

УДК 930:-124.1

Ботьева Ольга Владиленовна, ст. преподаватель кафедры философии Института социально-гуманитарных технологий ТПУ.
E-mail: olga-boteva@mail.ru
Область научных интересов: онтология, социальная философия, философия истории.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ОСМЫСЛЕНИЯ ИСТОРИИ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.В. Ботьева

Томский политехнический университет
E-mail: olga-boteva@mail.ru

Показана роль осмысления истории в деле исторического (культурного в широком смысле этого слова) строительства. Так получилось в истории философии, что осмысление истории становится проблематичным для западной философии и западной философии истории, в частности. Проблематичность понимания истории как целостной реальности для философии

неизбежно вызывает антиисторизм самой западной философии истории и западной философии в целом, а также псевдонаучность целого ряда программ политического, социального, экономического и нравственного развития общества и человека. Сделан вывод о том, что для того чтобы решить проблему смысла истории, недостаточно ее просто поставить, необходимо выявить онтологические предпосылки возникновения затруднительного положения философии в этом вопросе. Сами же онтологические предпосылки недостаточно устранить или разрушить, необходимо заменить внутренне непротиворечивыми онтологическими основаниями.

Ключевые слова:

Осмысление истории, антиисторизм, программы общественного развития, онтологические предпосылки понимания истории.

Проблема смысла истории неоднократно ставилась в истории западной философии во времена социальных и политических потрясений, сопровождавшихся общественным хаосом и разложением. Несмотря на то, что в античности не было даже самого понятия всемирной истории, понятия взаимосвязанности всех людей, «весь мир разделялся на эллинов и варваров и все варварское представлялось лишенным цены и смысла» [1. С. 184], а саму историю греки и римляне знали лишь во множественном числе, в античном мировоззрении можно найти некоторые представления о смысле истории.

История в античности считалась одним из направлений искусства: «одна из девяти муз – Клио – считалась покровительницей истории. А знаменитый "отец истории" Геродот каждую из девяти книг своей "Истории" назвал именем одной из муз» [2]. Плутарх в трактате «О злокозненности Геродота», входящем в «Нравственные сочинения», порицает Геродота за излишнюю объективность. Геродот одинаково беспристрастно пишет и о великих деяниях варваров, и о низких поступках греков. Плутарх писал истории, биографии. С точки зрения Плутарха, т. к. истории призваны служить дисциплинированию чувств греков и превращению их тем самым в нравы (недисциплинированные чувства превращаются в страсти и пагубны для целостности общественного организма, греко-римского мира), истории больше должны изображать героизм самих греков и римлян. А неблагоприятные поступки греков и римлян и величие варваров допускается изображать лишь по необходимости, да и то не столь живописно, воздерживаясь от полноты и подробностей [2].

Несмотря на то, что понятия единого исторического процесса античность не знала, вся последующая философия истории пользовалась «мыслями и образами Гераклита» [3. С. 73], и также как и Гераклит не определяла, а скорее изображала смысл истории в своих многочисленных по этому поводу произведениях. Гераклит жил во времена социальных и политических конфликтов, демократия сменила власть родовой аристократии. Гераклит делает свое основное открытие рождения прекраснейшей гармонии из самой что ни на есть ожесточенной борьбы противоположностей, под влиянием изменчивости социальной жизни. «Новые приверженцы

Гераклита» [3. С. 243] представляют всё «преходящим, текущим, все течет, согласно слову древнего мудреца; ничто не остается, не удерживается, не закрепляется» [3. С. 242].

До Гераклита «греческие философы под влиянием восточных идей рассматривали мир как огромное сооружение, для которого физические сущности служили строительным материалом. Мир был единством всего сущего – *космосом* (первоначально этим словом назывался восточный шатер или накидка)» [4. С. 41]. Гераклит не просто взглянул на мир не как на здание, а как на процесс, постоянное изменение, а вынужден был сделать это. Гераклит сводит все твердые, жидкие или газообразные вещи к огню, уподобляет их процессу горения. Но постоянная изменчивость пугает философов и они, разрушив мир как здание, формулируют идею неизменного закона непрекращающихся изменений. Тем самым компенсируется утрата стабильного мира. У Гераклита «каждый процесс в мире, в особенности сам огонь, развивается соответственно определенному закону, являющемуся его "мерой"» [4. С. 45]. Гераклит, «разрушив космос как сооружение и объявив его "отлитым как попало", он вновь вводит его как предустановленный порядок событий в мировом процессе» [4. С. 45].

В образе вселенского разума, неизменного закона Вселенной, Логоса, который у Гераклита определяется как «война и мир» [5. С. 148], представлялся смысл бытия и смысл истории в частности. «Во всеобщем потоке явлений рождаются и проходят единичные формы, но *общие отношения* остаются неизменными; "все течет", все меняется, но *строй* целого остается неизменным... в общем круговороте бытия есть закономерная правильность, есть *мера*, есть *закон*, есть "рассуждение", или слово, которое "пребывает всегда"» [5. С. 148].

Тем самым для истории не устанавливался только ей одной присущий смысл, смысл всего бытия был смыслом и для истории в частности. Само бытие, все существующее, мыслилось как единый организм, единственно существующий. А история представлялась как орган этого вселенского организма, и этот орган не может от этого вселенского организма отдельно существовать, более того (и это входит в логику идеи организма), от бытия как вселенского организма могут быть отсечены некоторые истории, вредящие целостному организму, опасные для целостности мирового организма.

Говоря простым языком, перед античной философией не стояла необходимость разработки понятия единой истории потому, что в ней присутствовал этот бытийственный организмический образ. А о судьбе человечества как единого исторического целого говорилось в античной философии в контексте судьбы этого вселенского бытийственного организма. Даже у Гераклита мир, будучи уже изменчивым, имел неизменный закон этого изменения, в содержании этого неизменного закона было прописано изменение до тех пор, пока не наступит прекраснейшая и наисовершеннейшая гармония.

Таким образом, чтобы иметь хоть какое-то представление о смысле истории, античным философам, как это ни странно звучит, не было нужды представлять историю как единое, исторически целое, человечество. История не осмысливалась как отдельный уровень бытия, существование которого еще надо было бы объяснять, т. к. этот пласт бытия не выводится из предыдущих пластов природного бытия. Реальность исторического бытия не отличалась от реальности природного бытия. В истории не усматривалась неделимая целостность. Целостностью истории пренебрегали. Историю можно было кроить и перекраивать в мыслях и действиях, не задумываясь о последствиях.

На первый взгляд может показаться, что реальность истории и не нуждалась в отдельном от всего бытия объяснении. История, как и все бытие, вытекала из дуализма Логоса (неизменного закона Вселенной) либо из дуализма субстанций, материальной и формальной. Аристотель историю мыслил как отдельный уровень бытия. Но это не мешало Аристотелю пытаться выводить историческое из природного, что Аристотель мог сделать лишь тогда, когда в своем известном законе о взаимоотношениях материи и формы Аристотель размыл границы между понятиями материального и формального.

Но дуализм первоначал всего сущего не приемлем, нарушает основные законы логики, и является скорее образным выражением, несводимым к строгим понятиям позднейшей философии. Например, у Гераклита бытие одновременно становится и небытием, нарушается закон тождества. «Если "все течет и ничто не пребывает", то нет ничего тождественного: "все есть и не есть", а с такой точки зрения легко прийти к отрицанию закона тождества ($A=A$); все истинно и

ложно зараз, никакое познание не возможно, ни о чем нельзя утверждать ничего, так как все изменяется. Такие выводы делает Аристотель, критикуя Гераклита» [5. С. 158].

Такое античное представление об истории объясняет не только существование античных историй и их назначение (обеспечивать нравственное воспитание и целостность греко-римскому миру), но и многие идеи, как в самой античной философии, так и в философии истории, высказанные после Гераклита. В недрах представления о бытии как едином организме выросла, например, органическая теория общества и государства с его принципом «коллективной пользы» (Платон), с уподоблением политики медицине и снятием запрета на отсечение отдельных граждан и целых групп людей, как гниющих органов, ради спасения целого общественного организма [4. С. 179–181]. Для пользы государства допустима и оправдана откровенная ложь. Платон «открыто заявляет, что лгать и вводить в заблуждение – одна из царских привилегий правителя» [4. С. 179], и в этом деле должен преуспеть философ как правитель. «Платон, излагая миф о Крови и почве, прямо признает, что это вымысел» [4. С. 181], направленный на то, чтобы заставить правителей и остальных граждан поверить этому благородному вымыслу, который возник по необходимости. Таким образом, философия, являясь стремлением к мудрости, одновременно перестает быть таковой и превращается в стремление к пропагандистской лжи. Вместо истинного слова, логоса, Платон восславляет мифы, в смысле ложных речей, подражающих истине. Если «уже ранняя греческая философия приобрела характер анти-мифологический, противопоставляя мифу и эпосу "разумное слово" о природе вещей» [6. С. 21], то очень быстро, получается, начался процесс вырождения философии в свою противоположность.

Начиная с Августина, с его отрицательного отношения к языческой истории в его «Civitas Dei», потянулась череда отрицаний исторических реалий в философии истории. Например, О. Конт, провозглашая свой знаменитый закон трех состояний знаний (теологического, метафизического и позитивного), который О. Конт кладет в основу исторической эволюции, впоследствии отрицает теологическое и метафизическое знание ради позитивного. Именно таких жертвоприношений требовала концепция бытия как организма, эта концепция изначально была нежизнеспособна, поэтому, чтобы «выжить», ей требовались искусственные меры.

Так, эпоха Просвещения отрицала культурные достижения античности и средневековья. Поклонники геометрического метода испытывали «презрение к наивным обычаям простонародья, к нелепым фантазиям средних веков, ко всякому чувственному неясному познанию – поэзии, свободе воображения, шекспировской живости характеров... Народы древности и средневековья находились в состоянии ребячества. История их баснословна. Теперь наступило время, когда просвещенные нации уже не могут верить в забавные выдумки древних историков... Мифология древних народов, воскресшая в эпоху Ренессанса, снова подверглась суровому осуждению... Древние времена были дики, безнравственны и полны всевозможных предрасудков» [7. С. XII–XIII].

Философия просветительства произвела такой отбор исторического материала, что совершенно из истории было выброшено христианство. «В перспективе ее истории для русского интеллигента исчезает совершенно роль "мрачной" эпохи средневековья, всей реформационной эпохи с ее огромными духовными приобретениями, все развитие научной и философской мысли, помимо крайнего просветительства. Вначале было варварство, а затем воссияла цивилизация, т. е. просветительство, материализм, атеизм, социализм, – вот несложная философия истории среднего русского интеллигентства. Поэтому в борьбе за русскую культуру надо бороться, между прочим, даже и за более углубленное, исторически сознательное западничество» [8. С. 149]. Автор этих строк, С.Н. Булгаков, таким образом отвечает на вопрос о важности осмысления западной истории для России в противоположность слепому подражанию этой истории. Если Россия пойдет по пути бездумного подражания, то она не только перенесет кризис западной культуры (о котором предупреждал один из лучших славянофилов И.В. Киреевский) на российскую почву, но получит этот кризис культуры в несравненно ужасной форме, т. к. дерево европейской культуры незримо для глаз продолжает питаться «духовными соками старых религиозных корней... Поэтому нельзя считать западно-европейскую цивилизацию безрелигиозной в ее исторической основе» [8. С. 148], а в российской культуре, напротив, начинает побеждать разлагающее влияние самообожения человека, религия человекобожества, которая в свою очередь приведет к затяжному политическому кризису, последний не сможет не отразиться на

экономике, правовой системе, научном и философском познании, нравственности, религиозности и искусстве сначала в России, а потом и за пределами России. С.Н. Булгаков с горечью отмечает, что «героический интеллигент не довольствуется ... ролью скромного работника... его мечта – быть спасителем человечества или, по крайней мере, русского народа. Для него необходимо (конечно, в мечтаниях) не обеспеченный минимум, но героический максимум» [8. С. 152], постепенное реформирование общества, трудовые традиции и духовное здоровье, все то, что составляет задачу исторического строительства, приносится в жертву безумным идеям. Недостаток чувства исторической действительности приводит к упрощению задачи исторического строительства, которая мыслится как революция (захват власти), хотя «понятие революции есть отрицательное, оно не имеет самостоятельного содержания, а характеризуется лишь отрицанием ею разрушаемого, поэтому пафос революции есть ненависть и разрушение. Но еще один из крупнейших русских интеллигентов, Бакунин, формулировал ту мысль, что дух разрушающий есть вместе с тем и дух созидующий, и эта вера есть основной нерв психологии героизма» [8. С. 155].

Этот антиисторизм философии истории позволяет Н.А. Бердяеву и другим русским философам говорить о недопустимости отрицания последующими поколениями жизненного опыта и ценности самой жизни предыдущих поколений. Н.А. Бердяев пишет о важности понимания «исторического», его осмысливания [9. С. 5]. Н.А. Бердяев также отмечает, что эпоха Просвещения разрушает целостность «исторического» как специфической реальности. «Она его разлагает, производит над ним такие операции, что оно перестает быть той первоначальной целостной реальностью, которая и делает его "историческим"... Поэтому эпоха "просвещения" XVIII века была глубоко антиисторичной» [9. С. 7]. Но Н.А. Бердяев не усматривает корни этого антиисторизма в западной философии вообще, в онтологической ее части. Поэтому, незаметно для самого себя, Н.А. Бердяев приходит к отрицанию целостности истории сам. Всю историю Н.А. Бердяев оценивает как одну сплошную хроническую неудачу. «Если смотреть на исторический процесс с точки зрения имманентного разрешения задач, которые в нем ставятся, разрешения их внутри потока времени, то нельзя не прийти к самым пессимистическим, безнадежным результатам, потому что, с этой точки зрения, все попытки разрешения всех исторических задач во все периоды должны быть признаны сплошной неудачей. В исторической судьбе человека, в сущности, все не удалось, и есть основание думать, что никогда и не будет удаваться. Не удался ни один замысел, поставленный внутри исторического процесса» [9. С. 154]. Но ни один замысел не удастся и в конце истории. История завершится не наивысшей полнотой Царства Духа здесь, на Земле, а перейдет в небесное Царство Божие. Другими словами, задача исторического (культурного в широком смысле слова) строительства безнадежно невыполнима, с точки зрения Н.А. Бердяева. Возникает закономерный вопрос о том, зачем тогда нам нужно осмысливать историю, если свою историческую жизнь человечеству так и не удастся изменить. Даже если Н.А. Бердяев и считает отдельные исторические задачи выполнимы при условии, если человек будет стремиться к вечному, но сама история (и человек вместе с ней) растворятся в конце концов в этом вечном. Чтобы не стать буддистом, не сводить все бытие к небытию, Н.А. Бердяев вынужден в вечном первоисточнике всего бытия усматривать особую, небесную историю, в которой растворится земная история без остатка. Другими словами, антиисторизм Н.А. Бердяева поражает своим радикальным характером.

С.И. Гессен предлагает из истории выбросить все разрушительные действия человека и их результаты, а также подражательные действия человека вместе с элементарными изобретениями человечества, не достигшими своей развитой формы, оставить лишь творческие, созидательные акты и их достижения. У первобытного человека были лишь зародыши науки, искусства, нравственности и религии, а также экономики, технологий, государства и правовой системы. Например, т. н. «готтентотская мораль» («если я уведу чужого вола и жену, это добро; если у меня уведут вола и жену, это зло») [10. С. 29] лишь потенция нравственности, но не сама нравственность. Таким образом, С.И. Гессен пользуется почти что аристотелевским понятием материи как потенции формы. «Материя... сама по себе еще не есть то, что из нее впоследствии становится; но она должна иметь способность стать такою: она есть *потенция*... Путем отвлечения всех возможных форм или видов бытия, всех качеств и определений, сообщающихся основному материальному субстрату, мы доходим до понятия "первой материи"... Это – нечто во

всех отношениях неопределенное, неограниченное (...), всеобщий субстрат, чистая потенция, которая в действительности никогда не существует отдельно от какой-либо формы, но стоит, скрывается за всеми видимыми формами, как тайная, невидимая мощь или *возможность*» [5. С. 427]. Аристотель, а затем Гегель, сформулировали «один удивительный закон» [11. С. 216]: «всякая низшая ступень бытия есть материя для высшей, которая есть ее новая форма... всякая новая и высшая форма предполагает и содержит в себе предшествующую и низшую, как свою материю. Она формирует ее по-новому» [11. С. 216].

Такое использование понятий, а на самом деле подмена понятия материи как субстрата понятием, обладающим большим объемом (в данном рассуждении понятие материи подменяется понятием формы), становится практически общим местом в западной философии. Для того чтобы из низшей формы бытия выводить высшую форму бытия, из Царства природы выводить Царство духа и свободы, последнее в свою очередь также имеет «несколько ступеней: наука, техника, экономика, право, мораль, искусство, религия» [11. С. 216]; надо низшую форму бытия объявить потенциально высшей формой бытия, а лучше потенциально высшими формами бытия. Метод сведения (редукции) высшей формы к ее низшей материи Б.П. Вышеславцев называет «спекуляцией на понижение» [11. С. 217]. «Движение по ступеням вниз не объясняет ничего, необходимо движение по ступеням вверх» [11. С. 217]. По мнению многих русских философов, западная философия начинает изживать грубый материализм и грубую религиозность атеизма. Но сами того не замечая, многие русские философы совершают ошибку, обратную ошибке редукционизма, а именно возводят низшие формы бытия до потенциально высших. И все это делается для того, чтобы сохранить эволюционный взгляд на бытие, и на историческое бытие, в частности. Но чтобы целевая причина Аристотеля начала действовать в самом начале мирового развития, источником последнего, первопричиной всего сущего должна стать не субстанция (живое вещество), а живое существо, живой организм.

Единство бытия насаждалось искусственно, для обоснования идеи субстанции как первопричины всего сущего. Сначала метафора организма связала первопричину и все существующее так, что первоисточник всего существующего перестал быть трансцендентным всему существующему (идея трансцендентности превратилась в свою противоположность), а превратился в фундаментальную, но все же имманентную часть существующего. При этом источник всего существующего либо вбирал в себя множественность всего мира, которая должна была выводиться из него, либо своим существованием отрицал существование множественного всего мира (элейская школа).

На протяжении веков в философии существовал лишь один фундаментальный вопрос: вопрос выведения множественного бытия из единой субстанции. Первоначально в греческой философии мыслилось не как стихия (часть мира), а как субстанция, отделенная от мира. Идея субстанции, как и все философские открытия, была «... в то же время проблемой. Точнее, она заключала целую совокупность проблем. Как из единства субстанции объяснить множество? Как из единой вечной субстанции объяснить процесс генезиса, изменения, уничтожения, движения? Как мыслить отношение беспредельной, единой субстанции к действительной природе?» [5. С. 113]. И этот вопрос был подменен проблемой выведения самой единой субстанции из множественного бытия, а впоследствии проблемой соединения материального и идеального в самой субстанции. То есть сама множественность бытия сразу была представлена как дуализм материального и идеального и рассматривались возможности единения такой «множественности» в субстанциальном первоисточнике. Для этого отказались от термина субстанции и заменили его термином «субъекта развития», «живого божественного организма». Философия бытия витала по поверхности бытия. В то время как необходимо было развивать наши представления о действительной множественности бытия, метафизический взгляд необычайным образом тормозил развитие и науки, и самой философии. Сама множественность бытия не была столь органистичной, не укладывалась в рамки дуализма материального и идеального, вещественного и мыслительного.

И вообще, такое представление о смысле истории как о законе бытия, обеспечивающем прогресс всего бытия, внешнем по отношению к человеку и его действиям, помешало разработке понятия смысла истории, что не могло не отразиться на социальной практике. Так, П.А. Сорокин сетовал на то, общественное развитие понималось по-разному, социальная наука,

несмотря на все усилия, не выработала точного определения понятия общественного развития. В этой области существовало досадное разномыслие. «Если бы эволюция и прогресс были живыми существами, то, право, пришлось бы их пожалеть. Государственный муж, ежедневно посылающий на виселицу десятки людей, гражданин, протестующий против этого узаконенного убийства, защитник существующих устоев и революционер, разрушающий их, – все они, в конце концов, апеллируют к прогрессу. Нет почти ни одной подлости, которая не совершалась бы во имя прогресса. Каждый наряжает прогресс в свой собственный костюм и гримирует его на свой манер.

Сходно с этим и положение понятия эволюции (развития).

Между тем и то и другое понятие персоны немаловажные. Ни один "банкет" естествознания, ни одно заседание социологии не обходятся без участия этих понятий. Они обязательно должны присутствовать, как официальные персоны, "царствовать, но не управлять"» [12. С. 67]. Свою статью «К вопросу об эволюции и прогрессе» студент П.А. Сорокин начинает в качестве эпиграфа словами из Библии: «И было среди них великое смятение» [12. С. 67]. Таким образом, студент П.А. Сорокин очерчивает необходимость выработки нового общеобязательного понятия развития (эволюции) «или же общеобязательного признания одного из существующих пониманий. <...> какая-нибудь область знания только тогда становится наукой, когда она имеет ряд общезначимых понятий: без точно дефинированных понятий "треугольник", "плоскость", "линия", "круг" и т. д. – не было бы геометрии, без точного понятия "элемента", "атома", "молекулы" и т. д. – не было бы химии ... Ясное представление ..., например о равнобедренном треугольнике, не дало бы мне еще понятия "треугольник" (вообще), ибо кроме равнобедренного треугольника, который я представляю, есть еще разносторонний, равносторонний, прямоугольный и т. д. ... наука ... тем выше, чем большим числом строго определенных и общеобязательных понятий обладает. Поэтому, отсутствие общезначимого понятия эволюции не может не отзываться отрицательно на дальнейшем росте естественных и социальных наук» [12. С. 72–73].

В конечном итоге интерес к осмыслению истории был обусловлен неприятием насилия в общественном строительстве и революционного насилия в том числе. Даже если поначалу авторы различных концепций общественного развития и выступали за «малую» революцию как «свержение без кровопролития бессильного правительства» [13. С. 271], революцию как своеобразную реформу, то впоследствии их мнение по этому поводу изменилось на противоположное. Таким образом, круг замкнулся, философия, которая не смогла противостоять опасным социальным опытам, все же отчаянно пыталась их осмыслить как часть истории и предотвратить их в будущей социальной практике.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. – 600 с.
2. Томашевская М.Н. Плутарх // Плутарх Избранные жизнеописания. В 2-х т: Т. 1. – М.: Правда, 1987. – С. 5–24.
3. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М.: Пресса, 1991. – 640 с.
4. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / Пер с англ. под ред. В.Н. Садовского. – М.: Феникс, Международный фонд Культурная инициатива, 1992. – 448 с.
5. Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор, 1997. – 576 с.
6. Трубецкой С.Н. Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. – М.: ООО Издательство АСТ; Харьков: Фолио, 2000. – 656 с.
7. Лифшиц М.А. Джамбаттиста Вико // Джамбаттиста В. Основания Новой науки. – М.-К.: REFL-book – ИСА, 1994. – С. V–XXVIII.
8. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Булгаков С.Н. Христианский социализм. – Новосибирск: Наука. Сибирское отделение. – С. 138–178.
9. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – 176 с.

10. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М.: Школа-Пресс, 1995. – 448 с.
11. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – С. 154–350.
12. Сорокин П.А. К вопросу об эволюции и прогрессе // Вестник психологии, криминологической антропологии и гипнотизма. – 1911. – Вып. 3. – С. 67–93.
13. Сорокин П.А. Социология революции // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 266–294.

Публикуется в рамках государственного задания «НАУКА».

Поступила 18.02.2013 г.