролетария является не бедность и не низкое происхождение, а постоянное чувство неудовлетворенности, подогреваемое отсутствием законно унаследованного места в обществе и отторжением от своей общины. Эти люди не способны к самостоятельному труду, но они всегда готовы к возмущению, требуя удовлетворения их нужд ("хлеба и зрелищ).

На внешних границах цивилизации появляется "внешний пролетариат". Подобно "внутреннему" он образуется отделением от правящего меньшинства (когда цивилизация находится в стадии надлома), но при этом он отделен не только в сфере чувства (как "внутренний пролетариат"), но и территориально. Это могут быть народы, живущие на окраинах цивилизации или ее соседи, не достигшие высокого уровня развития. Тогда под напором варварских сил строй, ослабленный внутренним раздором, неизбежно рушится.

Такова общая логика жизни цивилизации. Но Тойнби отнюдь не предрекает ей неизбежную гибель, ибо он видит возможности для правящей элиты нахождения адекватного ответа на брошенный историей вызов, и тогда цивилизация будет спасена. Тойнби видел признаки кризиса у западной цивилизации, а поскольку ее смысловым стержнем, как он считал, является христианство, то выход из кризиса он усматривал в "единении духа" всех людей планеты, иначе говоря в нахождении точек соприкосновения мировых религий (идея, разделяемая русским философом-мистиком Вл.Соловьевым). Это значит, что Тойнби допускал возможность всемирной истории, "надцивилизационной" истории, в отличие от Н.Я. Данилевск; был близок к осмыслению истории как глобальной цивилизации. Работы его, если их взять в целом, очень актуальны в том отношении, что они подчеркивают роль сознательной деятельности и ответственности людей в творении ими своей истории и судьбы. Значение социокультурного фактора в человеческой истории было выделено в работах П.А. Сорокина (1889- 1968), американского социолога русского происхождения, который оказал громадное воздействие на развитие современного гуманитарного знания. Он дал своего рода "мягкое" отрицание стадийного видения истории, подчеркнув вместе с тем определяющую роль в ней базовых систем культуры. Таковых, по его мнению, три: идеациональная, идеалистическая и чувственная.

Первая из них - идеациональная (идециальная) основана на принципе сверхчувственности и сверхразумности Бога как единственной реальности и ценности. Она лежала в основе интегрированной культуры Брахманской Индии, буддистской и лаоистской культур, греческой культуры с VIII по конец VI вв. до н.э. Она была господствующей в Европе средних веков. Все важные разделы средневековой культуры выражали этот принцип: искусство - архитектура и скульптура, живопись и музыка; философия и наука; политическая организация, семья выражали ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией.

В конце XII в.н.э. происходит закат идеациональной культуры. Но это не уход ее в чистом виде. Принцип сверхчувственности теперь сочетается с принципом, заключающимсся в том, что объективная реальность и ее смысл чувственны. Общая формулировка нового типа культуры такова: объективная реальность сверхчувственна и частично чувственна. Культурная система этого типа может быть названа идеалистической. Она была характерной для культуры XIII- XIV ст. в Западной Европе (эпоха Возрождения), а также для греческой культуры Y - IY вв. до н.э.

Приблизительно с XVI ст. доминирующим становится новый тип культуры - чувственный. Он базируется на принципе: объективная действительность и ее смысл постигаются чувством. Этот принцип и лежит в основе современной культуры, придавая ей преимущественно светский и утилитарный характер. Эти типы культур не столько чередуются, сменяя друг друга, сколько видоизменяются в своем удельном весе, влиянии на всю жизнь цивилизации, но при этом сохраняясь в ней, присутствуя там во все времена.

П.А. Сорокин считал, что всякая великая культура есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, а есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность. Доминирующие черты изящных искусств и науки такой единой культуры, ее философии и религии, этики и права, ее основных форм социальной, экономической и политической организации, большей части ее нравов и обычаев, ее образа жизни и мышления (менталитета) - все они по-своему выражают ее основополагающий принцип, ее главную ценность. Именно ценность служит основой и фундаментом всякой культуры.

Вместе с тем, едва ли какая-либо культура в истории человечества была полностью и совершенно интегральной; преобладание одной формы не исключает влияния и других форм.

Настоящий кризис нашей культуры и общества, считал Сорокин, заключается в разрушении преобладающей чувственной системы евро-американской культуры. Будучи доминирующей, чувственная культура наложила свой отпечаток на все элементы западного общества и сделала их преимущественно чувственными. Но теперь эти элементы разрушаются, так как разрушается чувственная их основа. Кризис этот носит всеобщий характер и является более глубоким, чем когда-либо. Мы живем, считал Сорокин, в один из поворотных моментов истории, когда "одна форма культуры и общества (чувственная) исчезает, а другая форма лишь появляется". Кризис этот отмечен необычайным взрывом войн, революций, анархии и кровопролития; моральным, экономическим и социальным хаосом, возрождением жестокости, разрушением больших и малых ценностей человечества, нищетой и страданием миллионов.

Но настоящий кризис не есть предсмертная агония западной культуры и общества. Сорокин считал, что нет никакого закона, согласно которому каждая культура проходила бы стадии детства, зрелости и смерти, что это не более чем аналогия, составленная из неопределенных терминов. Поэтому нельзя думать, что западная культура находится в предсмертной агонии. За разрушением чувственной формы последует новая интеграция: как замена одного образа жизни на другой не приводит человека к смерти, так и смена фундаментальной формы культуры не смертельна для человечества. Ведь ни одна форма культуры не обладает неисчерпаемыми ресурсами, они всегда ограничены. Когда созидательные силы исчерпаны, общество и культура либо становятся мертвыми и несозидательными, либо обретают новую форму, открывающую новые возможности. Все великие культуры подвергались таким изменениям. Полное разрушение нашей культуры и общества невозможно, как предсказывали О. Шпенглер и его сторонники, потому что общая сумма социальных и культурных феноменов Запада никогда не была интегрирована в одну унифицированную систему. Очевидно, то, что никогда не было соединено, не может быть и разъединено. Таковы вкратце идеи П.А. Сорокина относительно всемирной истории.

В заключение отметим, что рассмотрение всемирной истории в категориях культуры и цивилизации позволяет обозреть историю как бы в развернутом пространстве и познать ее в целостности ее интегральных форм. Такой подход ориентирует нас на исследование процессов в сфере культуры - самой тонкой и деликатной области бытия, не поддающейся всецело жестким логическим описаниям.

В ряде публикаций высказана идея о необходимости при описании истории сочетать стадийный и цивилизационно-культурологический подходы. Однако, думается, едва ли это возможно сделать практически, ибо сами исходные принципы у них противоположны. Выход из положения (преодоление односторонности) видимо возможен на пути принципиально иных, нетрадиционных подходов. рассмотрим один из них.

**3. Нетрадиционное видение мировой истории.**

М. Хайдеггер, К. Ясперс М. Хайдеггер (1889-1976), немецкий философ, оказавший сильное влияние на философскую мысль ХХ ст., в своем, ставшем всемирно известном труде "Бытие и время" (1925) подверг критическому осмыслению традиционную "метафизику истории". В качестве ее глубокого порока он назвал присущее ей жесткое противопоставление духа и природы, субъекта и объекта, что, по его мнению, приводит к неспособности осмыслить их онтологическое единство. В итоге мир распадается на противоположности, между которыми устанавливаются искусственные логико-гносеологические связи.

Философия Хайдеггера знаменует собой попытку прорыва в недоступную для категориального метафизического мышления сферу бытия, поэтому она, по его замечанию, представляет собой "новый способ вопрошания". Искусственный язык метафизики, по Хайдеггеру, не приспособлен для выражения исторического характера бытия; его назначение - описание всеобщих устойчивых связей явлений. Преодоление метафизики возможно лишь на пути к естественному языку, к тому первобытному логосу, который и позволяет видеть смысл бытия.

Очевидно, что традиционная метафизика истории ориентирована на практическое отношение человека к миру, на вещные условия его существования; ее интерпретации зачастую используются как некие основы политических теорий как идеологии, которые служат разобщению общества на классы и другие общественные группы и, в конечном итоге, оборачиваются против народов и личности. Проекции таких теорий и подходов на человека дают "вульгарное понимание истории". Что же касается самой "метафизической истории", то она по существу является не чем иным, как миром абстракций, существующих лишь в воображении философа.

Хайдеггера же интересует действительный исторический мир, тот мир, который входит в структуру человеческого существования. Надо отметить, что в данном случае речь идет не просто о метафизике истории, а о философии экзистенциальной истории, в которой бытие человека является основой содержания. Такое бытие Хайдеггер называет "бытие-в-мире" (заметим прием, свойственный философу: в написании слов через дефис передавать мысль о связи и единстве составляющих его частей).

"Бытие-в-мире" противопоставляется бытию, оторванному от сознания, что произошло в те времена, когда мифологическое сознание было вытеснено логосом, т.е. мыслящим и рефлексирующим разумом. Отсюда и принципиальное утверждение Хайдеггера о том, что мировая история есть процесс дорефлексивного бессубъективного самосозидания "бытия-в-мире". Далее речь идет о конкретном существовании личности, ее наличном бытии (Dasein). Хайдеггер избегает традиционного деления бытия на материальное и идеальное; Dasein - это не атом Демокрита и не монада Лейбница. Это некая точка неразличимости (сцепления) материального и идеального, это место обнаружения бытия, которое в принципе не может быть описано на языке традиционной метафизики (на языке объектно-субъектного мышления). Dasein указывает на присутствие в пространстве такого сущего (человека), в языковом поведении которого выражается временная сущность бытия. Следовательно, бытие человека осуществляется лишь в мире языка, иначе говоря, осуществляется герменевтически.

В своем, ставшем знаменитым, "Письме о гуманизме" Хайдеггер подчеркивает этот момент, отмечая при этом, что язык в своей сути не есть выражение организма, не есть он и выражение живого существа: "Язык есть дом бытия, живя в котором человек экзистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей. И далее он поясняет эту мысль: при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции. Измерение это, однако, не есть некоторая пространственность. Скорее наоборот, все пространственное и всякое время - пространство существуют в том измерении, в качестве которого "есть" само бытие.

Итак, мировая история, по Хайдеггеру, начинается с языкового сотворения мира; некие экспрессивные моменты речевой практики выступают у него в качестве смысловых структур бытия. Одной из них является "забота". Это можно пояснить так. Dasein, т.е. наличное бытие конкретного индивида, исторично лишь постольку, поскольку оно включается через понимание в процесс миротворческого "созидающего сказания" народа, в его самоговорящее бытие. Историческое прошлое народа, как и его будущее, существует лишь в языковом мире, поэтому понимание как способ "бытия-в-мире" осуществляется герменевтически. Без герменевтики, т.е. повседневно практикуемого всеми понимания исторических свершений народа, историческое существование невозможно.

Мировая история, как ее видит Хайдеггер, не есть всемирная история Гегеля и Маркса. Это всегда история "мира" какого-то конкретного народа - цивилизованного или "примитивного Dasien история его "бытия-в-мире". "Мир" у Хайдеггера выступает в качестве базового (онтологического) понятия; вне "мира" нет и не может быть истории как способа бытия народа. Но в этом понятии фиксируются не эмпирически наблюдаемые явления, а явления ненаблюдаемого бытия. "Мир" - это скорее сфера смыслов как возможных способов понимания и толкования вещей. А смыслы "предначертаны" народу его первобытным языком. Мировая история народа, таким образом, начинается с языкового сотворения бытия. В своем языке народ обретает "первично-исторические" структуры бытия, на основе которых формируются потребности, интересы и идеи. Эти базисные структуры возникают вне и независимо от сознания и воли людей, но их источником является самодеятельный язык, - так объясняет Хайдеггер источник базисных структур "мира".

Далее он уточняет это положение уже применительно к человеку и истории. Человек в качестве "бытия-в-мире" существует исторически лишь потому, что он является временным в основе своего бытия. Это не следует понимать так, что он существует во времени подобно природе. "Историчность человеческого существования коренится в его временности". Она же (временность) переживается каждым поколением и каждым индивидом как бытие "между" рождением и смертью, как "бытие-к-смерти". Исторические свершения народа видятся Хайдеггеру как исполнение рискованного проекта выживания, принятого "с глазу на глаз со смертью". Нам видится здесь отдаленная аналогия с "вызовом" история у А. Тойнби.

В единстве избранного проекта каждое поколение народа обретает простоту своей исторической судьбы. Заметим, что сам проект не есть результатом мышления выдающихся личностей, героев и т.д. Он возникает из решимости народа устоять "между" рождением и смертью, сохранить свою самостоятельность в будущем. Эта изначальная решимость быть "один на один" со смертью, "лицом к смерти" придает историческому существованию характер "заботы". Быть исторически "здесь" означает каждый миг своего существования "забегать вперед", как бы забрасывать себя в будущее и действовать, сообразуясь с представлением о нем.

Проект выживания, который вырисовывается из предыдущих рассуждений, это то, что объединяет народ, символизирует его исторический выбор, который был сделан народом в момент смертельной опасности. Народ выполняет унаследованный от своих предков проект и тем самым он существует в модусе (лат. modys - мера, способ) судьбы, участвует в подлинном историческом свершении. Судьба и есть подлинная историчность.

В этом утверждении Хайдеггер отчасти солидаризируется со своим предшественником - немецким мыслителем О. Шпенглером, который рассматривал судьбу как форму переживания людей в качестве существенного признака истории, в противовес причинности, которая, по его мнению, уместна для описания природы, но бессильна, когда надо прояснить историю.

Уже в первобытном поэтическом сказании, по Хайдеггеру, содержится тайна судьбы; она и предопределяет бытие многих поколений народа, ориентирует их в борьбе за выживание. В литературе высказывается суждение о том, что видимо, в основе "созидающего сказания" мира у Хайдеггера предполагается миф; тогда "бытие-в-мире", свершаемое народом, можно истолковать как историческое бытие-в-мифе. Тогда господство того или иного мифа в историческом существовании народа означает его захваченность определенным модусом времени: прошлым (миф о "золотом веке"), настоящим (рационалистический миф, технократический миф и др.), или будущим (библейская мифология, разного рода утопические проекты общественного устройства).

Важно отметить, что Хайдеггер считал полноценным участником "мировой истории" только народ; именно он пребывает во власти "естественного понимания мира". Что же касается классов и подобных им носителей мировоззрений и идеологий, то они способны лишь на разыгрывание псевдоисторических "ролей". Классы не являются самостоятельными историческими деятелями. Они есть продукт распада "исторического народа", свидетельство завершения его "бытия-в-мире", а борьба классов за власть есть прямая угроза историческому существованию народа. Вот почему классы находятся вне мировой истории, хотя и воображают себя в центре ее. Ясно, что такая трактовка входит в прямое противоречие с марксистской теорией классов и классовой борьбы.

И последнее. Оно касается понимания Хайдеггером "мира". Это, как уже говорилось, мифологически обоснованный способ бытия народа, но он развертывается в систему повседневно практикуемых отношений своей земле ("почве"), небу, к предкам и богам, т.е. к тому, что Xайдеггер называет "внутримирским сущим", без чего мир как мифологический проект бытия не существует. Смысл "мировой истории" поэтому заключается в бережном хранении первичного единства этих четырех начал - земли, неба, смертных и богов, - единства мифопоэтического мира. Выпадение того или иного звена, утрата первобытной целостности "бытия-в-мире" ставит народ на грань гибели, ибо единое историческое существо превращается в бесформенную массу, происходит утрата подлинной историчности, а с ней вместе народ прекращает свое существование в модусе судьбы и для него наступает конец "мировой истории". Для каждого народа наступает свой конец мира. Такова человеческая судьба: "бытие-в-мире" есть вместе с тем "бытие-к-концу", "бытие-к-смерти".

Однако это не означает обреченности народов, так как по хайдеггеру, из "збегающей вперед решимости" существовать подлинно исторически перед лицом смерти народ черпает желание возвратиться в "простоту его судьбы", и тогда через возвращение к брошенному наследию, к прерванной традиции народ восстанавливает свой мифопоэтический мир и обретает себя вновь. В контексте этих рассуждений нет, как видно, оснований приписывать Хайдеггеру пессимизм в качестве ведущего принципа его философии. Попытку набросать целостную историческую картину с позиций экзистенциальной философии осуществил другой немецкий мыслитель К. Ясперс (1883-1969). Большую известность приобрела его работа "Смысл и назначение истории". Есть ли таковые? - задает он вопрос.

Ясперс считал, что человечество имеет единые истоки и единую цель. Истоки его ощутимы лишь в мерцании многозначных символов, и наше существование ограничено ими. К таковым мы можем отнести мифы об Адаме и Еве и их грехопадении и др. Смысл же истории постигается нами тогда, когда мы подчиняем ее идее исторической целостности. Осмысливая историю, Ясперс ввел ключевое понятие "ось времени" (мы его встречали у Бердяева). Оно должно включить в себя некую всеобщую (универсальную) точку отсчета, от которой бы брала начало всемирная история. Не следует за такую точку брать какую-либо мировую религию, христианство например, так как христианство не есть всеобщая религия. Здесь нужно более универсальное основание, и таковым Ясперс считал "момент" появления человека как цивилизованного существа. Человек в том виде, в котором он сохранился и по сей день, сформировался где-то между 800 и 200 гг. до н.э. Эо время первых цивилизаций и первых философий - древнеиндийской и древнекитайской, а также древнегреческой. Переход от мифа к логосу,одухотворение человека, открытость его миру; человек выходит за пределы своего индивидуального существования, становитс личностью.

Однако между личностью и массой существует большая дистанция: то, что достигается отдельным человеком, не становится общим достоянием. Свобода перерастает в анархию, и тогда эпоха лишается творческого начала. В сознании людей происходит переоценка прежних ценностей, она завершается созданием новых нивелированных концептуальных воззрений, и на их основе теперь уже возникает тяготение к единению. Этот процесс завершается созданием империй. Этому способствует социальное движение, борьба внутри общества, образование и деятельность государств и т.д. В обществе возникает напряжение, оно и подталкивает человека к историческому размышлению. Настоящее люди рассматривают как упадок, как некую позднюю стадию развития; ими ощущается близость катастрофы, они ищут выхода на путях реформ, воспитания, взаимопонимания.

Таким образом, осевое время как бы проливает свет на всю историю человечества, дает возможность создать структуру мировой истории. Его значение в том, что оно знаменует собой исчезновение великих культур древности, существовавших тысячелетиями; тем, что свершилось тогда, человечество живет до сегодняшнего дня. Ренессанс - это воспоминание об осевом времени. Вначале осевое время ограничего в пространственном отношении, но исторически оно становится всеохватывающим. Какова же схема мировой истории, по Ясперсу?

Из темных глубин доистории, длящейся сотни тысячелетий, возникают великие культуры древности - в Месопотамии, в Египте, в долине Инда и Хуанхэ. В период с 800 по 200 гг. до н.э. формируется духовная основа человечества, причем независимо друг от друга в трех различных местах - в Европе, с ее поляризацией Востока и Запада; в Индии и Китае.

На Западе, в Европе, в конце средних веков возникает современная наука, а позже, с конца XVIII ст. следует эра техники. Это первое после осевого времени действительно новое свершение духовного и материального характера. Но наша история совершается между истоками и целью. Истоки, как уже было сказано, не могут быть осмыслены нами или представлены четко и определенно; что же касается цели, то ее конкретный образ мы также не можем обрисовать. Как видно, истоки и цель связаны друг с другом. Символически это можно выразить та: истоки - "в создании человека", цель - "в вечном царстве душ". Последнее надо понимать как воплощение идеи единства всех людей; той идеи, которая всегда присутствует глубоко в сознании людей и осознается ими как идеал человеческого общежития. История движется под знаком единства, подчиненная представлениям и идеям единства. Это можно объяснить так: человечество, видимо, возникло из единых истоков, выйдя из которых оно развивалось в бесконечной изолированности - в форме национальных государств,различия рас, культу, социальных институтов, языков,религий и т.д., но затем оно стало стремиться к воссоединению. Однако единство в конечной цели - беспредельная задача; ведь все становящиеся для нас зримыми виды единства (политическое, национальное, культурное, экономическое и др.) лишь частичны, они скорее являются предпосылками возможного единства или нивелированием, за которым скрывается бездна чуждости, отталкивания и борьбы. Завершенное единство не может быть выражено ясно и непротиворечиво даже в идеале, оно не может обрести реальность ни в совершенном человеке, ни в правильном мироустройстве или проникновенном и открытом взаимопонимании и согласии. Единое поэтому это бесконечно далекая точка соотнесения, одновременно истоки и цель: это единство трансцендентальности (неэмпирического постижения).

В качестве такового оно не может быть установлено, не может быть исключительно достоянием какой-либо исторической веры, которая могла бы быть навязана всем в качестве абсолютной истины. Если мировая история движется от одного полюса к другому, то происходит это таким образом, что все, доступное нам, заключено между этими полюсами. Это - становление единств, преисполненные энтузиазма поиски единства, которые сменяются столь же страстным разрушением единств. Так, делает вывод Ясперс, глубочайшее единство возносится до невидимой религии, до тайного царства духов открытости, бытия и согласия душ. Напротив, историчным остается движение между началом и концом, которое никогда не приводит к тому, что оно, по существу, означает, но всегда содержит его в себе.

Таким образом, мы всегда находимся внутри истории, но и всегда чувствуем неудовлетворенность ею. Сама постановка вопроса об истоках и цели говорит о том, что мы пытаемся постичь ее глубинную тайну, стремясь опереться на некую внешнюю точку, т.е. мы мысленно всегда выходим за пределы истории. Поэтому понимание истории в ее целостности выводит нас за ее пределы; она уже перестает быть историей, ибо приближает нас к вожделенной идее целостности.

Но вознесение над историей становится заблуждением, так как только в мире мы обретаем возможность подняться над миром; нет пути в обход мира, путь идет только через мир; нет пути в обход истории, путь идет только через историю.

Идя по этому пути, мы воспринимаем настоящее как вечность во времени. История ограничена далеким горизонтом, в котором настоящее значимо для нас как прибежище, как некое решение, как утверждение себя, как выполнение. Вечное являет себя как решение во времени. Поэтому история растворяется в вечности настоящего.

Однако в самой истории перспектива времени остается, возможно, в виде длительной, очень длительной истории человечества на единой для нас всех планете. И каждый человек в этой перспективе должен задать себе вопрос: какое место он в ней занимает и во имя чего он будет действовать? Ответ он даст себе сам, и это придаст его бытию и смысл, и цель.