**История, историки и философия истории**

**Момджян К.Х.**

Может показаться странным, но со времен «отца истории» Геродота историки спорят о том, в чем состоит смысл и цель их занятия, является ли оно наукой или же представляет собой род искусства, которому покровительствует особая муза Клио.

Конечно, эти споры не исключают согласия по вопросам, считающимся общепризнанными.

В самом деле, никто и никогда не отрицает тот факт, что именно на долю историка приходится наиболее полная и точная реконструкция интересующего его события. Так, никто, кроме историка, не мог бы взяться за задачу установить все фактические обстоятельства убийства, происшедшего в Риме, в курии Помпея 15 марта 44 г. до н.э. Именно историк должен определить имена шестидесяти и более заговорщиков, решивших убить Юлия Цезаря; доказать, что именно Гай Кассий, Марк и Децим Бруты стояли во главе заговора; установить события, предшествовавшие убийству и последовавшие за ним, и т.д.

Уже эта задача историка — описать все так, «как оно было на самом деле» (выражение немецкого историка Леопольда фон Ранке), — связана с огромными трудностями, требует от историка высокого профессионального мастерства, умения критически работать с источниками, «гасить» субъективность человеческих свидетельств и т.д.

Но должно ли историческое познание ограничиться такой фактографической реконструкцией событий, исходя из того, что «факты сами говорят за себя?» Или же ему следует пойти дальше простой исторической хроники и попытаться понять суть происшедшего в истории, выяснить, почему произошло то или иное событие, было ли оно случайным или же в нем воплотилась некоторая необходимость, которая сделала его если не неотвратимым, то весьма вероятным?

Нужно сказать, что разные историки по-разному оценивают возможность подобного углубления исторического познания, его выхода за пределы чистой фактографии.

Крайняя точка зрения считает его априори невозможным, полагая, что интерес историков направлен на объективно непознаваемое явление, каковым по преимуществу выступает человеческое прошлое, минувшая социальная действительность.

Очевидно, что именно прошлое — несколько тысячелетий «писаной» человеческой истории — представляет собой главный объект историков. В балансе их научных интересов это безграничное царство «прошлых дел» явно перевешивает тот тончайший хронологический срез, который мы называем настоящим и который сам ежесекундно превращается в прошлое.

А если это так, если прошлое есть главный объект историков, то как могут считать себя учеными люди, изучающие то, чего нет и никогда не будет, то, что «дематериализовалось», растворилось во времени? Не следует ли нам честно признать, что события прошлого непознаваемы в силу своего фактического отсутствия в настоящем и принципиальной невоспроизводимости в будущем?

Казалось бы, ошибочность подобных аргументов не нуждается в подробном обосновании. Ведь все мы знаем, что прошлое изучает не только история, но и многие естественные науки — космогония, палеонтология и другие, вполне доказавшие свою способность познавать то, что ныне уже не существует.

Известно, к примеру, что от некогда грозных тиранозавров — животных из подотряда хищных динозавров — остались ныне лишь ископаемые останки. Однако это не мешает ученым реконструировать образ их жизни, единодушно утверждать, что чудовище с подобным анатомическим строением могло быть только хищником, жить на суше, а не в воде, перемещаться на двух, а не на четырех лапах, откладывать яйца, а не рожать живых детенышей, и т.д.

Спрашивается: что мешает историкам таким же образом реконструировать минувшие события? Ведь как и в случае с природой, историческое прошлое редко проходит бесследно, не оставляя вполне определенных «материальных» следов. Пускай историк не может воочию наблюдать походы Суворова или Наполеона, но он видит пушки, стрелявшие при Измаиле или Ватерлоо, ружья пехотинцев и сабли кавалеристов, боевые знамена полков, остатки фортификационных сооружений и т.д. и т.п.

Увы, все эти факты, как полагают критики исторического познания, не позволяют ему подняться над уровнем элементарной фактографии, не дают историкам возможности почувствовать себя настоящими учеными, которые способны не только описать, но и объяснить происходящее.

Все дело в том, что материальные следы былого имеют для историка совсем иное значение, чем для палеонтолога, содержат в себе значительно меньше познавательной информации. Специфика истории как сознательной деятельности людей состоит в том, что она не может быть восстановлена по своим материальным следам, точно так же как характер человека не может быть установлен по его бренным останкам.

В самом деле, раскопав на бранном поле следы былых сражений, мы можем убедиться в том, что исторические хроники не лгут и некоторое описываемое ими событие действительно имело место. Могут найти свое подтверждение и технические детали происшедшего, свидетельствующие об успехе одной стороны и поражении другой. Но созерцая ржавое железо, бывшее некогда боевым оружием, мы никогда не поймем сути и смысла происшедшего, тех глубинных причин, которые заставили множество людей сойтись в смертельной схватке друг с другом.

Чтобы судить о них, историк должен — в отличие от палеонтолога — учитывать совсем иные, «нетелесные» по своей природе факторы. Он должен проникнуть в нематериальную субстанцию человеческих замыслов, планов, целей, надежд, которые не могут быть выведены из «остатков былого» с палеонтологической точностью и однозначностью. «Ископаемая» пушка, увы, сама по себе ничего не говорит о намерениях и целях человека, стрелявшего из нее...

Именно эти намерения, убеждения, взгляды и настроения прошлых поколений считают сокровенной тайной истории, скрытой от историка непроницаемой завесой времени.

На чем же основано это убеждение? Ведь к числу «остатков былого» относятся не только орудия труда, вооружение и прочие «вещи» — предметы практического назначения, но и символы, знаки, специально созданные людьми для передачи информации о мотивах, целях и средствах своей деятельности.

Историку могут быть доступны карты сражений, военные донесения, дипломатическая переписка, наконец, многочисленные мемуары прямых участников событий (можно представить себе, насколько облегчилась бы жизнь палеонтологов, если бы подобную «мемуаристику» оставили после себя динозавры). Слава богу, структуры человеческих языков, даже самых древних, давно утерявших своих живых носителей, открыты для понимания, что позволяет специалистам читать налоговые документы египетских фараонов, законы Хаммурапи или похвальбы ассирийских завоевателей почти так же просто, как мы читаем современные газеты.

Но все это, как полагают критики, не делает прошлое познаваемым. Вопрос упирается в невозможность адекватного понимания историком реальных импульсов поведения своих персонажей, которое проистекает, если говорить попросту, из той древний истины, что «чужая душа — потемки».

Мы видим, как это обстоятельство мешает историкам понять даже ближайшую историю своей собственной страны — к примеру, причины массовых репрессий 1937 года в СССР. Попытки «заглянуть в душу» их инициатора, понять подлинную мотивацию поступков Сталина рождают множество противоположных версий, арбитром которых мог бы стать лишь сам покойный генералиссимус, если бы захотел или сумел правдиво, «как на духу» комментировать собственное поведение.

Нетрудно представить себе, как усложняется ситуация, когда историк пытается судить дела и поступки людей, принадлежащих иным странам и иным эпохам. Шансы на получение истинного, достоверного знания, как полагают критики исторического познания, в этом случае падают до нуля, ибо историк сталкивается с абсолютной некоммуникабельностью различных исторических эпох — той, к которой принадлежит он сам, и той, которую пытается самоуверенно постичь.

Методологическую позицию, которая настаивает на этом тезисе, нередко именуют «презентизмом» (от английского present, означающего «настоящее»).

Презентисты убеждены в том, что каждый человек всецело и безраздельно принадлежит своему времени. Он не в состоянии вырваться за рамки идей, пристрастий, вкусов, принятых в его собственную эпоху, в результате чего разговор между представителями разных эпох — это всегда диалог глухих. Мы можем текстуально знать религиозные трактаты Фомы Аквинского, но никогда не поймем их собственный, сокровенный смысл, ибо, как утверждают историки, «религиозность просвещенного европейца, притупленная развитием науки» не приспособлена для понимания средневековой религиозности, так же как экономическое мышление нашего времени, сложившееся в эпоху индустриализации XVIII и XIX столетий, «не может правильно оценить средневековую систему торговли и учета».

В результате историк имеет дело не столько с прошлым, сколько с настоящим. Он не должен обманывать себя, думая, что изучает прошлое и некогда присущей ему собственной логике; в действительности он проецирует на прошлое самого себя, высказывает собственное мироощущение и миропонимание «в связи и на фоне» непознаваемой минувшей действительности.

Было бы ошибкой считать, что теория презентизма — досужая выдумка, не отражающая реальных трудностей, связанных с проникновением историка в чужие для него системы культуры. Тем не менее большинство специалистов признает презентизм крайностью, абсолютизирующей такие трудности, не учитывающей общие, интегрирующие факторы истории (существование которых признают даже убежденные сторонники уникалистской доктрины «локальных цивилизаций»; так, Л. Тойнби убежден в существовании, как минимум, двух унифицирующих историю факторов: единства Божьей воли и постоянства человеческой природы — инвариантности потребностей, стремлений, целей и прочих стимулов поведения, о которых мы будем говорить ниже).

Отвергая крайности презентизма, большинство историков считает возможным проникновение в мотивы исторического поведения, в те тончайшие движения человеческой души, которые побудили участников исторических событий совершить то, что было ими совершено.

Историк может и должен перевоплотиться в своего персонажа, как бы прожить чужую жизнь — ощутить себя Марком Брутом, понять, какие чувства любимец Цезаря испытывал к своему покровителю, как возник замысел убийства, на что рассчитывали заговорщики, почему, наконец, римский народ, выражавший недовольство царистскими претензиями диктатора, по свидетельству Светония, сразу после погребения «с факелами рванулся к домам Брута и Кассия».

Конечно, достижение подобных целей требует особых профессиональных навыков, огромных знаний и высокоразвитой интуиции, позволяющей с определенной долей достоверности проникнуть в стиль мышления и чувствования, ушедший в прошлое, воссоздать систему ценностных приоритетов, в которых понятия доблести и трусости, благородства и низости могут иметь самое странное, непривычное для современности наполнение.

Лишь это позволит историку доказать, что действия его персонажей не были «бессмысленными», т.е. немотивированными, имели какие-то рациональные и эмоциональные основания. Очевидно, что «разумность» подобных действий должна устанавливаться не по меркам современного сознания, а путем реконструкции представлений о разумности, свойственных изучаемой эпохе, по законам которой и следует судить исторических персонажей, реальность их планов и замыслов, их психологическое и нравственное наполнение. Глупо оценивать Цезаря по нормам пуританской морали или, напротив, считать безумцем Савонаролу, хотя он явно не вписывается в доминанты современного потребительского менталитета.

Итак, многие историки полагают, что историческое познание не ограничивается фактографией событий, но предполагает их объяснение путем проникновения в мотивы человеческого поведения в истории.

Казалось бы, подобная презумпция позволяет полностью защитить научное достоинство историка, признать его способным возвыситься над эмпирическим фактоискательством, предпринять далеко не бесполезные попытки теоретического осмысления своего объекта — иными словами, опровергнуть «молчаливо принятую предпосылку, будто в задачу «истории» входит только собирание фактов или только чистое «описание»; что «в лучшем случае она якобы поставляет «данные», которые служат строительным материалом для «подлинной» научной работы»17.

Но возникает весьма существенный вопрос: соответствует ли историческое объяснение канонам научного познания, позволяет ли оно историку считаться ученым в полном смысле этого обязывающего термина?

Нужно сказать, что многие обществоведы отрицательно отвечают на этот вопрос, выводят историческое объяснение за рамки науки, рассматривая его скорее как вид искусства.

Обосновывая эту точку зрения, ее сторонники используют самые разнообразные аргументы, призванные доказать несоответствие исторического мышления стандартам научного творчества. Это касается и целей истории, и средств их достижения, которые считают отличными от целей и средств «настоящей» науки.

Прежде всего не соответствующей научному стандарту признают именно цель исследовательской деятельности историка, направленность его интереса, прямо противоположную интересам «классической» науки.

В самом деле, в физике, химии или биологии, как уже отмечалось выше, единичные свойства объекта сами по себе не занимают внимания ученых. Анализ отдельного — конкретных атомов, молекул или живых организмов — выступает лишь как средство постижения тех общих свойств, которыми обладают целые классы материальных объектов.

Так, Ньютону, открывшему законы классической механики, было совершенно безразлично, какие конкретно тела — планеты, снаряды или яблоки — движутся по этим общим для всех объектов макромира правилам, единственно интересовавшим ученого. Точно так же биолога интересует не конкретный пес Шарик в его отличии от других собак, а воплощенные в подопытном животном свойства, общие для всех собак, всех млекопитающих или всех животных вообще — что зависит от широты поставленной научной задачи. Даже этология — наука о поведении животных, изучая уникальные способности отдельных обезьян или дельфинов, интересуется в конечном счете пластичностью поведенческих стереотипов, возможностями животной психики, степенью ее приближения к психике человека.

Очевидно, что познавательный интерес историка направлен прямо противоположно, — он исходит из самоцельности единичного, стремится к объяснению уникальных, неповторимых явлений, интересных именно своей уникальностью.

Так, рассуждая о деятельности Цезаря, историк помнит, что речь идет о человеке, которому свойственно «все человеческое», т.е. все субстанциальные признаки и свойства социального субъекта. Он помнит, что речь идет о гражданине Рима, во многом похожем на других римлян; наконец, о представителе привилегированного сословия патрициев, с общими свойствами, присущими этой социокультурной группе.

И все же в деятельности Юлия Цезаря историка интересует совсем не то, что роднит ее с поведением «людей вообще», «римлян вообще» или «патрициев вообще», а то, что отличает ее, позволяет считать деятельностью выдающейся исторической личности, а не одного из многих римских граждан, одного из многих политиков, полководцев и пр.

Совсем не обобщения являются собственной целью историка — это задача других наук, изучающих стандартизированные структуры человеческого поведения. Что касается истории, то для нее социально-философские, социологические или психологические обобщения есть лишь средство достижения собственных задач: описания и объяснения уникальных явлений исторического процесса — неповторимых особенностей древнеегипетского культа фараона, быта римских патрициев, вооружения франкских племен и т.д. и т.п.

В действительности историк, остающийся в рамках своей профессии, отнюдь не обязан совмещать ее с профессией философа или социолога и мечтать об обнаружении общих или всеобщих законов исторического поведения людей. Это не значит, что он обязательно отрицает существование таких нетривиальных в своей сущности законов, — просто его научный интерес направлен в другую сторону, в область единичных событий. Настоящий историк вполне способен посвятить свою творческую жизнь изучению взаимных отношений Антония и Клеопатры или обстоятельствам загадочного перелета Рудольфа Гесса в Великобританию, какими бы «мелочами» ни казались эти уникальные эпизоды с точки зрения «логики мировой истории».

Не свидетельствует ли такая направленность интереса о непреодолимой пропасти между историческим и научным познанием вообще?

Аргументация против такой точки зрения, как уже отмечалось выше, была развернута немецким философом Г. Риккертом, который считал неверным отлучать историю от науки на том основании, что ее целью является индивидуальное в общественной жизни. Ученые, считающие поиск и открытие существенных сходств и объясняющих их законов единственным признаком и критерием научности, единственным «хлебом» науки, полагал Риккерт, абсолютизируют одну из возможных ее моделей, а именно «физикалистскую» модель познания, к которой пытаются свести всю систему научного знания вообще.

Науки, как полагал Риккерт вслед за В. Виндельбандом, делятся на два различных по целям и методам вида: генерализирующие (обобщающие) и индивидуализирующие.

К числу первых Риккерт относил главным образом науки о природе, хотя включал в данный тип и некоторые общественные дисциплины: политическую экономию, языкознание, «науку о принципах истории» (под которой фактически подразумевался синтез социальной философии с социологией).

Что касается истории, то она не принадлежит к генерализирующему типу познания, но это не мешает ей соответствовать наиболее общим, родовым признакам научного знания, к числу которых относится способность «отличать действительно существующее от фантазии», рассматривать изучаемое в целостности его проявлений, устанавливать причины его возникновения, отличая существенные причины от несущественных, и т.д. и т.п.

В соответствии с такой точкой зрения систематический анализ поступков Цезаря, раскрывающий и объясняющий целостность этого яркого характера, его главные черты и причины становления, является вполне научным — хотя и не ставит перед собой задачу открытия каких-то общих законов «цезаризма».

Комментируя такой подход, мы полагаем, что установка на объяснение единичных явлений, рассмотренных в своей уникальности, сама по себе не выводит историческое познание за рамки и границы науки.

В действительности различие генерализации и индивидуализации отнюдь не связано с жестким разведением научного и вненаучного и выступает как универсальная внутринаучная дихотомия. Это означает, что методы индивидуализации объекта могут практиковаться естественными науками без малейшего ущерба для их научности, — так, никто не сомневается в «учености» астронома, изучающего не перемещение физических тел вообще, а конкретную траекторию движения кометы Галлея.

Точно так же индивидуализация объекта связана с определенной внутренней генерализаций, немыслима и невозможна без нее18. В частности, историческое познание невозможно без поиска устойчивой общности, «шаблонности», повторяемости в поступках людей, которые интересуют историка в качестве живых, неповторимых индивидуальностей.

В самом деле, ни у кого не вызывает сомнений уникальность жизненного пути Наполеона Бонапарта, нешаблонность его мыслей и поступков, понять и раскрыть которые должен историк. Но как он сможет это сделать, если не найдет в череде этих поступков — будь то подавление роялистского восстания в Париже, расстрел герцога Энгиенского или бегство с острова Эльбы — устойчивого «стиля действий», повторяющихся особенностей поведения, которые и конституируют уникальный характер Бонапарта? Мы видим, что общее проникает в святая святых исторической уникальности, «просвечивает» в поступках уникума, не подводимых, казалось бы, ни под какие стандарты.

Итак, цели исторического познания не дают нам оснований выводить его за пределы родовых признаков науки. Сложнее обстоит дело с его средствами.

В самом деле выше мы говорили о том, что объяснение исторических событий, в силу самой специфики истории как сознательной деятельности людей, невозможно без проникновения в мотивы исторического поведения — ожидания, намерения и цели людей.

Очевидно, что такое объяснение весьма отлично от процедур объяснения, принятых в физике, химии или биологии, изучающих «бездушные» объективные законы, вполне безразличные к сознанию людей. Чтобы подчеркнуть эту специфику, немецкий философ В. Дильтей предложил сохранить сам термин «объяснение» только за науками о природе, изучающими несубъективные и внесубъективные реалии. Что же касается истории, то она, по мнению Дильтея, с наибольшей полнотой воплощает в себе ключевое свойство «наук о духе» — способность не объяснять, а понимать объект своего изучения.

Суть понимания составляет психологическое проникновение в интимный мир человеческой души, основанное на интуитивной способности человека ставить себя на место другого, сопереживать своему ближнему, осознавать мотивы его поведения.

Подобная психологическая интроспекция (метод которой Дильтей именовал «герменевтикой») позволяет историку ставить и обсуждать вопросы, совершенно невозможные, бессмысленные с позиций естественнонаучного объяснения, там, где исследователь подобен исследуемому, способен «примерить на себя» те импульсы, которые движут «объектом изучения», проникнуть в его сущность, сопереживать и сочувствовать ему.

Естественно, возникает вопрос: насколько соответствует такая процедура «понимания» общенаучным критериям поиска истины? Сам Дильтей относил герменевтику к области науки, рассматривая ее как своеобразную «описательную психологию». Но многие философы и историки, не соглашаясь с ним, выводят историческое мышление за рамки науки, рассматривая его скорее как вид искусства.

Они убеждены в том, что знания, полученные путем понимания, существенно отличны от истин науки, открытых методами объяснения. Увы, не существует никаких экспериментов и прочих процедур верификации, которые позволили бы историку убедительно доказать соответствие своих психологических интервенций в личную жизнь Цезаря или Наполеона реальной действительности.

Именно поэтому историк более похож не на ученого, а на художника — скажем, дирижера, исполняющего вместе со своим оркестром то или иное музыкальное произведение. И в том и в другом случае свобода творческой деятельности не является абсолютной, имеет вполне определенные ограничения. Так, исполнение дирижера «дисциплинируется» партитурой музыкальных произведений Баха, Генделя или Шостаковича, исключающих всякую «отсебятину» в плане замены нотного материала на свой собственный. Точно так же исследовательская деятельность историка дисциплинируется строго установленными фактами — нет и не может быть серьезной исторической работы об обстоятельствах гибели Джона Кеннеди, в которой Ли Харви Освальд застрелил бы Джека Руби, а не наоборот, как это произошло в реальной действительности, на глазах миллионов телезрителей.

Однако за пределами таких ограничений, налагаемых самим материалом, за пределами требований профессиональной культуры, определяющих достоверность изложения, его соответствие минимальному вкусу или «здравому смыслу», и дирижер и историк обладают свободой интерпретации, которая отнюдь не является единственно возможной, исключающей возможные альтернативы.

Увы, мы знаем, что самый сильный ум не всегда способен разобраться в мотивах собственного поведения, нередко нуждаясь в помощи профессионального психоаналитика. Тем более мы не можем с абсолютной или достаточной достоверностью судить о психологических мотивах далекого исторического персонажа — к примеру, понять ту «обращенную к себе» мотивацию, которая побудила Бонапарта к роковому походу на Россию. Можно десятилетиями спорить о психологических побуждениях, вызвавших активную революционную деятельность В.И. Ленина, устанавливать удельный вес в них честолюбия, стремления к справедливости, преобразовательного пафоса марксиста-практика и прочего — вплоть до мотивов мщения за брата, блистательно обыгранных в романе Ф. Искандера «Сандро из Чегема». Результат будет одним и тем же — мы не получим единственно возможной, единственно верной интерпретации, обладающей принудительной обязательностью научной истины.

В этом смысле герменевтика Дильтея как вчувствование в «значимые переживания» исторических персонажей отлична не только от естественнонаучного объяснения, но и от процедур общественных и гуманитарных наук (включая сюда академическую психологию), пытающихся установить объективные связи и отношения во внешнем социальном и внутреннем душевном мире человека.

Очевидно, что, ограничив историческое познание подобными интерпретациями, признав герменевтику единственным способом постижения исторической реальности, мы потеряем возможность считать историка ученым, который владеет хотя бы минимумом средств объективной верификации своих утверждений, их проверки на истинность. Точно так же отпадет сама возможность интересующей нас научной философии истории, не ограничивающейся моральными сентенциями по поводу исторических событий, но делающей их предметом рефлективного категориального анализа.

Но возникает вопрос: насколько необходимо такое ограничение? Можно ли сводить историческое познание лишь к важным процедурам «понимания»? Правильно ли считать, что предположение мотивов человеческого поведения, их психологическая интерпретация являются единственным средством исторического объяснения, тем объективным пределом, который установлен для любознательности историка и философа?

Нет спору — историческое познание, которое чурается «копаний» в психологических мотивах поведения, пытается игнорировать их, лишить людей присущей им свободы воли, совершает самую серьезную ошибку, подменяет «общественным процессом» реальную историю людей, лишает себя возможности понять ее богатство, выйти за рамки абстрактных социологических схем. Сухость, скучность, недостаточность многих отечественных учебников истории как раз и объясняется тем, что в них действуют абстрактные «представители» классов, сословий, партий, руководствующиеся в своем поведении какими-то «среднестатистическими» мотивами, а не живые люди во всей их сложности и противоречивости, способности капризничать и ошибаться, рисковать и трусить, действовать себе во вред, жертвуя главным ради сиюминутного и второстепенного.

В действительности мы не сможем понять подлинные причины Русской кампании Бонапарта или Октябрьского переворота в России, если сконцентрируем все свое внимание на канонах геополитики или классовой борьбы и сбросим со счетов идейно-психические интенции инициаторов, без которых данные события или не состоялись бы, или приняли другое течение. Ниже нам предстоит критиковать фаталистическую логику, согласно которой не только самодвижение социальных структур, но и значимые исторические события происходят с непреложностью солнечного затмения, независимо от намерений и желаний их участников.

Все это так. Но значит ли это, что идеальная мотивация, «целевая доминанта» исторической активности представляет собой единственный интерес историка?

Увы, многие обществоведы считают правильным утвердительный ответ на этот вопрос. В худшем случае такой ответ основывается на посылках волюнтаризма — убеждения в том, что в истории нет других причин, кроме суверенной воли ее персонажей. В лучшем случае редукция причин социального поведения к его мотивации избегает крайностей волюнтаризма — как это имеет место, в частности, в «понимающей социологии» М. Вебера, который фиксирует наличие объективных «структур смысла», не зависящих от индивидуального волеполагания (об этом ниже).

Однако в любом из случаев такая постановка вопроса представляется нам ошибочной. Ниже, анализируя структуру и функциональные связи человеческой деятельности, мы постараемся показать, что апелляция к сфере целеполагания и воления отнюдь не объясняет нам причины, механизмы и последствия реального поведения людей. Такое объяснение требует, как минимум, соотнесения человеческих целей, самого процесса целепостановки 1) с объективными условиями деятельности, данными и созданными в природной и социокультурной среде ее осуществления; 2) с объективными факторами деятельности и виде потребностей и интересов действующего субъекта; 3) с объективными механизмами целереализации, диалектикой цели, средств и результатов деятельности, имеющей подчас весьма спонтанный характер.

Пока же, не углубляясь в социально-философские тонкости, мы можем подчеркнуть, что серьезные школы историографии отнюдь не склонны ограничиваться методами психической интроспекции. Они прекрасно понимают, что даже самое интимное понимание того, к чему стремились и чего хотели исторические персонажи, недостаточно для постижения событий истории — сразу по нескольким причинам.

Прежде всего знание мотивов социального поведения, проливая свет на его причины, не дает нам понимания его реальных следствий, также подлежащих историческому объяснению. Проблема упирается в реальное рассогласование целей и результатов человеческой деятельности, прекрасно выраженное в известной поговорке о благих намерениях, которыми вымощена дорога в ад.

В самом деле, на примере своей страны мы видим, как мечты о свободе, равенстве и братстве, вдохновлявшие многих инициаторов Октября, обернулись полным попранием этих принципов террористической «диктатурой пролетариата». Спрашивается: что поймет историк в судьбах России, если ограничится психоаналитическим «пониманием» субъективных интенций Ленина или Троцкого и сбросит со счетов «объяснение» тех объективных обстоятельств общественной жизни, которые встали на пути «кремлевских мечтателей», исказив до неузнаваемости первоначальные планы переустройства общества?

Далее, трезвый историк должен будет признать, что не только следствия, но и причины исторического действия не могут быть раскрыты до конца методом понимания. Дело в том, что эти причины не редуцируются к мотивам действия, которые имеют свои собственные первопричины, свои собственные основания в непсихологических сферах общественного бытия.

В самом деле, наивно думать, что соблазн революции, обуявший большевиков, а вслед за ними и «широкие массы трудящихся», может быть понят сам из себя, представлен как некое «бесовское наваждение». Серьезный историк не сможет обойтись без апелляций к объективным условиям общественной жизни, к тем наследуемым из поколения в поколение особенностям российской экономики, российской государственности, российской культуры, которые обусловили крах реформистского развития страны и сделали ее предрасположенной к искушению «быстрого и радикального» решения социальных проблем, обусловили выбор в пользу революции, а не медленных, постепенных, кропотливых реформ.

В этом плане понимание причин человеческой деятельности требует соотнесения ее мотивов с объективными статусными характеристиками субъектов истории, их включенностью в систему реальных общественных отношений. Последние, как мы увидим ниже, обладают способностью возникать стихийно, независимо от желаний людей, а сложившись, властно влиять на мотивацию поведения, существенно ограничивать теоретически безграничную свободу выбора жизненных целей, провоцировать тот или иной выбор, делать его более вероятным, чем другие. Реальная жизнь, как мы знаем по себе, устанавливает жесткие пределы человеческой воле и своеволию, заставляя людей даже в быту тщательно соотносить желаемое с объективно возможным. Тем более действенны эти ограничения в публичной жизни людей — экономике, науке, искусстве и, конечно, политике, определяемой многими как «искусство возможного».

Итак, мы утверждаем, что историк, ограничивший свой горизонт интроспекцией в мотивы человеческой деятельности, их герменевтическим «пониманием», попросту не выполнит свой профессиональный долг. Он не сумеет понять и объяснить другим любые значимые исторические события, если не попытается проникнуть в объективную логику исторической ситуации, понять «правила игры», по которым вынуждены были действовать его персонажи.

По этой причине серьезный историк, рассуждающий, например, о причинах, обстоятельствах и последствиях Восточного похода Наполеона, не облегчает свою задачу, сводя ее к созданию еще одной версии «аутентичных интенций» императора. Пытаясь понять, почему Наполеону «захотелось» напасть на Россию, он не ограничивается инвективами в адрес непомерного властолюбия императора или уяснением психологических мотивов его неприязненного отношения к Александру I.

Напротив, в солидных исторических трудах мы обнаружим детальный анализ реальной ситуации в Европе, создававшейся наслоением, переплетением, взаимодействием социальных, экономических, политических и духовных факторов и обстоятельств. Мы найдем, в частности, детальное исследование тех отношений противодействия, которые сложились между Францией и Великобританией и повлияли, по одной из версий, на решение воевать с Россией (поскольку континентальная блокада Англии, как полагал академик Тарле, была бессмысленной при открытости и неподконтрольности Наполеону обширного российского рынка).

Обращаясь к анализу социальных реалий изучаемой эпохи, историк выходит далеко за рамки абстрактного психоанализа. Он тщательно верифицирует исторические мотивы, сочетая «понимание» человеческих интенций с «объяснением» ситуации, спровоцировавшей их появление. Его работа во многом подобна работе социолога, анализирующего взаимовлияние практических и духовных обстоятельств общественной жизни — с той разницей, что историка интересуют не константные факторы поведения, не общественные законы как таковые, а вероятностное проявление таких законов в конкретной исторической ситуации.

Повторим еще раз: природа историографии как науки «индивидуализирующего» типа освобождает историков от необходимости подменять философов и социологов в анализе законов — устойчивых, объективных, повторяющихся связей совместной человеческой деятельности, которые сами по себе не дают исчерпывающего понимания исторической реальности.

Предметом исторической науки являются не законы общественного развития, а особые закономерности, возникающие в событийном пласте совместной человеческой деятельности. Мы имеем в виду связи и отношения между факторами исторического поведения, которые во многом подобны законам, имеют схожие с ними признаки и все же не являются законами.

Прежде всего закономерным связям истории присуща объективность. Это значит, что в своем наличном бытии они обладают фактической данностью, не зависящей от воли исторических персонажей, напротив, предписывающей им вынужденные решения.

Простейшим примером объективности может служить хронологическая необратимость исторических ситуаций. Несомненно, Наполеону хотелось бы иметь более благоприятный для него расклад военных и политических сил, нежели тот, который сложился после изгнания из России и привел в конечном счете к отречению императора. Несомненно, он пытался изменить ситуацию к лучшему, придать ей позитивную динамику.

И тем не менее при всем своем желании могущественный император не мог вернуться в прошлое, чтобы «подправить» то реальное положение дел, которое сложилось на данный момент — в том числе и в результате его собственной прошлой деятельности. Это положение дел стало объективным условием его текущей активности, которое нельзя отменить никаким декретом, к которому нужно приспосабливаться, заставляя сознание искать лучшее из решений, возможных в данной ситуации.

Другим признаком закономерной исторической связи является ее существенный, неслучайный характер. Оставляя «на потом» подробный анализ категорий существенного и феноменологического, необходимого и случайного в общественной жизни, отметим лишь, что неслучайные состояния истории вызываются логикой саморазвития объективных ситуаций, а не воздействием внезапных внешних импульсов.

Можно, конечно, считать, что поражение Наполеона при Ватерлоо стало случайным следствием знаменитой ошибки маршала Груши, который принял небольшой неприятельский отряд за корпус Блюхера, сбился с пути и в результате умудрился опоздать к решающим событиям битвы.

Но возникает вопрос: не слишком ли много ошибок было допущено в этом сражении? Вспомним ту ярость, с которой Наполеон, тщетно ожидавший Груши, обрушился на маршала Сульта, когда узнал, что начальник штаба послал на поиски заблудившегося войска всего одного гонца. «Милостивый государь,— воскликнул Бонапарт,— Бертье на Вашем месте послал бы сотню!» Вспомним также, что ситуация при Ватерлоо волею судеб стала трагическим напоминанием битвы при Маренго, где генерал Дезе, находясь в ситуации Груши, не стал следовать букве приказа: изменив маршрут, явился на поле уже проигранной французами битвы, превратив поражение в победу.

Сопоставляя эти события, мы можем задаться вопросом: является ли случайным большое количество ошибок, совершенных «новыми» маршалами Наполеона в сравнении со «старыми»? Правильнее думать, что это обстоятельство свидетельствует о закономерных изменениях в боеспособности наполеоновской армии, происшедших после катастрофы в России, — изменениях, имевших далеко не случайные, объективные политические, экономические, демографические, кадровые причины.

Итак, постигая историю, историк должен обнаружить в ней объективные и неслучайные связи, которые нельзя считать законами лишь потому, что они лишены одного из главнейших признаков закона — признака повторяемости, общности, воспроизводимости выражаемых им отношений. В самом деле, при всей неслучайности и объективности военно-политического крушения империи Наполеона, которое обязан не только «понять», но и «объяснить» историк, речь идет об уникальном событии, которое интересует его именно в плане своей уникальности, а не всеобщности проявившихся в нем общественных законов.

Конечно, это не значит, что историк вправе вовсе игнорировать такие законы, не привлекая их для объяснения причин и следствий исторических событий — в границах реальной познавательной ценности подобных обобщений. Именно они (законы) становятся основой поиска и обнаружения объективных и неслучайных связей истории, доказательства историком их закономерности.

Так, анализируя поступки исторического персонажа, задумываясь над их случайным или неслучайным характером, историк использует в качестве критерия знание норм человеческой реакции, понимание того, как ведут себя в целом люди, очутившиеся в подобной ситуации. Тем самым историк привлекает к объяснению исторических событий систему так называемых охватывающих законов (термин Э. Нагеля), т.e. законов, обнимающих собой все частные случаи определенной поведенческой реакции.

Историк, полагает Риккерт, «не любит» подобные обобщения, совсем не они являются целью и смыслом его исследовательской деятельности. Но отсюда вовсе не следует, что он способен игнорировать их, может не использовать их вовсе. В действительности, изучая уникальную жизнь Бисмарка или Гете, историк не вправе забывать, что речь идет о представителях немецкой культуры, обладающей вполне определенной качественной самостоятельностью, общими системообразующими факторами организации.

Соответственно обобщающие понятия типа «культура Германии» или «римская цивилизация» не безразличны историческому познанию, поскольку позволяют фиксировать значимые черты в поведении уникальных личностей как представителей единого народа или сообщества народов. Подобные черты должны быть поняты историком для понимания индивидуальных особенностей поведения, поскольку уникальность, как уже отмечалось выше, является всего лишь другой стороной общности человеческих дел и поступков.

Итак, главный вывод из сказанного мы можем сформулировать следующим образом: событийный пласт общественной жизни, именуемый нами историей, отнюдь не закрыт для рефлективного научного мышления с присущими ему процедурами «объяснения» событий путем подведения единичного к общему, повторяющемуся. Именно это обстоятельство позволяет нам утверждать существование рефлективной философии истории, изучающей событийный пласт общественной жизни под иным, нежели историография, углом зрения. Поясним, о чем идет речь.

II

Рассуждая о задачах философского анализа истории и его отличии от историографии, мы можем отнести к ним прежде всего постановку общеметодологических проблем исторического познания.

Как и в случае с естествознанием, именно философское мышление берет на себя уточнение концептуальной природы и предметных задач нефилософских наук об истории. Именно философы определяют само понятие истории, соотнеся его с категориями «социум», «общество», «настоящее — прошлое — будущее» и др. Именно они решают проблему законосообразности исторического процесса — наличия в событийном пласте общественной жизни объективных, неслучайных связей, позволяющих историку считать себя ученым, объясняющим исторические события, а не только «понимающим» их мотивацию и т.д.

Тем не менее задачи философии истории не сводятся лишь к методологическому обеспечению историографии. Они предполагают решение целого ряда содержательных задач, которые не возникают при философском анализе общества, касаются именно истории и в то же время недоступны «чистым историкам». О каких же проблемах идет речь?

Мы полагаем, что, как и все проблемы философии, они связаны с целостным восприятием объекта, каковым в данном случае выступает уже не «общество вообще», а реальная история его существования. Проблема философии связана с масштабом человеческой истории, с вопросом о ее «предельно допустимых» субъектных измерениях.

До сих пор, рассуждая об истории, мы соотносили ее с общественной жизнью вообще, рассматривали как уровневое, событийное измерение общественного процесса. В стороне оставалась «субъектная» сторона проблемы — вопрос о том, чья конкретно жизнь имеется в виду.

Казалось бы, здесь нет проблемы, так как, по определению, субъектами истории являются не «общество вообще» и не абстрактные типы социальной организации, подобные «феодализму» или «капитализму», а люди, составляющие реальные народы, населяющие планету Земля, конкретные страны, нанесенные на политическую карту мира.

Однако в действительности дело обстоит сложнее. Чтобы убедиться в этом, достаточно задаться простым вопросом: событием чьей истории являются наполеоновские войны начала XIX века? Принадлежат ли они отдельно истории Франции, Германии, России, или же мы можем рассматривать их как события единой и целостной истории Европы, включающей в себя множество стран и народов, но не сводящейся к их арифметической сумме? Спрашивается: может ли быть субъектным началом истории определенная цивилизация, если понимать ее не как тип общества и не как конкретную страну, а как реальную группу таких стран, объединенных общностью культуры или переплетением исторических судеб?

Продолжая эту тему, мы можем спросить себя: событием чьей истории была вторая мировая война, втянувшая в себя почти все народы, существующие на земле? Должна ли она изучаться как история Германии, отдельная от истории России, Японии и США, или же речь следует вести о трагическом эпизоде всемирной истории, участником которой выступают уже не отдельные страны и цивилизации, а все планетарное человечество?

Эти и подобные проблемы десятилетиями обсуждаются учеными, равно как и вопрос о их связи с предметом историографии. В самом деле, важно знать, входит ли в число ее задач создание «мерологических» моделей цивилизации вообще или поиск системообразующих оснований, лежащих в основе конкретных целостных цивилизаций? Может ли историк изучать всемирную историю человечества, которая не сводилась бы к сумме «региональных» историй, но представляла бы собой целостный процесс, обладающий своими собственными интегральными свойствами?

Разные историки по-разному отвечают на этот вопрос в зависимости от того, устраивает или не устраивает их понимание истории как науки «индивидуализирующего» типа, использующей типологические обобщения, но не создающей их.

Некоторым историкам рамки такого идеографического познания, которое уступает «генерализацию» исторических фактов философам и социологам, кажутся излишне тесными19. Историк, полагают они, способен на большее, о чем свидетельствует практика крупнейших исследователей, создававших — подобно Арнольду Тойнби — классификационные схемы человеческих цивилизаций, рассуждавших об исторических судьбах человечества в целом и т.п.

Другие, как уже отмечалось, напротив, полагают, что подобная проблематика не входит в минимум профессиональных требований, предъявляемых историку. Конечно же, изучая событийную жизнь конкретных стран и народов, он учитывает разные градации ее целостности, принимает во внимание не только «внутренние», но и «внешние» ее измерения.

В самом деле, нельзя понять феномен Цезаря, сменившего республиканский строй Древнего Рима на имперский, если мы ограничимся анализом «внутренней жизни» римской метрополии, взаимовлиянием имманентных факторов ее экономики, политики, культуры. Историк, конечно же, обязан учитывать взаимодействие и противодействие, которое связывало Рим с его ближними и дальними соседями, реагировавшими на происходящие изменения и провоцировавшими ответную реакцию.

Однако в любом случае такой анализ привязан к прочной основе исторических фактов — конкретных событийных взаимодействий — и не обязан воспарять к абстрактным цивилизационным классификациям. Историк вполне может оставаться историком, ограничившись «лишь» ходом Пунических войн, анализом их причин и следствий. Совсем не обязательно доводить такой анализ до изучения культурологических особенностей «греко-римской цивилизации», ее соотношения с иными цивилизационными формами, места и роли в становлении всемирной человеческой цивилизации.

Логичнее считать, что занимаясь подобными обобщениями, историк покидает пределы историографии как «индивидуализирующей» науки и осваивает иные не только по предмету, но и по стилю мышления научные профессии: культурологию, историческую социологию и, наконец, философию истории.

Что же представляет собой последняя, каков конкретный круг ее проблем? Отвечая на этот вопрос, мы можем вслед за Гегелем сказать, что центральная проблема философии истории — это проблема существования всемирной истории человечества, проблема механизмов и фаз становления и перспектив дальнейшего развития человечества как целостного интегративного образования исторической жизни.

Нужно сказать, что проблема всемирности человеческой истории, возможности рассматривать развитие отдельных стран, народов и цивилизаций как единый целостный процесс имеет два различных аспекта. Как и во всех предыдущих случаях анализа системных объектов, мы можем рассматривать целостность истории в субстанциальном и интегративном планах, имеющих разное отношение к предмету философии истории.

Рассуждая о субстанциальной целостности мировой истории, мы имеем в виду проявление в каждой конкретной региональной истории родовых признаков общественной жизни, образующих универсальную модель «общества вообще». Соответственно единство мировой истории устанавливается здесь в аспекте отношений общего — особенного — единичного в общественной жизни, позволяющих нам утверждать, что история папуасов и история эскимосов, никогда не слышавших друг о друге, обладают тем не менее существенно общими чертами и свойствами, так как представляют собой событийные проявления одной и той же социальной субстанции. И там и здесь мы обнаруживаем субъектов истории, добывающих хлеб насущный, растящих и воспитывающих детей, исповедующих определенную религию и т.д. и т.п.

Субстанциальный аспект единства всемирной истории, как мы могли видеть выше, составляет проблему того из разделов социальной философии, который мы назвали «философией общества».

Что же касается философии истории, то ее занимает интегративный аспект целостности мировой истории. Речь в данном случае идет не о таксономической общности конкретных стран и народов, а о наличии реальных связей взаимодействия и взаимовлияния, способных объединять их в единый социальный организм регионального (цивилизация), и планетарного (человечество) масштаба.

Именно эта категория — «человечество» — составляет центральное понятие философии истории, заменяющее собой, конкретизирующее категорию «общество вообще» — ключевое понятие философии общества.

Изучая целостность общественной жизни, философия истории уже не отвлекается от реального разнообразия стран и народов, существовавших и существующих на планете Земля, как это делает философия общества, стремящаяся обнаружить устойчивое и повторяющееся в общественной организации.

Философский анализ истории, напротив, стремится не «снять» многообразие общественных форм, подведя их под родовые свойства общественного процесса, а рассмотреть их реальный синтез в процессе становления единой земной цивилизации, единой истории человечества. Диалектика родовидовых сопоставлений в подходе к общественной жизни в данном случае уступает место диалектике целого и части, анализу реальных связей (а не таксономических соотношений) между многочисленными «региональными» историями. Такое «раздвоение» социально-философского анализа тождественно раздвоению общефилософского анализа единства мира — на изучение субстанциально общих свойств, присущих всем царствам бытия, и на изучение реальных связей и опосредований, существующих между живой, неживой природой и социумом.

Итак, центральной проблемой философии истории является проблема становления всемирной истории человечества, анализ тернистого пути возможной интеграции людей в планетарную цивилизацию, прогноз судеб планетарно единого человечества, анализ поджидающих его опасностей и альтернатив дальнейшего развития и т.д.

Постановка и решение этих проблем придает философско-историческому исследованию особый комплексный характер, заставляет его синтезировать подходы философского анализа общества со специфическими приемами исторического исследования. Речь идет о синтезе методов «генерализирующего» обществознания, с присущим ему анализом исторических «структур», поиском обобщающих социальных законов, с методами «индивидуализирующего» объяснения глобальных исторических событий, имеющих «судьбоносное» значение для человечества.

«Генерализирующие» методы философско-исторического анализа связаны прежде всего с изучением универсальных механизмов исторического взаимодействия стран, народов и цивилизаций, делающих возможной их социокультурную интеграцию20. Речь идет о важной проблематике, не находящей себе места в пределах философского рассмотрения общества, законов его строения, функционирования и развития.

Обратим внимание: рассуждая о предмете философской теории общества, мы говорили об анализе законов его строения, функционирования и развития, ни разу не затронув проблему возможного взаимодействия социальных систем. В этом нет ничего удивительного, поскольку общество, изучаемое социальной философией попросту не имеет партнеров для взаимодействия — если не считать таким «партнером» природную среду существования (на которую можно воздействовать, испытывая обратное воздействие с ее стороны, но с которой нельзя взаимодействовать в социальном понимании взаимодействия как интеракции субъектов деятельности).

В самом деле, говоря об обществе как предмете социальной философии, мы использовали это понятие в единственном, а не множественном числе. Конечно, такое словоупотребление не случайно. Строя социально-философскую модель «общества вообще», мы априори признаем ее единичность, рассматриваем это общество как «моносубъект», ибо нет никакого другого субъекта, существующего наряду с ним (если отвлечься от вненаучных допущений бытия Бога или недоказанного существования инопланетных социетальных цивилизаций). Охватывая собой всю мыслимую сферу социального, это смоделированное наукой общество не имеет социокультурной «среды обитания», окружено не «соседями по разуму», а иными субстанциальными реалиями — миром живой и неживой природы.

Ситуация не меняется даже тогда, когда философская теория задается проблемами социальной типологии, классификации и систематизации общественных форм, признавая тем самым идею множественности обществ, имеющих разные таксономические признаки. Однако в действительности речь идет о рассмотрении разных явлений одной и той же сущности, различных типов одного и того же общества, способного менять в процессе саморазвития формы своей организации, превращаться из феодального в капиталистическое или из «сенсатного» в «идеациональное». Эти типы общественного устройства рассматриваются философией как логически предшествующие или последующие друг другу, но не взаимодействующие между собой, как это бывает с реальными обществами в реальной истории.

В самом деле, изучая, к примеру, историю России, мы должны понимать, что при всей своей самостоятельности и самобытности страна никогда не жила в режиме абсолютной автаркии, исключающей внешние воздействия на становление национальной государственности, национальной экономики, национальной культуры. В действительности история России — это история обретения ею православия, выросшего отнюдь не на русской почве, а полученного «из рук» Византии. Это история тяжелейшего монголо-татарского ига, которое невозможно объяснить имманентными причинами, внутренней логикой развития страны, и т.д. и т.п.

Мы видим, что процесс истории — существования конкретных обществ в реальном времени и пространстве не сводится к процессам их саморазвития, но включает в себя сложнейшие процессы взаимодействия саморазвивающихся стран и народов. Подобное взаимодействие имеет конкретное событийное наполнение, однако за всеми уникальными, неповторимыми актами завоеваний, торговли, культурных обменов и пр. стоят некоторые закономерности, становящиеся предметом философского рассмотрения.

Именно философия истории способна установить наиболее общие свойства таких форм взаимодействия реальных обществ, как война или мир, рассмотреть эти явления в их родовой сущности, дать их классификацию и систематизацию (одной из форм которой является дискуссионное деление войн на «справедливые» и «несправедливые», существовавшее в советской философии).

Именно философия истории может и должна проследить наиболее общие закономерности регулярно происходящей в истории трансмиссии культурных ценностей от обществ-доноров к обществам-реципиентам. Различные формы такой трансмиссии особо актуальны для нищей страны в связи с вопросом о цивилизационных ориентирах ее развития — в частности, перспективой «вестернизации» российского общества, обсуждаемой славянофилами и западниками уже второе столетие подряд и приобретшей практическую значимость в конце XX столетия.

Изучая разные формы исторического взаимодействия, философская теория не может пройти мимо проблемы неравномерности исторического развития, приводящего к лидерству отдельных стран и народов (именовавшихся Гегелем «историческими») на отдельных этапах истории. К числу закономерностей, характеризующих подобные ситуации, мы можем отнести реальные отношения «исторической корреляции» между более и менее развитыми в экономическом, социальном, политическом плане обществами. Суть подобных отношений проявляется в целенаправленном или спонтанном «подтягивании» лидерами аутсайдеров путем «экспорта» новых форм общественной организации, благодаря чему последние пытаются миновать «естественные» в плане внутренней логики фазы своего развития.

Мы знаем, что в недавней советской философии эта проблематика обрела сугубо идеализированную, далекую от науки и научности форму (вспомним, к примеру, известную концепцию «некапиталистического пути развития» стран «третьего мира», обернувшуюся для многих стран Азии, Африки и Латинской Америки кровопролитными войнами и разрушениями, приведшую нашу страну к громадным экономическим потерям, к трагедии афганской войны).

Но все это не означает фиктивности самой модели «исторической корреляции» (характеризовавшей, к примеру отношения славян с Византией), возможности и необходимости ее изучения философскими методами и средствами.

Именно философия истории должна раскрыть родовую природу и исторические формы таких сложнейших, неодназначных явлений мировой истории, как «империализм» или «колониализм», которые не могут быть поняты в рамках имманентного внеисторического изучения «общества вообще» и отдельных типов его организации. Очевидно, что самый глубокий анализ законов строения, функционирования и развития рабовладения, капитализма или «реального социализма» сам по себе не даст нам должного понимания сходств и различий между имперской жизнью Древнего Рима, устройством великой Британской империи или недавнего «социалистического лагеря».

В ряду проблем исторического взаимодействия стран и народов встает и главный вопрос философии истории — становление мировой истории человечества в аспекте синтеза ее этнического и цивилизационного многообразия.

Очевидно, что феномен взаимодействия стран и народов, издавна существующий в истории, сам по себе не тождествен «обобществлению» исторического процесса. Торговый обмен, политические союзы и тем более войны между вполне самостоятельными обществами не означают их превращения в интегративное целое, обладающее единой целостной историей. Признаком такой целостности, как мы увидим ниже, является наличие объективной общности интересов, самосознание их общности, ведущее к выработке коллективных целей, феномен коллективной воли и скоординированной «операциональной» активности, направленной на удовлетворение общих интересов и достижение общих целей.

В этом плане теснейшее взаимодействие между отдельными странами — к примеру, колониальный симбиоз Англии и Индии — не мешает одной из них оставаться Англией, а другой Индией, двумя самостоятельными странами, обладающими двумя самостоятельными, хотя и взаимопереплетенными историями.

Реальная интеграция обществ и историй есть сложнейший процесс, который осуществляется первоначально на региональном уровне, охватывая этнически или конфессионально близкие народы, образующие множество «локальных цивилизаций».

Лишь в XX столетии, на наших глазах возникает тенденция слияния таких цивилизаций в планетарно единое человечество, прообразом которого может стать современная Европа, интегрирующая страны, конфликты между которыми еще недавно породили две мировые войны. Можно лишь догадываться о реакции Бисмарка или Клемансо, если бы им пришлось узнать, что в недалеком будущем Германия и Франция смогут ликвидировать границы, ввести общую валюту и объединенные вооруженные силы...

Очевидно, что подобные интеграционные процессы — во всей их сложности, противоречивости, конфликтности, неопределенности исходов — не могут быть предметом «индивидуализирующего» исторического познания. Они нуждаются в глубокой философской проработке (естественно, не того уровня и толка, как разработка темы «новой исторической общности — советского народа» в недавней советской философии).

Именно философское мышление способно рассмотреть предпосылки интеграции, взглянув на историю в аспекте ее «этнического измерения», общих принципов и механизмов этногенеза, источников и причин этнических конфликтов (сотрясавших человечество в XX веке, который, по определению Г. Федотова, стал веком «национальных самолюбий», взявших верх над национальными интересами). Именно философскому мышлению, опирающемуся на достижения историографии, культурологии, демографии, этнографии, по силам систематизировать историю по «цивилизационному основанию», составить своеобразную «цивилизационную карту мира» наподобие той концепции цивилизаций, которую предложил А. Тойнби в философской работе «Постижение истории».

Именно философское мышление должно осмыслить содержание интеграционных процессов, сопряженных с множеством сложнейших проблем и конфликтов, оценить перспективы интеграции, степень ее обратимости или необратимости, задуматься над реальными опасностями, поджидающими соединенное человечество, — от экологических проблем до прискорбной потери «неконвертируемых ценностей» национальной культуры, утраты определенных степеней свободы в рамках привычного национального суверенитета и т.д. и т.п.

Очевидно, что решение этих и подобных проблем не позволяет философии истории ограничиться методами и приемами «генерализирующего» познания, поиском универсальных закономерностей социокультурного развития и взаимодействия народов, присущих «истории вообще». Напротив, в философии истории вполне возможен жанр, в котором написана известная книга О. Шпенглера «Закат Европы», представляющая собой не столько поиск законов в истории, сколько рассуждения философа над судьбами европейской цивилизации, живописание ее достоинств и пороков, предсказание ее исторических перспектив и т.д. и т.п.

Философ, работающий в подобной парадигме, уподобляется практикующему психоаналитику, которого интересуют не академические штудии «психики вообще», а возможность помочь конкретному человеку обрести душевную устойчивость и надежные жизненные ориентиры.

Точно так же философия истории может стремиться помочь конкретному страждущему человечеству конца XX столетия обрести себя и новых исторических реалиях, осмыслить меру их желанности или иежеланности, подумать о возможности и необходимости изменения привычных жизненных ориентиров и стереотипов социального поведения (как это делают, к примеру, философы-экологисты, призывающие человечество сознательно затормозить технологическую экспансию в природу, очнуться от производственной эйфории и потребительского менталитета, основанных на технотронном сознании и вере во всесилие науки).

С этой целью философ обязан искать объяснения и понимания значимых исторических событий, способных реально повлиять на судьбы человечества. Это значит, что сугубо философская работа может быть посвящена осмыслению опыта Октябрьской революции в России, ее «всемирно-исторического значения», о котором можно говорить без всякой иронии, независимо от нашего отношения к свершившемуся. Очевидно, что философия истории не может пройти мимо этого события в надежде извлечь из него практический урок для человечества, который научил бы людей трезво оценить креативные возможности сознания, способность «материализовывать» философские утопии, создавать артефактные формы общественной организации.

Не удивительно, что именно философия истории становится полем пересечения валюативной, ценностной и рефлективной, сугубо научной ветвей философствования. Задачи духовной ориентации человечества, разъяснения сложившейся исторической обстановки и перспектив ее развития заставляют философа совмещать трезвый объективный анализ ситуации с поиском целесообразных путей поведения в ней. Все это требует обоснований того или иного идеала целесообразного общественного устройства, который вдохновляет философа. Именно это заставляет его рассуждать о смысле и направленности человеческой истории, прогрессивном и регрессивном в ней, отстаивая свой идеал, хотя и отдавая себе отчёт в его «неабсолютности». Ниже нам предстоит рассмотреть этот сложный синтез ценностного и научного мышления, с которым связана реализация «инженерных» функций философии истории, стремящейся помочь человечеству обустроить свою жизнь наилучшим для людей образом.

III

Описанием философско-исторической проблематики мы заканчиваем характеристику предмета социальной философии, которая представляет собой, как и всякая научная теория, процесс восхождения от абстрактного к конкретному, процесс последовательной конкретизации объекта, выступающего вначале как социум, затем как общество и, наконец, как история.

О восхождении от абстрактного к конкретному в социально-философской теории мы еще поговорим ниже — в связи с проблемой субстанции социального и процедур ее рассмотрения.

Пока же нужно сказать, что, ограничивая предмет социальной философии триадой социум — общество — история, мы берем на себя большую ответственность, заранее вызывая несогласие многих коллег. Все дело в том, что «за бортом» социальной философии остается еще один важный, возможно, важнейший раздел философского познания, непосредственно связанный с обществом и общественной жизнью.

Мы имеем в виду философскую антропологию, которая изучает родовую природу человека, устойчивые особенности его внутреннего жизненного мира, типы ценностной ориентации, так называемые экзистенциалы бытия (переживания свободы и несвободы, счастья и несчастья, смерти и бессмертия, любви и ненависти и др.).

Выводя человека за пределы специализированного социально-философского познания, мы отдаем себе полный отчет в том, что реальное общество и реальная история невозможны без живых человеческих индивидов. Мы признаем, далее, громадную важность философского изучения человека, представляющего собой главную (но не предметообразующую!) проблему философского мышления. В этом плане изъятие антропологической проблематики из социальной философии свидетельствует не о «неуважении» к человеку, но, напротив, о признании колоссальной сложности «предмета» и важности его изучения.

Все дело в том, что человек, по нашему убеждению, достаточно сложен для того, чтобы представлять собой самостоятельный объект познания, в чем-то более сложный, чем общество и его история, и не сводимый поэтому ни к анализу общественных законов, ни к изучению исторических взаимодействий стран и народов.

Оставляя специальный анализ человека за рамками социальной философии, мы вступает в противоречие с двумя влиятельными философскими концепциями, имеющими немалое число сторонников.

Одна из них рассматривает человека как производное от коллективных установлений общественной жизни, несамостоятельный дериват общества, его «явление» (в том понимании этой категории, которая противостоит категории «сущность»). Ученые отрицают существование исторически постоянных, не зависящих от социальной среды свойств человеческой природы, «человека вообще». Они отрицают собственную имманентную логику саморазвития человека, считая, что он изменяется лишь вследствие и как результат изменения общественных институтов. Сущность человека редуцируется к различным институциональным характеристикам общества, как это делал, к примеру, К. Маркс, считавший, что «сущность человека не есть абстракт, присущий индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»21.

Логическим следствием такой позиции является отказ от признания человека самостоятельным, отличным от общества объектом философского познания, «растворение» человека в обществе, отождествление общества и общественного индивида.

Другая точка зрения, популярная в последние годы, представляет себя как «ниспровержение» устаревших догм марксизма и «социоцентризма» в целом, что не мешает ей быть переизданием древнейших догм номиналистического антропологизма в философии. Речь идет о позиции, в соответствии с которой своей автономии лишается уже не человек, а напротив, общество, рассматриваемое как субстанциально несамостоятельная «эманация» или «экстернализация» человеческой природы. Ученые полагают, что все сложнейшие институциональные особенности общественной жизни могут быть дедуцированы из свойств человеческого индивида, изучая которого мы тем самым изучаем общество и историю.

Результаты такого подхода полностью совпадают с результатами социоцентристской установки: вместо двух относительно самостоятельных субстанций — общества и человека, сложнейшим образом связанных между собой, — мы получаем упрощенную модель «человеко-общества», в одном случае, и «общество-человека» в другом.

Подробная критика такого подхода нам предстоит ниже в связи с проблемой понимания общества «универсалистскими» и номиналистическими концепциями. Однако начнем мы с более общей темы, заявленной выше, — с философского рассмотрения социума как подсистемы окружающей и охватывающей нас реальности.

**Примечания**

1 Заметим, что термин «социальное», как и термин «общество», имеет несколько несовпадающих смыслов, отличных от используемого нами широкого значения, в котором социальность понимается как принадлежность, включенность явлений в сферу надорганического, присутствие в нем субстанциальных свойств, не редуцируемых к свойствам иных сфер реальности, не объясняемых присущими им законами. Так, нередко понятие социального используется как антитеза понятия «культурное» — как это делал, к примеру, П. Сорокин, отличавший социальные системы, или системы «взаимодействующих людей», от культурных систем, или систем «взаимосвязанных идей». Иное понимание социального ассоциирует его с коллективностью — как это делал, например, М. Вебер, считавший социальным «только то действие, которое по своему смыслу ориентировано на поведение других» и отказывавшийся считать социальным действием «уединенную молитву человека» и даже дорожное происшествие — случайное столкновение двух велосипедистов (см.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 626). В третьем случае термин «социальное» применяют для обозначения особого участка общественной жизни людей, т.н. «социальных процессов», которые многие социологи отличают от процессов экономических или политических. Все эти более узкие значения термина «социальное» будут рассмотрены ниже.

2 К примеру, известный советский философ Б.М. Кедров полагал, что попытки делить единую философию на разные, предметно обособленные части имеют в своей основе своекорыстное стремление философских «начальников» создать для себя особые «философские вотчины» в лице различных кафедр этики, эстетики, «диалектического» и «исторического материализма» и т.д. и т.п.

3 Выделяя последний, следует помнить о качественном различии между методологической и содержательной стороной философского знания, различие между использованием «готовых» философских постулатов за пределами собственной предметной установки этой науки («в помощь» нефилософским дисциплинам) и развитием философских понятий в рамках такой установки. Ниже, на примере концептуальной организации социальной философии мы постараемся показать, что в основе различия этих процедур лежит принципиальное различие двух форм конкретизации всеобщего: атрибутивной конкретизации, при которой предметом рассмотрения остается само всеобщее, специфика и полнота его проявлений в отдельном, и субстанциализирующей конкретизации, при которой предметом рассмотрения становится уже отдельное, выступающее как качественно замкнутое «инобытие» всеобщего.

4 Мы не можем согласиться с мнением П.А. Сорокина, который, приводя пример mi свалкой, рассматривает ее как форму «пространственно-механического соседства» явлений, не объединенных ничем, кроме факта своего нахождения в определенной точке социального пространства. Свалка относится скорее к следующему типу социокультурной интеграции, выделяемой Сорокиным, — «косвенной ассоциации явлений, объединенных действием общего интегрирующего фактора». Примером такой досистемной интеграции может служить толпа болельщиков, присутствующих на футбольном матче, не связанных между собой ничем, кроме интереса к спортивному соревнованию. Другим примером может быть бессистемное собрание раритетов, принадлежащее богатому коллекционеру, скупающему подряд древние вазы, ценные марки, авангардистскую живопись и прочие предметы, не имеющие ни логического, ни стилевого единства между собой и тем не менее представляющие собой части одного целого — одной и той же коллекции ценных предметов. Точно так же предметы, лежащие на свалке, оказались на ней отнюдь не случайно — они объединены общим интегрирующим фактором, каковым в данном случае является их функциональная ненужность для текущей человеческой деятельности.

5 К примеру, экономическая теория утверждает, что приватизация собственности, демонополизация производства и либерализация цен являются единственно возможными способами создания рыночной экономики — каковы бы ни были социальные и политические издержки этих мероприятий для стран «догоняющей модернизации», стремящихся перейти к рынку. Расчет таких издержек (связанных с известным из теории управления «феноменом первоначального провала» —The Initial Dip Phenomenon), вопросы о том, как повлияют структурные изменения экономики на социальную стратификацию общества, традиционный менталитет и политическую стабильность, лежат уже за пределами собственной задачи теоретиков-экономистов. Они лишь констатируют объективную необходимость экономических мероприятий, которые, независимо от болезненности для общества, только и могут привести к возникновению желаемых рыночных структур.

6 В самом деле, нужно учесть, что анализ социальных элементов, компонентов и подсистем, называемый «структурным», в действительности основан на установлении их функций в социальном целом и должен по логике именоваться «структурно-функциональным». В данном случае мы сталкиваемся с несовпадением понятий «функция» и «функционирование», в результате чего, говоря о функциональном изучении общества, мы имеем в виду анализ его функционирования, механизмов воспроизводства социальной целостности, который не сводится к анализу отдельных функций ее частей, но предполагает взаимную соотнесенность таких функций, связь по линии часть — часть, не совпадающую со связью по линии часть — целое.

С другой стороны, мы должны учесть двусмысленность термина «структура», который может обозначать как строение общества, «комплект» образующих его частей, так и сложившиеся, устойчиво воспроизводимые связи между ними, взаимную соотнесенность «мест», занимаемых частями системы, а не их субстратное «наполнение». Именно строение социальной системы, не сводящееся к ее структуре в узком смысле слова, мы и имеем в виду, говоря о структурном анализе общества.

7 Категория социальной диалектики. Минск, 1978.

8 Сорокин П.А. Система социологии. Петроград, 1920. Т. 1. С. 22.

9 Печать и революция. 1921. № 1. С. 125.

10 Сорокин П.А. Система социологии. Т. 1. С. 24.

11 Сорокин П.А. Там же. С. 26.

12 Арон Р. Этапы развития социологической мысли. М., 1993. С. 26.

13 Именно этот уровень познания оказывается полем проблемного пересечения философской и социологической наук об обществе, возникающего независимо от их предметных различий.

В самом деле, из сказанного выше нетрудно заключить, что системный взгляд на общество в случае с социальной философией и социологией подчинен различным конечным целям.

Философия как наука о всеобщем в мире интересуется общественным устройством постольку, поскольку стремится понять целостность мира, включающего в себя подсистему социального и «неполного» без нее.

Социологию, напротив, не интересует мир как целое. Ей безразличны сопоставления социального и природного, анализ их субстанциальных свойств и различий. Социолог рассматривает общество не как открытую подсистему универсума, но как самодостаточную систему, которая содержит в себе самой причины своего существования и изменения. Его интерес направлен в конечном счете не на специфику социальной реальности, но на конкретные законы, управляющие движением конкретных обществ, существующих в человеческой истории.

Полем пересечения этих разнонаправленных стремлений оказывается область представлений об обществе вообще, анализ универсальных свойств социальной организации. Социальная философия рассматривает «общество вообще» как реальную форму бытия социального в мире, изучение которой позволяет рассмотреть социум в его действительности, единстве его сущности и существования. Социология интересуется «обществом вообще» как неким эталоном общественного устройства, модификации которого определяют историческую специфику конкретных обществ.

Как бы то ни было, анализ «общества вообще» оказывается той сквозной научной темой, разработка которой требует соединения философских знаний о едином мировом универсуме и социологических знаний о реалиях исторической жизни человечества. Именно это обстоятельство определяет реальный симбиоз философии и социологии, когда низший (по уровню абстракции) ранг философской рефлексии совмещается с высшим уровнем социологического обобщения (подробнее об этом в предыдущих работах автора: Момджян К.Х. Концептуальная природа исторического материализма. М., 1982; его же. Категории исторического материализма: системность и развитие. М., 1986)

14 Наряду с подобным уровневым делением и в дополнение к рассмотренному выше аспектному членению (идентичному делению социальной философии на структурный, функциональный и динамический компоненты) социологическая наука дифференцируется еще в одном важном направлении, образуя целый блок так называемых частно-социологических теорий типа социологии семьи, социологии труда, образования и т.д. и т.п. Мы не будем останавливаться на этой специальной проблеме социологии, рассмотренной в предыдущих работах автора.

15 Конечно, нам могут возразить, приведя аргументы, заслуживающие особого рассмотрения. В самом деле, философия утверждает, что процесс движения неотделим, от движущегося субстрата, невозможен без движущегося объекта. И в то же время в некоторых случаях наука вправе абстрагировать движение от «движимого», рассматривая их как относительно автономные реальности.

Действительно, все мы знаем, что законы, по которым выстраивается траектория полета пули, качественно отличны от законов, определяющих свойства свинца, из которых она изготовлена. Эти законы, как известно, настолько различны, что изучаются разными науками — баллистикой, в одном случае, и химией, в другом, не слишком зависящими друг от друга.

Возьмем другой пример. Все мы знаем, что автомобиль, неспособный к движению, точнее, самодвижению — это нонсенс. Автомобиль неотделим от своего сущностного свойства перемещаться в пространстве, а лишаясь его, он становится лишь знаком, символом автомобиля (как это происходит с военной полуторкой, установленной на пьедестал). И в то же время каждый из нас понимает, что сам автомобиль и путь, пройденный автомобилем, есть, используя известное одесское выражение, «две большие разницы».

Спрашивается: что мешает нам рассмотреть отношение общества и истории по этой аналогии: уподобить общество автомобилю с его принципиальной способностью к перемещению, а историю рассмотреть как путь, пройденный автомобилем за определенный промежуток времени?

Ясно, что при таком подходе мы могли бы рассматривать историю как относительно самостоятельный объект, обладающий автономными закономерностями существования. Ведь каждый понимает, что из знаний о законах устройства автомобиля отнюдь не следует знаний о маршруте его следования, реальном направлении движения. Может быть, и в истории, понимаемой как самодвижение общества, нашлись бы такие же автономные закономерности «социальной баллистики», не зависящие от законов общественного устройства?

Увы, эта напрашивающаяся аналогия не вполне правомерна. Пример автомобиля, механически перемещающегося в пространстве и сохраняющего при этом свои главные свойства и качества неизменными (если не считать их естественной амортизации), не есть та модель, которая позволяет понять связь общества и истории.

Все дело в том, что человеческое общество — в отличие от пули, перемещающейся в результате внешнего толчка, и даже автомобиля, способного к самодвижению, — относится к классу саморазвивающихся систем, движение которых не сводится к внешним перемещениям в пространстве. Процесс движения общества в своей сути есть процесс глубоких внутренних изменений, предполагающий как смену состояний общества при неизменности его системообразующих свойств, так и генезис, развитие и исчезновение этих свойств (тождественное гибели общества, которое представляет собой «законную» часть его саморазвития).

Очевидно, что в подобных случаях реальная самостоятельность процесса движения относительно движущегося субстрата бесследно исчезает. Движение, ставшее саморазвитием объекта, а не простым перемещением в пространстве, отнюдь не безразлично к иконам его организации, но является прямым воплощением, реализацией таких законов — в той же мере, в какой переход от молодости к зрелости и старости являются прямым проявлением собственных биологических законов организма, «путешествующего во времени».

У нас нет оснований искусственно делить социальный процесс на движущийся субстрат в лице общества и сам процесс движения в лице истории. По способу своего существования, по набору своих законов общество есть не только структура, но и процесс.

Оно не сводится к константному набору взаимосвязанных форм и механизмов поведения, присущих определенной группе людей, которые постоянно воспроизводят в своем мышлении и в своей деятельности устойчивые черты, отличающие немцев от японцев, феодалов от буржуазии, сложившихся представителей рода Homo sapiens от формирующихся людей и животных.

Процесс становления и развития этих форм — это бытие общества, а не какая-то внешняя ему, иная по своим законам история. Возникновение протестантизма или капиталистических отношений — это общественный процесс, неотделимый от социокультурной динамики обществ, организация которых сделала возможной и необходимой такую трансформацию.

16 Это положение подчеркивалось еще неокантианцами баденской школы, формулировавшими его в следующих терминах: «Действительность становится природой, если мы рассматриваем ее с точки зрения общего, она становится историей, если мы рассматриваем ее с точки зрения индивидуального» (Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 92).

17 «К сожалению, — продолжает М. Вебер, — и сами историки в своем стремлении обосновать своеобычность «истории» как профессии немало способствовали предубеждению, согласно которому «историческое» исследование есть нечто качественно иное, чем «научная» работа, так как «понятия» и «правила» «не представляют интереса для истории» (Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре. С. 417).

18 Как справедливо отмечает Ю. Хабермас, «мы схватываем уникальное, то есть неповторимый смысл исторических событий, в общих выражениях, ориентированных па повторяемое в явлениях» (см.: Habermas J. On the Logic of the Social Sciences L, 1971. Р 4.).

19 Не соглашаясь с «идеографической» трактовкой своих задач, считая ее излишне «легковесной», такие историки настаивают на придании истории функций социологии — самостоятельного и самоцельного исследования безличных воспроизводимых общественных отношений.

Такой точки зрения придерживались, в частности, многие поклонники «Аналлов», в частности уже упоминавшийся П. Лакомб, считавший, что «войны, союзы, революции, художественные и литературные события, которым посвящено столько исторических трудов, — лишь отдельные явления, случаи, и эти случаи имеют такое же отношение к научной истории, как падение тела к теории тяжести» (Лакомб П. Социологические основы истории. С. 8). Аналогичную позицию в советской историографии активно отстаивал известный историк М.А. Барг (см.: Барг М.А. Категории и методы исторической науки. M., 1984).

20 Эта проблематика, естественно, выходит за рамки социальной философии, охватывая весь комплекс общественных наук. В последнее время она конституируется в рамках т.н. «мир — системного подхода», развиваемого И. Уоллерстайном и его сторонниками.

21 Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 3.