

## ИСТОРИЯ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

**В.М. Межуев**  
Институт философии РАН

**Аннотация:** *Статья посвящена анализу философского понимания истории. Автор проводит разграничение между компетенциями двух областей исторического познания: философии истории и исторической науки. Историческая наука стремится к объективности, т. е. к изучению событий прошлого в том виде, в каком они отражались в опыте современников этих событий. Предметом философии истории является не просто знание о прошлом, но историческое самосознание, т. е. осознание человеком себя и своего времени, связи между временем и вечностью, установление смысла и цели исторического процесса. В статье анализируется специфика этого самосознания в различные исторические эпохи — до-модерна, модерна и постмодерна.*

**Ключевые слова:** *философия истории, методология истории, порядок времени, идея истории, до-модерн, модерн, постмодерн.*

Первое, о чем приходится говорить в связи с историей — это то, что Мишель Фуко называл «порядком времени», сменившим собой «порядок тождеств и различий». С внедрения этого порядка в теоретический дискурс XIX в. начинается «век Истории». «Для мысли XVIII века временные последовательности были лишь внешним признаком, лишь нечётким проявлением порядка вещей. Начиная с XIX века, они выражают — с большей или меньшей прямотой, вплоть до разрывов, — собственный глубоко исторический способ бытия вещей и людей» [Фуко 1977: 362]. Связь истории с временем — исходный пункт в объяснении природы исторического.

Не всё, что существует во времени, является, конечно, историей. Время, с которым имеют дело астрономы, физики, биологи — не историческое. История, согласно Мартину Хайдеггеру, есть способ бытия не любого сущего, а такого, которое состоит в переживании собственной временности, конечности (Dasein) и пытается справиться с этим переживанием посредством выхода (экзистирования) за свои пределы назад или вперёд, т. е. в прошлое или будущее. Так возникает историческое время. История — не просто следствие осознания человеком конечности своего бытия, но результат его усилия как-то растянуть, задержать, даже приостановить время, найти ему альтернативу в чем-то вневременном, вечном. В каком-то смысле история есть история *борьбы человека с временем*, его стремления вырваться из «плена времени», прорваться туда, где время уже не властно. Меняющиеся способы и формы взаимоотношения человека, живущего во времени, с вневременным и вечным делят историю на прошлое, настоящее и будущее.

К уяснению связи между этими основными модусами исторического времени, собственно, и сводится философское понимание истории<sup>1</sup>. Простое описание событий в их фактической данности и хронологической последовательности ещё не является историей в точном смысле этого слова, хотя именно такое описание интересует большинство историков в первую очередь. В чем же состоит эта связь? Если в классических версиях философии истории (от Вольтера до Гегеля) прошлое, настоящее и будущее связаны между собой непрерывной и восходящей линией развития, называемой прогрессом, то в более поздних версиях между ними не усматривается никакой причинно-следственной зависимости. Идея прогресса, по мысли Вальтера Беньямина, высказанной им в знаменитом эссе «О понятии исторического», антиисторична по своей сути, есть идея класса-победителя, пытающегося изобразить свою победу как закономерный итог всего предшествующего развития. Реальная же история, не будучи простым улучшением и совершенствованием чего-то изначально данного, несёт с собой не только приобретения, но и потери, предстаёт, как постоянное усилие человека преодолеть тяжесть времени, возвыситься над ним, прорваться в иной — трансцендентный — мир, лишенный временных ограничений. На разных этапах истории делается это по-разному, но именно в этом усилии заложена связь между прошлым, настоящим и будущим.

Сложность и непредсказуемость исторических переходов не всегда поддаётся чисто рациональному объяснению. Поясню это на простом примере из истории науки. Гелиоцентрическая система Коперника возникла, как известно, в результате не развития, а отрицания геоцентрической системы Птолемея, является её противоположностью. Как объяснить переход от одной системы к другой? В наше время такой переход назвали бы научной революцией, точкой бифуркации, сменой парадигм и проч. Крушение птолемеевой системы было предопределено, видимо, не одной лишь гениальностью Коперника и временем, в котором он жил, но и несовместимостью этой системы с христианской космологией. Если в язычестве боги живут на Земле, которая потому находится в центре всего мироздания, то для христианина «град Божий» расположен за пределами «града земного», что сразу же отодвигает Землю на периферию небесного царства. Оставалось подкрепить эту космологию доводами наблюдения и разума, что и привело к созданию современной астрономии. После Библии Коперник был неизбежен.

История — не столько прогресс, сколько постоянно происходящая революция («перманентная революция») с её непредсказуемым результатом. Никакое знание прошлого не даст нам знания всего последующего, что свидетельствует об отсутствии в истории общих законов (наподобие природных), позволяющих предвидеть и предугадывать ход событий с той же степенью вероятности, с какой, мы предвидим, например, смену времён года. Но как тогда возможна связь времён? В этом пункте и намечается переход от чисто эмпирического постижения истории к её философскому рассмотрению. В любом случае, история — в виде реального процесса или знания о нём — предмет профессионального интереса не только специалистов-историков, но и философов. Но почему-то диалог философов с историками происходил в нашей стране намного труднее, чем в других странах и с представителями других наук. Во многом, конечно, это объясняется нашим недавним прошлым.

Историки, конечно, были во многом правы, усмотрев причину затруднённости такого диалога в исторической необразованности большинства философов, подвизавшихся на ниве советского «истмата». Именно эта область философского знания оказалась у нас наиболее догматизированной и вульгаризированной, оторванной как от реального опыта современной

---

<sup>1</sup>Автор статьи в «Вопросах философии» «История и пространство. Деструкция темпоральной историчности» В.И. Молчанов, хотя и полемизирует с пониманием истории как времени, начинает свою статью следующими словами: «Любое понимание истории предполагает категории изменения, настоящего, прошлого и будущего. Поскольку полагают, что любое изменение связано с временем, а настоящее, прошлое и будущее являются его модусами, то категория времени оказывается явно или неявно основополагающей как для исторической науки, так и для философии истории» [Молчанов 2013: 24].

истории, так и от современной исторической науки. По словам уже ушедшего из жизни известного историка-медиевиста А.Я. Гуревича, «наши философы давно оторвались от историков и едва ли представляют себе те новые тенденции, которые наметились в области исторического знания» [Философия и историческая наука... 1988: 20].

Сознавая всю справедливость подобного упрека, нельзя всё же не отметить, что для ряда историков он послужил причиной своеобразного философского нигилизма, оправданием их нежелания считаться с тем, что интересует философов, когда они размышляют об истории. В своей статье в журнале «Вопросы философии» тот же А.Я. Гуревич весьма скептически оценивал возможности вообще любой философии истории в деле исторического познания. «Философия истории, какой бы она ни была, всегда диктует некую схему, поневоле упрощающую бесконечно красочную и многообразную действительность» [Гуревич 1990: 41]. Сам А.Я. Гуревич не против схем и обобщающих теорий в историческом познании, но не тогда, когда они претендуют на предельно широкий охват исторической действительности. «Я убеждён в том, что историку необходима теория, но теория, не отрывающаяся от исторической почвы; то, в чем он нуждается, — не всеобъемлющая система, а комплекс теоретических посылок, поднимающихся над эмпирией, но ни в коем случае не порывающих с ней» [Гуревич 1990: 42]. И далее: «Опирающийся на источники и на научную традицию историк лишён возможности следовать за философом и социологом в эти заоблачные дали» [Там же].

Что можно ответить на это? Историк не только не может, но и не должен следовать за философом в его «заоблачные дали», поскольку последнего интересует в истории совсем не то, что интересует историка. Никакая серьёзная философия истории не подражалась служить историку вспомогательным средством в его работе над эмпирическим материалом, не брала на себя роль «служанки» исторической науки. Скорее, наоборот, в исторической науке философия всегда видела лишь исходную базу для решения собственных проблем. Философия, разумеется, обязана считаться с результатами исторических исследований, но не сводит к ним цели и задачи собственного постижения истории.

В своё время на ту же тему неплохо высказался Кант, определяя отношение своей «идеи мировой истории», выработка которой и составляет задачу философии истории, к эмпирической историографии: «Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто эмпирически составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моих намерений» [Кант 1966b: 23]. Своим намерением Кант считает «мысль о том, что философский ум (который, впрочем, должен быть весьма сведущ в истории) мог бы ещё попытаться сделать, стоя на другой точке зрения» [Там же]. Философия истории не подменяет собой исторической науки, не подчиняет её себе, а пытается в объяснении истории встать на «другую точку зрения». И важно понять, в чем её точка зрения отличается от точки зрения исторической науки.

В своих лекциях по философии истории Гегель подразделил всю существовавшую к тому времени историческую науку на три вида — первоначальную, рефлексивную и философскую. К первому он отнёс древнегреческих историков (Геродот, Фукидид и др.), для которых история была простым пересказом происшедших в прошлом событий, состояний и деяний, не очень отличающихся от созданных поэтическим воображением мифов и легенд. К рефлексивной истории он отнёс возникшую в Новое время систематическую, прагматическую и критическую истории, ставящие своей целью изображение истории в качестве всеобщей и даже всемирной, понимание её смысла и значения для настоящего (или современного), критическую оценку разного рода исторических повествований и свидетельств. Им противопоставит философская история (философия истории), которую Гегель определил как «мыслящее рассмотрение истории» [Гегель 1993: 63]. Мыслит, конечно, и историк, но история для него — то, что уже совершилось, «и она тем ближе к истине, чем более она придерживается

данного». Задача же философа «как будто противоречит этому стремлению» [Гегель 1993: 63–64], что вызывает бесконечные нападки на нее со стороны историков.

Необходимость философии истории Гегель обосновывает разумностью всемирно-исторического процесса. Разум субстанциален по отношению не только к природе, но и к человеческой истории, а философски понятая история и есть постижение разумом самого себя в качестве такой субстанции. Такое понимание истории является идеалистическим и, похоже, никакой иной философия истории быть не может. Так думали и после Гегеля, в том числе Маркс, поставивший своей целью заменить философию истории её научным пониманием, названным им материалистическим. Материалистическое понимание истории для Маркса — синоним не философской, а научной теории истории, подобной, например, теории Дарвина в биологии. Но о Марксе разговор особый. Отметим лишь, что его попытка заменить философию истории исторической наукой (правда, не эмпирической, а теоретической) не привела к полному устранению философии из исторического познания.

Правда, с разложением гегелевской философии и среди философов возобладало мнение, что философия истории утратила в историческом познании самостоятельное значение и в лучшем случае может претендовать на роль вспомогательной дисциплины, призванной обслуживать профессиональные нужды исторической науки. Если учёный-историк имеет дело с исторической реальностью, то задача философа состоит в том, чтобы вооружить его необходимыми для этого логическими средствами и приёмами исследования. Философию истории стали трактовать не как теорию исторического процесса, а как теорию исторического познания, как всего лишь историческую эпистемологию.

Данная позиция была поддержана в своё время рядом наших отечественных философов. Так, А.И. Ракитов, выделив в историческом познании три основных направления — эмпирическую историографию, историософию (философию истории в собственном смысле этого слова) и историческую эпистемологию, утверждал, что с разложением гегельянства и всей идеалистической философии истории историческая эпистемология становится «равноправным и даже доминирующим компонентом философии истории» [Ракитов 1982: 152]. Ещё более определённо высказался эстонский философ Э.Н. Лооне. По его словам, современная философия истории «формулируется как теория познания, а не как онтология» [Лооне 1980: 5]. Она лишь часть философии науки, ставящая своей целью исследование исторического познания средствами логического и лингвистического анализа.

В западной философии подобную точку зрения наиболее чётко сформулировал Р.Дж. Коллингвуд в своем труде «Идея истории». Философ, по его мнению, занимается не прошлым (это дело историка) и не сознанием историка (это дело психолога), но тем и другим в их взаимоотношении друг с другом. Дело философа мыслить о самой мысли в её отношении к действительности. В истории философии термин «философия истории», как считает Коллингвуд, использовался в трёх значениях. Первое восходит к Вольтеру, впервые употребившему этот термин. Оно состоит в понимании философии истории как научно-критического способа исторического мышления, заключающегося не просто в пересказе историком доступных ему источников, но и их критическом осмыслении. У Гегеля философия истории означала знание о всеобщей или всемирной истории, мышление об историческом мире в целом. У позитивистов XIX века (Конта, например) она становится синонимом науки об общих законах исторического развития, управляющих ходом событий. Сам Коллингвуд предлагает четвёртое толкование этого термина — как исторической эпистемологии, отвечающей на вопрос, что есть история как наука.

Возможность философского постижения исторической реальности будет поставлена под сомнение и в самой немецкой постклассической философии. В представлении, например, неокантианцев и философов жизни, уделявших большое внимание историческим наукам, самое большее, на что может претендовать философия — это на обоснование метода этих наук. В первом случае (Г. Риккерт) таким методом является особого рода логика с её процеду-

рой отнесения к ценностям, во втором (В. Дильтей) — герменевтика, означающая понимание и интерпретацию смысла разного рода письменных источников. Конец философии истории как исторической онтологии, её деонтологизация чуть позже — в первой половине XX в. — будет истолкована В. Кожевным в его знаменитых лекциях о гегелевской философии как вообще конец истории. История завершилась в силу достижения в гегелевской философии абсолютного знания о том, что является её порождающей и одновременно конечной целью — стремление духа к своему полному самоосуществлению и самопознанию. Подобное стремление в границах самой всемирной истории означает, согласно Гегелю, переход к идеальному государству, сочетающему в себе конституционное устройство и общий национальный дух. Философия как бы исполнила своё историческое предназначение и теперь может уступить своё место историческим наукам, которым остаётся лишь эмпирически констатировать движение к этой цели, не прибегая относительно её к собственным априорным домыслам и выдумкам. В плане же философско-историческом история закрыта. Ничего принципиально нового, неизвестного и неожиданного в истории произойти уже не может.

Прежде чем как-то отреагировать на идею конца истории (точнее, её философского понимания), попытаемся разобраться, на чём основывалось Право философии истории быть чем-то бóльшим, чем только теорией исторического познания. Данное право, на мой взгляд, объяснялось просто: история не сводится к тому, что обычно изучают историки, что образует предмет исторической науки. Равно как и природа не исчерпывается тем, что изучают естественные науки; физики и химики имеют дело с неорганической природой, биологи — с органической, психологи — с психической и т. д. Но на вопрос, чем является природа в целом, ни одна из этих наук не даст исчерпывающий ответ: природа — не чувственно воспринимаемый, а умопостигаемый объект знания (никто из учёных не созерцает природу как таковую), доступный лишь философскому умозрению.

И для историков история — лишь объект познания, данный в опыте живших до него людей, как он зафиксирован в исторических памятниках и документах. Такая история есть **прошлое**, которое историк стремится отобразить в максимально свободном от его модернизации виде, от его истолкования по аналогии с настоящим. Безусловным императивом исторической науки является требование смотреть на прошлое глазами живших тогда людей. Правда, никто из историков не может до конца решить эту задачу, в чем, разумеется, нет никакой их личной вины. Просто такова природа исторического познания. Даже язык, на котором говорят историки, их подводит. Например, люди, которых они называют средневековыми, никогда не считали себя и своё время средневековыми (равно как Античность — не самоназвание эпохи, а её современное наименование). Как ни крути, на представлении историка о прошлом всегда лежит отпечаток того времени, в котором он живёт. В зависимости от того, кто он сам в истории, прошлое предстаёт для него с разных сторон и в разных значениях. Если он в истории никто, то и прошлое для него ничто — всего лишь объект знания, подобный природному. Но так, конечно, не бывает, что и делает историю, возможно, самой необъективной наукой.

Само по себе наличие прошлого ещё не объясняет возникновения исторической науки. Люди всегда жили в истории, но не всегда были историками, долгое время мало что знали о ней и не придавали ей существенного значения. Нечто подобное знанию о прошлом можно, конечно, обнаружить в любой культуре (в виде, например, мифических представлений о тёмных животных или племенных богах, давших начало всему), но это ещё не историческое знание в точном смысле слова. Прошлое становится предметом научного (объективного) познания (в отличие от поэтического предания, мифа или сказания) с того момента, как люди осознают себя живущими в ином по сравнению с прошлым времени, называемым **настоящим** (или **современным**). Если объективное познание прошлого в его независимости от настоящего есть дело исторической науки, то осознание настоящего в отличии от прошлого — предмет специфически философского интереса. Стоит историку, изучающему прошлое, задуматься

маться о том, кто он сам в истории, из какой её точки смотрит на неё, как он тут же становится философом. Один из крупнейших философов истории XX века Карл Ясперс так сформулировал цель этой дисциплины: «Целостная концепция философии истории, которую мы пытаемся дать, направлена на то, чтобы осветить нашу собственную ситуацию в рамках мировой истории. Задача исторической концепции — способствовать осознанию современной эпохи. Она показывает нам наше место в ней» [Ясперс 1991: 99].

Философия истории, следовательно — не просто знание о прошлом, но *историческое самосознание* — осознание человеком себя и своего времени. История для философа — не то, что происходило до нас или без нас, а что происходит с нами, при нашем непосредственном участии. Без нас, живущих в настоящем, вообще нет никакой истории. Её нет и тогда, когда настоящее мыслится по аналогии с прошлым. Само по себе знание прошлого ещё не достаточно, чтобы считать себя историком. В лучшем случае такой человек — лишь знаток старины и не более того. Подлинный историк тот, кто осознает собственную причастность к истории, не мыслит себя вне ее, т. е. не просто изучает историю, но живёт в истории.

Вместе с тем настоящее — не хронология, не простая смена дат, но особое историческое состояние, отделённое от прошлого каким-то важным рубежом. Не всё, что фактически существует на данный момент, является настоящим. Аборигены Австралии — прошлое или настоящее? По времени своего существования (в нашем летоисчислении) они вроде бы — наши современники, по способу существования их никак не назовёшь современными людьми. Да и наша собственная цивилизация не полностью свободна от «пережитков прошлого». Где же пролегает граница между прошлым и настоящим? Любая хронология здесь хромает, и увидеть эту границу можно лишь в особой философско-исторической оптике, охватывающей весь исторический горизонт.

Отожествление истории исключительно с прошлым фактически выводит настоящее за пределы истории. Если раньше была история, то теперь её больше нет. К такому аргументу прибегают обычно те, для кого настоящее имеет значение естественной нормы, а всё то, что ему предшествует, несёт на себе налёт искусственности и относительности. Но как сделать настоящее предметом исторического рассмотрения? Ведь исторический подход к настоящему равносителен его критике, отказу от его увековечивания и абсолютизации. От имени чего (или кого) должна вестись такая критика?

В отличие от прошлого, у настоящего есть **будущее**. У прошлого будущего нет. Понятно, что жившие до нас люди также имели какое-то представление о будущем, но оно вместе с ними ушло в прошлое. Наивно предполагать, что, думая о будущем, они думали о нас. От того, как мы представляем будущее, зависит наше понимание настоящего и прошлого. По словам Карла Ясперса, «наши мысли о будущем влияют на то, как мы видим настоящее и прошлое» [Ясперс 1991: 155].

В своем объяснении истории философы, в отличие от историков, как бы двигаются в обратном направлении — не от прошлого к будущему, а от будущего к прошлому. Для историков подобный способ постижения истории совершенно неприемлем и даже антинаучен, для философов он — единственно возможный способ её объяснения. Человек, не задумывающийся о будущем, в истории не живёт. «Ибо отказ от будущего ведёт к тому, что образ прошлого становится окончательно завершённым и, следовательно, неверным. Без сознания будущего вообще не может быть философского осознания истории» [там же].

Если прошлое существует для нас благодаря исторической памяти, на страже которой и стоят историки, то будущее дано нам в виде **целей**, которые мы либо сами ставим перед собой, либо они навязаны нам какой-то внешней силой. Даже эмпирически нельзя отрицать, что всё в истории совершалось с какой-то целью. Эти цели могли далеко расходиться между собой, но именно они в своём суммарном виде направляли весь ход исторического движения. Не всякая цель оправдана, конечно, с исторической точки зрения (так, мечта о мировом господстве по нынешним временам может легко привести к гибели всего человечества), но

сама способность людей к целеполагающей деятельности уже говорит об их причастности к истории. Можно ли в связи с этим утверждать о наличии какой-то конечной цели истории, дающей направленность всему мировому историческому движению? Собственно, это и есть главный вопрос философии истории. Иными словами, можно ли в познании истории исходить не из того, что уже совершилось в ней, а из определенным образом трактуемого будущего? И кому дано знать об этом будущем?

Наличие в мире целевой причины (*causa finalis*) было известно уже Аристотелю. Впоследствии любое действие по цели (в отличие от внешней детерминации) назовут свободным действием. С возникновением естествознания Нового времени, исключившего из природы какие-либо цели, действие по цели отнесут к сфере культуры, понимаемой как «царство свободы» в противоположность природному «царству необходимости». Согласно знаменитому определению культуры, данному Кантом, «приобретение разумным существом возможности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это *культура*» [Кант 1966а: 464]. Соответственно человеческую историю с её целевой детерминацией станут трактовать как **историю свободы**, отличая от естественной истории, в которой господствует внешняя детерминация и необходимость. Наличие необходимости в человеческой истории (например, экономической) свидетельствует лишь о сохраняющейся здесь до определённого времени власти естественных сил и отношений.

В любом случае наличие в человеческой истории какой-то конечной цели философы называют **идеями истории**. Вообще все, к чему философия имеет отношение, получает в ней форму идеи. Это касается и истории, подтверждением чему служат названия большинства философских трудов на эту тему — от «Идеи к философии истории человечества» Гердера и «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Канта до «Идеи истории» Коллингвуда. Под идеей здесь понимается не то, что уже состоялось в истории, а что в качестве цели истории (или её назначения, по терминологии Ясперса) придаёт ей целостность и единство.

Очевидно, и историк в своём изучении прошлого руководствуется какой-то идеей. Вот как её описывает Коллингвуд: «Но ни сырой материал исторического знания, ни детали непосредственно данного ему в восприятии, ни различные дарования, служащие ему в качестве вспомогательных средств при интерпретации исторических свидетельств, не могут дать историку критерия исторической истины. Этим критерием будет идея самой истории, идея воображаемой картины прошлого. Эта идея в картезианской терминологии является врождённой, в кантовской — априорной. Она — не случайный продукт психологических причин. Эта идея принадлежит каждому человеку в качестве элемента структуры его сознания, и он открывает её у себя, как только начинает осознать, что значит мыслить. Подобно другим идеям того же типа, она не имеет точного эквивалента в опыте. Историк, однако, сколь бы долго и добросовестно он ни работал, никогда не может сказать, что его работа, даже в самом грубом приближении и до мельчайшей детали, сделана раз и навсегда. Он никогда не может сказать, что его картина прошлого в какой-либо её точке адекватна его идее о том, каким оно должно быть. Но сколь бы фрагментарными и ошибочными ни были результаты его труда, идея, направляющая его деятельность, ясна, рациональна и всеобща. Эта идея исторического воображения как формы мысли, зависящей от себя, определяющей и обосновывающей саму себя» [Коллингвуд 1980: 237]. Откуда же берётся эта идея? Сам Коллингвуд остаётся на позиции её врождённости человеку, не ставит вопрос о её происхождении. Но если идея для него — условие существования исторической науки (потому она и сводится лишь к «воображаемой картине прошлого»), то для философа она включает в себе «воображаемую картину» всей истории в целом, включая будущее. Что же служит ему основанием для такой идеи?

Со времён Канта известно, что идеи не имеют предмета в опыте, не могут быть получены опытным путём. Идея истории из того же ряда. Её нельзя подтвердить фактическими данными и эмпирическими свидетельствами (хотя бы потому, что история не закончилась). Как

всякая идея, она находится в ведении не теоретического рассудка с его способностью к чувственному синтезу посредством категорий, а совершенно особой способности разума — «способности суждения» на основании предполагаемой цели. Все идеи, согласно Канту, имеют характер априорных (трансцендентальных) истин разума, не выводимых ни из чувственного познания, ни из теоретического мышления.

Такова и «идея всеобщей истории» Канта «во всемирно-гражданском плане». Она — не теоретически формулируемый закон истории, а её цель, которую разум предполагает в качестве цели всей природы относительно человека. На чём основано такое предположение? На природе разума с его способностью судить обо всем на свете не только теоретически, но и телеологически, т. е. на основании цели, но не любой, а полагаемой самим разумом. Ведь цели могут задаваться человеку и его чувственной, телесной природой, его желаниями и потребностями. В этом случае он руководствуется в своих делах и поступках *интересами*, которые у разных людей разные. Преследуя свои интересы, индивиды приходят в столкновение друг с другом. Чтобы избежать состояния конфронтации и вражды, человек, как считал Кант, должен принять в качестве своей конечной цели ту, которая укоренена в его не чувственной, а сверхчувственной (трансцендентальной) природе, свободной от всякой чувственной заинтересованности. Такую цель Кант называет разумной, и она состоит в исполнении человеком своего нравственного долга, как он сформулирован категорическим императивом.

Целеуказующая способность разума даёт людям «путеводную нить» в их историческом движении от настоящего, которое Кант называл «цивилизацией», к будущему, понимаемому как «достижение морального состояния». Если до сих пор люди действовали под влиянием своих чувственных побуждений и страстей, своего желания счастья для себя и своих близких, что не требовало участия их разума, то теперь ради сохранения и выживания человеческого рода они должны, наконец, довериться разуму, сделать его поводырем на своём историческом пути. После Канта философы будут по-разному формулировать конечную цель истории, но никогда при её формулировке не будут исходить из тех оснований, на которых строится опытная наука.

Но почему человеку вообще свойственно задумываться о будущем? Ведь ничего подобного нет у животных. Очевидно, будущее становится для человека предметом особого интереса в той мере, в какой он сознает себя не просто живущим в истории, но творящим её своей деятельностью, т. е. историческим **субъектом**. До того способностью к такой деятельности люди наделяли либо богов, либо героев. Как бы то ни было, история, создаваемая самим человеком, предстаёт для него как **развитие**, что не тождественно изменениям, наблюдаемым им в природном мире. Классический философский историзм и есть учение о развитии. По мнению А.Ф. Лосева, «становление, движение, развитие, общественное развитие и определенным образом интерпретированная структура общественного развития являются категориями, необходимыми для построения любой философской концепции истории» [Лосев 1977: 9]. Развитие нельзя трактовать в духе натуралистически понятого эволюционизма. Источником развития являются не объективные законы природы, а деятельность людей, обладающих сознанием и волей. Любой вид бытия обретает способность к развитию лишь в процессе своего деятельного созидания. Даже в нашем языке слова «развить» и «сделать» имеют сходный смысл и значение. Развитие есть делание, творение, созидание мира, способностью к которому мы наделяем либо Бога (идея «священной истории»), либо человека (идея «человеческой истории»). В любом случае деятельность, растянутая во времени, служит общей матрицей для того, что философы называют историей: прошлое здесь — это предмет деятельности, будущее — её мыслимый, идеально полагаемый результат, присутствующий в настоящем в виде цели или замысла, настоящее — сам процесс деятельности, в ходе которого прошлое переходит в будущее. История в качестве деятельности какого-то субъекта и предполагает наличие цели, придающей всему процессу единство и целостность. Прочитав ещё раз Ясперса: «В попытке постигнуть единство истории, то есть мыслить всеобщую историю



как целостность, отражается стремление исторического знания найти свой последний смысл. Поэтому при изучении истории в философском аспекте всегда ставился вопрос о единстве, посредством которого человечество составляет одно целое» [Ясперс 1991: 264].

Здесь нет возможности изложить все созданные классикой философские концепции истории. Важно, что каждая исходила из определённого видения будущего, пытаясь найти в нём объяснение истории в её целостности и единстве. Можно, как и это делает А.Я. Гуревич, назвать такой подход телеологическим, что, с его точки зрения, абсолютно ненаучно. И как учёный он, несомненно, прав. Но разве историк не живёт сам в истории? Разве ему безразлично, какое будущее ожидает его или его потомство? Как ни важно для нас знание прошлого в его «самоценности» и «самодостаточности» (термины А.Я. Гуревича), оно не исчерпывает нашего отношения к истории, в которой есть ещё и будущее. Будущее — не рок и не судьба, от чего нет спасения, но ведь от того, как мы его видим и понимаем, зависит и наше отношение к настоящему и прошлому. А на вопрос, как можно мыслить будущее в контексте прошлого и настоящего, как раз и отвечает философия истории. Само присутствие философии истории в составе исторического познания означает, что история не закончилась, не ушла целиком в прошлое. Полное вытеснение философии истории из исторического познания — плохой знак для истории. Оно свидетельствует о конце не только философии истории, но и самой истории.

Но именно наличие вообще какого-то будущего, отличного от прошлого и настоящего, и будет поставлено под сомнение в постклассической философии. На отрицании такого будущего, собственно, и держится вся идея конца истории. Всё последующее — лишь растянутое во времени настоящее, будь то возникшая в модерне бюрократизированная система власти (В. Кожев), либо неолиберальное общество всеобщего благоденствия (Фукуяма). Невозможность вообще какого-либо предвидения будущего станет для Карла Поппера доказательством «нищеты историцизма», претендующего на такое предвидение. Любая попытка судить о будущем будет объявлена им ложным пророчеством, не имеющим ничего общего с наукой. В человеческой истории нет ничего, что служило бы доказательством наличия в ней какого-то изначального плана, изначальной цели, вообще каких-то общих законов развития. Любое общество — это открытая система, в которой возможно всё. Единственное, на что способна наука — это на опровержение (фальсификацию) любой из таких предполагаемых возможностей. С подобной аргументацией Поппер и попытался дать бой «историцистам» — «врагам открытого общества» — в лице Платона, Гегеля и Маркса.

Делами и поступками людей, по мнению Поппера, управляет не необходимость, а свободный выбор ими своих целей и намерений, которые они реализуют в конкурентной борьбе друг с другом. Ничто не может служить гарантией успеха или поражения одного из них. Подлинной субстанцией истории является свобода, которая всегда есть «езда в неизвестное». Результат свободы подобен результату любого творчества: его нельзя предвосхитить, предвидеть, предугадать, представить в виде сколько-нибудь рационально оформленного проекта. Соответственно любой историцизм с его верой в теоретически предсказуемое будущее должен быть полностью исключён из состава научного знания. Поппер прав, конечно, в своем желании предельно развести философию истории и историческую науку, но прав ли он в попытке доказать ненужность и бесплодность любого видения будущего?

История, как уже говорилось — не просто время в его текучести и подвижности, но постоянное усилие человека ослабить, ограничить его власть над ним, вплоть до полного освобождения. Назовём эту свободу от «плена времени» вечностью. Свобода не освобождает человека от времени, но позволяет ему, оставаясь в нём, прорваться в вечность. Реальная жизнь человека протекает во времени, тогда как с вечностью он соприкасается в особом пространстве, называемом культурой<sup>2</sup>. Сама способность устанавливать посредством культуры

<sup>2</sup>«Мы называем „культурой“ как раз тот тип человеческой деятельности, который в конечном счёте состоит в превращении неуловимого в осязаемое, связывании конечного с бесконечным, или, иначе, в строительстве мо-

связь с вечностью и делает возможной человеческую историю, а меняющиеся способы установления этой связи делят историю на прошлое, настоящее и будущее (иными словами, на домодерн, модерн и постмодерн). Именно наличие связи между временем и вечностью, т. е. того, что Ясперс назвал «осевым временем истории», служит, по нашему мнению, философским основанием для установления смысла и цели исторического процесса.

В **домодерне** прошлое диктует свои законы настоящему, предстаёт как высшая и абсолютная точка для всего последующего. Всё хорошее позади, любое движение во времени есть регресс и упадок. Время уподобляется здесь природному времени с его бесконечным повтором и постоянной сменой одних и тех же жизненных циклов. «Нет ничего нового под Луной», «все опять повторится сначала» — вот и вся мудрость жизни в таком времени. В социальном плане это время существования так называемых традиционных обществ с их господством традиции над всеми проявлениями общественной жизни. Боязнь перемен, страх перед будущим — господствующее чувство в таких обществах, Надежду внушает только старое, всё новое грозит неминуемой бедой и даже гибелью.

В мифологическом времени вечность, символизированная тотемом или племенным божеством, мыслится как нечто, лежащее за пределами жизни простых смертных, с чем они никогда не соприкасаются. Даже время собственной жизни не принадлежит им — оно целиком во власти богов, добрых или злых духов. Они и умирают не по причине собственной смерти, а по воле богов («Бог дал, Бог и взял»). Единственная возможность избежать смерти — это умиловать богов, вступить с ними в союз, что достигается посредством разного рода обрядовых и ритуальных действий. В представлении древних только наличие богов, не знающих смерти, отличает человека от животного. В эпоху господства мифа люди только себя наделяют свойством смертности: боги бессмертны, поскольку живут в бесконечно длящемся времени, животные, живя жизнью вида, не знают о собственной смерти. Сознание своей смертности, конечности — вот цена, которую люди платят за право выходить — хотя бы только в воображении — за границы времени. Без вечности время утратило бы для человека какой-либо смысл и значение.

В древних религиях Востока и греческой космогонии время предстаёт в виде неминуемой и неотвратимой судьбы, перед властью которой не могут устоять ни вещи, ни люди. Оно несёт с собой не только исчезновение и забвение, но и постоянное воспроизведение, повторение одного и того же. Поскольку назад пути нет (нельзя вернуть «утраченное время»), индивиду, освободившемуся от власти мифа, остаётся в плане личного спасения один выход — на небо, в потустороннее (трансцендентное) царство вечной жизни. Вертикаль, ведущая на небо, — единственная возможность прорваться в вечность. Время теряет силу либо «на том свете», в потустороннем мире, либо в царстве вечных истин и субстанций. То и другое открывается человеку посредством либо религиозного откровения, либо метафизического созерцания. Все мировые религии в этом смысле есть своеобразная самокритика общества, базирующегося на власти традиции, не способного ни к каким социальным изменениям и трансформациям.

Открытие «трансцендентного» мира Ясперс и назвал «осевым временем» истории. Приобщаясь к нему, народы впервые входят в историю, становятся историческими народами. Первыми были китайцы, индийцы, иранцы, иудеи и греки. Восточных мудрецов, иудейских пророков и греческих философов объединяет то, что они почти одновременно (между 800 и 200 гг. до н. э.) открыли для себя трансцендентный мир, увидели в нём единственное спасение человека от ужаса конечности и бренности его земного бытия. То, что в мифе было уделом богов, а именно вечность и бессмертие, стало доступно и человеку, пусть ценой его особых усилий и медитаций. Выйдя из-под тени мифа в царство логоса или трансцендентного Бога, человек впервые осознал себя «подлинным человеком», обладающим духовным бытием, соединяющих смертную жизнь с ценностями, неподвластными разрушающему влиянию времени» [Бауман 2002: 301].

ем, превосходящим его телесность. С этого, согласно Ясперсу, и начинается история (предшествующее время он называет доисторическим), смысл которой в постоянном преображении, одухотворении мира с целью «овладеть ходом событий, восстановить необходимые условия или создать новые. История в её целостности мыслится как последовательная смена различных образов мира: либо в сторону постоянного ухудшения, либо как круговорот, либо подъем» [Ясперс 1991: 36]. В домодерне вечность как бы возвышается над всем временным, обеспечивая превосходство сакрального над профанным, метафизического над историческим, субстанциального над темпоральным.

В **модерне** власть традиции сменяется властью разума. Модерн есть рационализация всех форм жизненного поведения человека. Он начинается с момента, как человек обретает способность мыслить и действовать самостоятельно, в соответствии со своим, а не чужим разумом (разумом богов или предков). Разум не заменяет собой традицию, но делает её предметом критической рефлексии. Всё, что не выдерживает проверки разумом, отвергается как суеверие и предрассудок.

Отличительной чертой модерна является победа времени над вечностью. Время, которое, по выражению Франклина, есть деньги, стало временем рождения нового — исторического — взгляда на мир, в котором нет ничего вечного и абсолютного. «Эпоха модерна», по словам Мишеля Фуко, и есть «век Истории». Здесь время окончательно вытеснит из теоретического сознания всякую отсылку к вечным сущностям и субстанциям в их религиозном или метафизическом истолковании. Всё трансцендентное утрачивает свою силу.

С переходом к модерну спасение ищут уже не на небе, а на земле. Вертикаль, ведущая на небо, как бы опрокидывается вперёд, превращается в горизонталь, связующую настоящее с будущим. На смену упованиям небесного царства приходит социальная утопия с её устремлённостью не в потусторонний, а в грядущий мир — в мир «светлого будущего». Вечность как бы перемещается с неба на землю, но уже не в прошлое (как в мифе), а в будущее, в котором нет ни времени, ни пространства и место которому только в сознании. Это и есть утопия. *«Конечность во всей своей истине даётся во времени — и вот времени наступает конец»* [Фуко 1977: 345].

Избавиться от утопии, по мнению Фуко, можно ценой «смерти человека» как познавательной «эпистемы», что означает переход к новой — не антропологической, а лингвистической — «эпистеме» с её представлением о языке как формально структурированной системе. Возникает совершенно новая дискурсивная практика, в которой человек исчезает, испаряется в безличных языковых конструкциях, а сама история превращается всего лишь в «археологию знания». Правда, сам Фуко называет такое предположение не ответом, а только вопросом, но, в любом случае, для него несомненно, что человек есть «изобретение недавнее», продукт одной из возможных «диспозиций знания» и потому его конец неизбежен. Впоследствии Фуко попытается представить историю, в которой «человек умер», как историю власти, меняющей во времени лишь свои облики и способы предьявления. Вывод вполне логичный: время, утратившее связь с вечностью, перестаёт быть временем жизни человека как субъекта.

В модерне время летит вперёд, ни на чём не задерживаясь, ни чему не придавая абсолютного значения. Время, лишённое связи с вечностью, есть безличное время социальных изменений с разной степенью длительности. В современных социологических теориях общественное время исчисляется в тех же единицах, что и природное время, но только применительно к социальным явлениям и процессам. Соответственно оно трактуется как время трансформации социальных институтов и структур, т. е. как время жизни вещей, но не людей. Время же человеческой жизни сводится, как и в язычестве, к времени биологической жизни, отождествляемой с жизнью тела, а не духа.

Сегодня, как считает Зигмунт Бауман, все построенные в культуре мосты, соединяющие человека с вечностью, полностью разрушены. Путь в вечность перекрыт для современного человека и ему остаётся лишь сосредоточиться на своем телесном существовании, найти в

нём смысл и ценность. Забота о теле становится главной заботой современного человека. Наиболее значимым и более всего переживаемым событием человеческой жизни, лишённой связи с вечностью, становится смерть. Во всём видят теперь неизбежную печать смерти, признак надвигающегося конца, приближающейся гибели. Смерть становится главной темой и художественного творчества. По словам Баумана, «самые известные художественные артефакты наших дней высмеивают бессмертие или обнаруживают к нему полное равнодушие... Исчезновение и умирание — вот что выставляют ныне в художественных музеях» [Бауман 2002: 314].

История в модерне вроде бы уже открыта, но ещё не является человеческой историей в собственном смысле этого слова. Её можно трактовать как историю цивилизации — государства, капитала, науки, техники. чего угодно — но только не как историю самих людей. Человек здесь целиком во власти времени, связь которого с вечностью (в форме мифа, религии или метафизики) полностью дискредитирована, поставлена под сомнение, утратила культурное значение.

Основным временем жизни большинства людей в обществе модерна является *рабочее время*, измеряемое обычными часами. Это время, которым они не распоряжаются по собственному усмотрению, следовательно, время необходимого, вынужденного труда ради заработка и физического выживания. Труд в рабочее время при всей своей специализации мало связан с индивидуальностью занятого в нём человека, продиктован не столько его личными запросами и желаниями, сколько интересами и целями той корпорации, в которой он работает или служит. Для большинства современных людей такое положение дел представляется естественным и даже вполне нормальным, но именно в данной ситуации встаёт вопрос о смысле их собственного существования в истории, как и о смысле самой истории. Рабочее время обрывает связь людей с историей. С последней они сталкиваются в лучшем случае не в процессе своей основной деятельности, а посещая музеи, при чтении исторических романов или просмотра исторических кинокартин и телепередач. История становится для них более предметом праздного любопытства или чистого зрелища, взгляда со стороны, чем местом протекания их собственной жизни.

Высшим достижением эпохи модерна считается создание информационных технологий, превращающих время в объект не только количественного счета, но и управления. «В информационном обществе, — по словам Д.Белла, — основной проблемой становится управление временем» [Бауман 2002: СXXXV]. В создаваемой средствами массовой коммуникации «виртуальной реальности» человек способен мгновенно переноситься из одного пространства в другое, жить в режиме не природного, растянутого по часовым поясам, а «реального времени», единого для всех, вступающих в коммуникацию. «Разрушение представлений о пространстве и времени, о системе координат, в соответствии с которой мы организовывали реальность, — это один из важнейших шагов вперёд в направлении информационного общества» [там же].

Каналы распространения информация, становясь универсальным средством общения, создают новый тип общества, который видный теоретик «информационной эпохи» М. Кастельс назвал сетевым. Человек живёт в современном обществе, будучи включённым в информационную сеть. При этом он вынужден сменить не только привычный для себя образ жизни, но и всю систему пространственно-временных координат. Полагая, что «трансформация времени в информационно-технологической парадигме» является «одним из оснований нового общества, в которое мы вошли» [Кастельс 2000: 399]<sup>3</sup>, Кастельс усматривает суть этой трансформации в дроблении «линейного, необратимого, измеряемого, предсказуемого времени» на отдельные фрагменты и куски. Результатом такой трансформации становится не только релятивизация времени или его обратимость, но и смешивание разных времён в любом по-

<sup>3</sup>Анализ социального времени, отмечает он, играет ключевую роль в размышлениях Э. Гидденса, а также содержится в классических работах Дюркгейма, Питирима Сорокина и Мертона.

рядке и контексте. Сетевое общество создаёт «вечную вселенную», в которой сняты все временные ограничения. Время в сети Кастельс называет «вневременным временем»: оно позволяет человеку переноситься в любую точку временного потока, безотносительно к его последовательности и лишь в соответствии с побуждениями потребителей и решениями производителей. Такое время «виртуально», предстаёт в виде одновременности и вневременности. С одной стороны, сеть обеспечивает «темпоральную мгновенность» передачи информации по всему земному шару, с другой — создаёт коллаж из разных времён «без начала, без конца и без какой-либо последовательности. Вневременность мультимедийного гипертекста есть определяющая черта нашей культуры, формирующая ум и память детей, получающих образование в новом культурном контексте» [Кастельс 2000: 429].

Подобную культуру Кастельс называет «культурой реальной виртуальности». «...**Эта культура есть одновременно и культура вечного, и культура эфемерного**» [там же]. Вечного — потому что охватывает «всю последовательность культурных выражений», эфемерного — поскольку упорядоченность этих выражений зависит от цели и контекста, в котором существует эта цель. Короче, время предстаёт здесь не как порядок следования вещей и явлений, их последовательность, а как их вневременность, создаваемая «систематической пертурбацией» этого порядка — либо сжатием временных промежутков между событиями до мгновенности, либо нарушением их очерёдности. А устранение очерёдности создаёт «недифференцированное время», равнозначное вечности.

Казалось бы, история достигла здесь своей конечной цели, найдя способ преобразования времени в вечность. Но, как констатирует Кастельс, создаваемая сетями вневременность, или вечность, не отменяет общей для всего модерна капиталистической логики развития, позволяющей манипулировать временем в интересах капитала, способствующей электронному управлению его глобальными рынками. Преобразование времени в сетях воздействует, конечно, не только на предпринимательскую активность, но и на рабочее время («гибкий график», большее разнообразие трудовой деятельности, неполная занятость и проч.), но в любом случае сетевое общество остаётся обществом «информационного капитализма». Хотя рабочее время благодаря информационным технологиям сокращается и содержательно преобразуется, оно сохраняет своё значение основного времени человеческой жизни.

В итоге именно информационное общество обрывает всякую связь индивида с вечностью, делает его рабом мгновения, воздвигает над ним то, что Т.Х. Эриксен назвал «тиранией момента». Эпоха информации, пишет он, «ставит человека в принципиально новую ситуацию. Ему приходится пересматривать представление о себе чуть ли не каждый день, не хватает стабильности и дальновидности, он свободен в своём выборе, но и обречён выбирать. Наше время создаёт постоянный, изнуряющий поток информации, предоставляющий богатые возможности настолько же, насколько ему не хватает внутренней взаимосвязи» [Эриксен 2003: 42].

Отсюда необходимость **постмодерна** — не просто как особого интеллектуального дискурса или специфического вида художественной практики — а как общественного состояния, в котором основным временем общественной жизни человека становится *свободное время*. Хотя свободное время уже давно стало общедоступным благом, оно пока не обрело значения основного времени общественной жизни. В лучшем случае оно способствует росту потребительской активности, даёт простор настроениям гедонизма и консюмеризма. На подобное времяпровождение работает вся современная индустрия досуга. Время летит здесь с ускоренной быстротой, ни на чем не задерживаясь, ничего не оставляя в памяти, никуда не устремляясь.

Вырваться за пределы этой дурной бесконечности можно путём превращения свободного времени в основную меру общественного богатства (в смысле, что чем его больше в обществе, тем оно богаче). Но тогда главным богатством становится сам человек. Свободное время и есть время производства человеком себя как «основного капитала». Время по-настояще-

му свободно, когда позволяет человеку распоряжаться временем не только своего потребления, но и труда, свободно избирать формы общения с современниками, предками и потомками, жить не только в том или ином социально организованном пространстве, но и в пространстве всей человеческой истории. В свободное время человек впервые начинает жить подлинно исторической жизнью, включается в неё на правах субъекта истории, превращая саму историю в общее и открытое для него пространство своей индивидуальной жизни. В переводе на язык социальной теории движение от настоящего к будущему и есть переход от рабочего к свободному времени. Что раньше называлось вечностью, предстаёт здесь как тоже время, но только свободное от всего, что делает человека не целью для себя, а только средством для других. И только такое время способно придать человеческой жизни — не на небе, а на земле, не в прошлом или будущем, а в настоящем — масштаб, равный вечности.

---

Бауман З. 2002. *Индивидуализированное общество*. — М.: Логос.

Гегель Г.В.Ф. 1993. *Лекции по философии истории. Книга 1*. — СПб.: Наука.

Гуревич А.Я. 1990. Теория формаций и реальность истории. — *Вопросы философии*. — № 11. — С. 31–43.

Кант И. 1966а. Критика способности суждения. — Кант И. *Сочинения в шести томах. Т. 5*. — М.: Мысль. — С. 161–544.

Кант И. 1966б. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. — Кант И. *Сочинения в шести томах. Т. 6*. — М.: Мысль. — С. 5–23.

Кастельс М. 2000. *Информационная эпоха: экономика, общество и культура*. — М.: ГУ ВШЭ.

Коллингвуд Р.Дж. 1980. *Идея истории. Автобиография*. — М.: Наука.

Лооне Э. 1980. *Современная философия истории*. — Таллин: Ээсти раамат.

Лосев А.Ф. 1977. *Античная философия истории*. — М.: Наука.

Молчанов В.И. 2013. История и пространство. Деструкция темпоральной историчности. — *Вопросы философии*. — № 7. — С. 24–36.

Ракитов А.И. 1982. *Историческое познание. Системно-гносеологический подход*. — М.: Политиздат.

Философия и историческая наука... 1988. Философия и историческая наука. Материалы «круглого стола». — *Вопросы философии*. — № 10. — С. 18–65.

Фуко М. 1977. *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. — М.: Прогресс.

Эриксен Т.Х. 2003. *Тирания момента. Время в эпоху информации*. — М.: Весь Мир.

Ясперс К. 1991. *Смысл и назначение истории*. — М.: Политиздат.