

УДК 101.1

Л.А.Гореликов**ДУХ ЦЕЛОСТНОСТИ В РАЦИОНАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИХ МОДЕЛЯХ
ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ***Гуманитарный институт НовГУ*

In the article the idea of «cultural historical determinism» in the understanding of society is developed; moreover social philosophical analysis of peculiarities, rich in content, of global-holistic and net-local models of social development is introduced.

Понятие «дух», возникшее в недрах религиозно-мифологического сознания, получило категориально-логическое осмысление в философии Гегеля, обозначив здесь коренное отличие практической жизни человеческого сообщества от естественной необходимости природных явлений. «Ведь всемирная история есть выражение божественного, абсолютного процесса духа в его высших образах, она есть выражение того ряда ступеней, благодаря которому он осуществляет свою истину, доходит до самосознания» [1]. Характерной чертой современных подходов в постижении общественной жизни является стремление избежать в истолковании исторического материала крайних воззрений натуралистического релятивизма и идеалистического схематизма, социального технократизма и религиозно-провиденциализма. Концептуальным основанием целостного осмысления действительности становится позиция культурно-исторического детерминизма, признающего в качестве движущих сил мировой истории как духовные, так и телесные начала бытия, соединяющего идеалы и насущные проблемы в рациональную стратегию общественной практики. «Качество явления, позволяющее считать его «социально-экономическим», не есть нечто, присущее ему как таковому «объективно». Оно обусловлено направленностью нашего познавательного интереса, формирую-

щейся в рамках специфического культурного значения, которое мы придаем тому или иному событию в каждом отдельном случае» [2]. Главная заслуга в концептуально-логическом прояснении творческого своеобразия мира культуры принадлежит в рамках новоевропейской философии Г.В.Лейбницу, наметившему своей монадологией целостный потенциал исторической жизни человека и общества. Прямым продолжением этой интеллектуальной традиции культурно-исторического осмысления действительности стала немецкая классическая философия, представившая окружающую действительность как самоопределение всемирного разума. Идеальные возможности культуры в продуцировании целостного бытия были определены категориальным строем гегелевской философской системы.

Однако противоположные значения субъективных и объективных потенциалов, единства и множественности продолжают действовать и в исторической среде мировой культуры, разделяя современных исследователей по двум основным теоретическим установкам — «глобально-осевых» и «локально-сетевых» концепций общественной жизни. В этих моделях раскрывается диалектика бесконечного и конечного в содержании исторического процесса. Если первая проекция рисует историю человечества

как всемирный процесс совершенствования единого общественного организма, то вторая дифференцирует историческую практику людей в зависимости от локальных условий природного окружения, представляет ее как множество локальных цивилизаций, лишенных внутреннего единства.

«Промежуточный» вариант реконструкции мировой истории как взаимоограничения конечного и бесконечного потенциалов практической деятельности людей конституируется «волновой» моделью исторического процесса, раскрывающей противоборство субъективных смыслов и объективных факторов исторического процесса. «Социология, подобно истории, дает сначала «прагматическое» истолкование, основываясь на рационально понятных связях действий... Ведь ее специфическим объектом мы считаем... действие. «Действием» же... мы всегда называем понятное отношение к «объектам», то есть такое, которое специфически характеризуется тем, что оно «имело» или предполагало (субъективный) смысл, независимо от степени его выраженности» [3]. Данный подход, наиболее ярко обозначенный в современной социально-философской литературе «трехволновой» теорией О.Тоффлера, можно охарактеризовать как «субъективно-осевую», прагматический взгляд на историческую реальность, в содержании которой локальный пульс местных культур генерализируется и экстраполируется на все пространство исторической жизни мирового сообщества как затухающее движение всемирной волны, как качественное обновление практической деятельности всего человечества. «Волновая» теория, в отличие от «глобально-осевой» концепции, не утверждает объективное, сущностное единство человеческого сообщества и потому не предполагает его действительной целостности и качественной завершенности, допуская, в принципе, неограниченное число волновых трансформаций мировой цивилизации. «Вплоть до нашего времени человечество пережило две огромных волны перемен, и каждая из них, в основном, уничтожала более ранние культуры или цивилизации и замещала их таким образом жизни, который был непостижим для людей, живших ранее. Первая волна перемен — сельскохозяйственная революция — потребовала тысячелетий, чтобы изжить саму себя. Вторая волна — рост промышленной цивилизации — заняла всего лишь 300 лет. Сегодня история обнаруживает еще большее ускорение, и вполне вероятно, что Третья волна пронесется через историю и завершится в течение нескольких десятилетий. Те, кому довелось жить на нашей планете в этот взрывной период, в полной мере почувствуют влияние Третьей волны на себе» [4]. В «волновой» модели происходит конструктивное совмещение и ограничение эвристических возможностей «глобально-осевых» и «локально-сетевых» концепций, обусловленное наличием состоянием общественной практики.

Поскольку «волновая» теория носит производный характер, постольку следует прежде всего уяснить возможности «осевых» и «сетевых» проекций общественной жизни. Если первые трактуют социальный процесс в его внутреннем единстве, постигают

ритмы истории сквозь призму идеального назначения человека, признают глубинную связь стран, народов и личностей, то вторые рассматривают историческую реальность натуралистически, видят в ней лишь приспособление людских масс к различным природно-социальным условиям, в разнообразных сочетаниях которых нет генерального направления, выражающего общен исторический смысл, а раскрывается лишь внешнее единообразие, череда жизненных циклов отдельных сообществ. «"Человечество" — это зоологическое понятие или пустое слово» [5]. Если в осевых концепциях вечная суть времени организует и расширяет пространство человеческой жизни, то в сетевых схемах мировой истории внешняя сила пространства дифференцирует и локализует историческое время, разделяя его на возрастные циклы детства и молодости, зрелости и старости, жизни и смерти общественных организмов. Универсальным законом осевых учений является принцип Жизни, вечного бытия как начала исторического творчества, тогда как главным законом сетевых воззрений служит сила Смерти, разложения всякого естества, истощения и разрушения всего сущего. «Здесь нет ничего постоянного и всеобщего» [6]. Осевые теории постигают содержание истории из ее вечного смысла, культивируют дух творческой свободы, тогда как сетевые представления возникают на основе локальных структур мировой истории, замкнутых между началом и неизбежным концом исторической необходимости. «Нет никаких вечных истин» [7].

В философии истории новейшего времени сетевой подход обозначен в идейных истоках воззрениями Н.Я.Данилевского, теоретически развит и заострен концепцией О.Шпенглера, эмпирически проработан и подкреплен обширным историческим материалом культурологических исследований А.Тойнби. Основным социальным механизмом развития мировой культуры, согласно воззрениям британского мыслителя, служит «мимесис», коллективное подражание основной массы локального объединения людей своим наиболее знающим и энергичным представителям. В этой проекции внутренней основой исторической жизни общества выступает коммуникабельность людей как позитивный способ их общения друг с другом на основе взаимопонимания и солидарности в контексте единых религиозных ценностей. В рамках такой «коммуникативной» модели мировой истории получает естественное объяснение статичный, традиционный образ жизни «закрытых» сообществ древности, но с ее помощью трудно обосновать инновационный характер современной цивилизации, обусловленной конкуренцией между людьми, противоборством индивида и общества, критическим настроением личностей. «Иными словами, — указывает Л.Н.Гумилев на логические издержки концепции подражания в объяснении творческого содержания истории, — талантливость рассматривается как реактивное состояние» [8].

Несколько иной ракурс сетевого воззрения обозначает концепция исторической жизни О.Шпенглера, провозглашающая «историзм» особенностью западного общества. «Всемирная история» —

это наша картина мира, а не картина «человечества» [9]. Но в таком случае образ «мировой истории» Шпенглера становится описанием судьбы «западной цивилизации», а не всего человечества. С этим фактически соглашается и сам автор, отстаивая концепцию «множественности культурных миров». В радикальном разрыве с традицией трансцендентного осмысления мировой истории, в отказе от идеальной привязки ее содержания к совершенному бытию как основанию сопоставления различных эпох Шпенглер, действительно, выступает как революционный мыслитель, устраняющий из содержания западного мышления чуждые ему взгляды, достраивающий «западный образ» действительности до «исторического завершения». На этом идейном фоне «восточный мир» определяется характером традиционного, надисторического уклада общественной жизни.

Характерной чертой западного стиля жизни является дух номинализма, принцип множественности исторических форм, разнородности пластов человеческой культуры. Однако множественность и разнородность исторической реальности служат лишь внешним, поверхностным выражением всемирного закона, уравнивающего все формы действительности неизбежностью конца любого явления жизни. Завершением исторической жизни всякой культуры служит цивилизация, в характере которой, собственно, и открывается общесторическое содержание человеческой деятельности, обозначается действительное единство мировой истории как неотвратимый финал смерти, как неограниченная власть смерти. Цивилизация — это состояние стагнации культуры, угасания в народных массах творческого начала, когда исчезают идеальные ориентиры и происходит подавление качественных основ человеческой деятельности количественной массой продукции, когда общество переходит от живой, натуральной меры должного поведения индивидов к искусственным, денежным оценкам социальной «весомости» личностей. Всеобщим показателем цивилизационного умирания локальных культур становится искусственный ландшафт «городской среды».

Цивилизация как завершение культуры выступает наглядным законом мировой истории, откровением исторического хода вещей, наиболее обнаженно представленного жизнью новейшего европейского общества, раздвоенного в противоборстве метрополий и колоний, в закабалении провинциальных окраин мировыми центрами, в эксплуатации крестьянства городской плутократией. Историческим воплощением городского духа цивилизации служит бездушный характер граждан Древнего Рима, воспитанных культом насилия, лишенных чувства сострадания к людям, полностью подчинивших свою волю утверждению римского мирового господства.

Таким образом, содержательный смысл «исторической реальности» концентрируется, по Шпенглеру, в жизни цивилизации и выражается в законах противоборства и взаимного насилия людей, подрывающих духовные корни совместного существования, отвергающих традиции прошлого и обрекающих мировое сообщество на разрушение и гибель. Поэтому со-

временное общество, взлелеянное историческим духом западной культуры, обречено, по логике мыслителя, на самоуничтожение, так как его деятельность питается не энергией созидания и сотрудничества людей, а животным инстинктом потребления и истребления, ненасытной пустотой индивидуального существа человека, разорвавшего духовную связь с высшей волей ради телесного могущества. «У культурного человека энергия обращена вовнутрь, у цивилизованного вовне» [10]. Поэтому дух увядания, сила смерти определяет исторический ландшафт нашего времени. Разрушительный, самоубийственный настрой цивилизации выражает свой действительный дух в историческом пессимизме и теоретическом скептицизме. «Скептицизм — это выражение чистой цивилизации; он разлагает картину мира предшествующей культуры» [11].

Именно позитивный, созидательный настрой мировой истории и заложил Н.Я. Данилевский в основание своей теории культурно-исторических типов. Русский мыслитель утверждает прежде всего этнические корни человеческой культуры, возникающей из жизненных потенциалов отдельных народов [12]. Содержание мировой истории разворачивается как процесс рождения, развития и умирания отдельных этнокультурных сообществ, самобытных «культурно-исторических типов» общественной жизни людей. На этом фоне обозначается фундаментальная проблема всемирной истории — о возможных потенциалах бесконечного прогресса человечества. Стремясь не выходить в истолковании исторической реальности за рамки рационального мышления, Данилевский склоняется к мысли о локальном характере исторического прогресса. Позитивным прообразом исторических стадий общественной жизни выступают возрастные фазы индивидуальной жизни человека [13].

Данилевский различает народы «исторические», проявившие самобытный характер своей воли в развитии человечества, и «этнографические», бессознательно участвующие в мировом процессе как человеческий материал для преобразующего действия природных и социальных сил. Необходимой основой самобытной жизни народов служит их душевная сила, выражающая способность духа подчинить своей власти разнообразие телесных влечений и направить энергию индивидов в единое русло коллективной деятельности. Среди исторически сильных этносов он выделяет народы творческие, утверждающие новые направления практической деятельности людей, определяющие качественное развитие человечества [14]. Период практической реализации идеальных потенциалов народной жизни выступает в облике «цивилизации». Но рядом с позитивными творцами мировой культуры живут и действуют этнические сообщества с разрушительным зарядом души, разум которых жестко обусловлен их природным единством и предназначен историей для расчистки жизненного пространства, для освобождения исторической арены от омертвевших форм коллективной жизни.

Согласно концепции Данилевского, сложившейся, как и вся русская философия, под существенным влиянием диалектических идей немецкой философской мысли, основанием созидательных возмож-

ностей общества выступают разумные сочетания противоположных начал человеческого духа. Внутренние основания исторической практики различных народов раскрываются как единство всемирных и локальных, объективных и субъективных потенциалов человеческого духа, оплодотворенных в своих истоках творческой свободой человека и закреплённых самобытным смыслом религии и искусства, политики и экономики, философии и науки. Данилевский, по словам В.С.Соловьёва, «признает четыре общих разряда культурно-исторической деятельности: деятельность религиозная, собственно культурная (наука, искусство, промышленность), политическая и социально-экономическая» [15].

Осмысливая ход развития мировой культуры, Данилевский развивает логику гегелевской философии истории как движения мирового духа от внешнего тождества восточного мира через внешнее различие западной цивилизации к внутреннему единству противоположностей всемирной культуры. Качественное расчленение первичного единства мировой культуры осуществляется в истории человечества в формировании еврейской, греческой и римской цивилизаций, развивших соответственно идеальные смыслы религии, художественного творчества и политики. Различные народы в процессе углубления субъективных оснований своей исторической деятельности и укрепления разумной воли в преобразовании действительности могли развивать одно или несколько элементарных качеств духовно-практической жизни людей, формируя наряду с «синкретическим» также «одноосновные» или «многоосновные» культурно-исторические типы общества [16].

Наиболее перспективной по внутренним возможностям саморазвития является, согласно Данилевскому, славянская культура и прежде всего русская, целостная по своей сути, вбирающая в себя искусство и религию, политику и экономику, философию и науку [17]. В обосновании исторических перспектив славянского мира Данилевский указывает прежде всего на глубину его религиозных чувств, взлелеянных христианским человеколюбием и православной терпимостью. Столь же прочной традицией обладает политическая самоотверженность русских масс в защите государства, преданность русского народа своей верховной власти. Многовековой опыт также показал русскому народу продуктивность и жизнестойкость «общинного» землевладения, спасшего народ от вымирания в самые тяжёлые лихолетья, обеспечившего хозяйственную самодостаточность российского общества. И только сфера «культуры», художественного творчества, познавательной и технической деятельности, отмечает мыслитель, не получила в России существенного развития [18].

Но именно этот, казалось бы, незначительный изъян русской жизни и стал, судя по всему, главной причиной исторической катастрофы России в XX столетии, когда недостаток коллективного разума обернулся всенародной трагедией. Слабость государственного разума обнаружилась прежде всего в разрушении общинного землевладения: массовое недовольство обезземеленных крестьян усилило деструк-

тивные процессы в российском обществе и обрушило в итоге политическую систему самодержавия. В годы советской власти осуществляется целенаправленный подрыв религиозно-нравственных, «соборных» устоев русской жизни, разрушение сакральных скреп социального единения людей — практическим результатом этого стал развал советской политической системы, утратившей живые связи с коренными запросами людских масс. Постсоветский период российской истории тоже лишен позитивного содержания и связан с подавлением русского «темперамента», разрушением в наших душах «художественного мировосприятия», с насаждением в обществе чудовищных образцов технотронной нравственности, основанной на принципах простоты и насилия. Поэтому для претворения в русском мире «целостного типа» культуры необходимо сознательное стремление всего общества к повышению своего творческого потенциала, концентрированное усилие государства в формировании творческих личностей. Основным способом реализации культуросозидающей деятельности общества является образование, которое и составляет духовную суть всякой разумно организованной коллективной жизни людей [19].

Идеальным средоточием самобытного потенциала народного духа служит, по убеждению Данилевского, родной язык, который и выступает нравственным началом созидательной деятельности людских масс. Язык — это волшебное зеркало человеческой души, выражающее ее нравственную суть, представляющее в своих образах конечный смысл народной судьбы. Поэтому творческая сила любой культуры определяется совершенством языкового инструментария общественной практики: язык определяет духовное величие нации. Следовательно, законы функционирования языка и направляют ход всемирной истории, обеспечивая согласие народов в претворении истины, в идеальном преображении действительности. Поэтому первым из основных законов исторического развития человечества, считает мыслитель, выступает требование языкового единства всякого самобытного культурно-исторического типа [20]. В концепции Данилевского «сетевой подход» максимально сближается с «осевой» моделью мировой истории, позволяя разуму различать центральные и побочные ответвления общественной жизни, плодотворные и ядовитые побеги социального организма, живые и усыхающие его ветви.

«Осевое» измерение истории мировой культуры обозначено в Новейшее время прежде всего спекулятивно-логической философией Гегеля, учением исторического материализма К.Маркса и Ф.Энгельса и теорией «осевой культуры» К.Ясперса. Если Гегель увидел в окружающем мире чистую логику саморазвития Абсолютной Идеи, определяющую всеобщие категориальные структуры человеческого мышления и общественной практики, а в трактовке Маркса динамика исторического процесса обусловлена взаимодействием природы и общества, то в понимании Ясперса ход мирового развития намечается «свободным» выбором человеческого существа, раскрепощённой энергией личности. Логика «прошлого»,

борьба «настоящего» и идеалы «будущего» определяют исторические смыслы данных концепций.

Стремясь к универсальному образу мировой истории, Ясперс выделяет в качестве ее базовой модели «осевую эпоху» становления философского самосознания. Идейный корень «осевого времени» Ясперс видит в утверждении единства человеческого рода, в проявлении универсального духа мировой истории. При этом мыслитель-экзистенциалист критически оценивает концепцию Гегеля как одностороннее истолкование исторической реальности, ограниченное в своих эвристических возможностях ценностями христианской цивилизации и не способное выразить творческий потенциал восточных народов.

Правильная постановка Ясперсом вопроса о творческом потенциале мировой истории и преодолении локальных приоритетов евро-христианской цивилизации как в материально-технических, так и духовно-нравственных началах общественной жизни носит половинчатый характер, касается лишь ее количественных параметров, а не качественных оснований. Таким образом, мы должны признать, что философский дух «осевого времени» не может сам по себе выразить единство мировой истории и должен опираться в решении вопроса на содействие религиозного сознания и научного разума. Действительная полнота мировой истории открывается в своих духовных истоках как единство религии, философии и науки, наполненное художественным переживанием красоты вечного бытия.

Преодолевая материалистическую ограниченность марксистского воззрения и признавая самобытный настрой духовного начала мировой истории вплоть до сокровенной полноты мирового разума, о которой повествует логика Гегеля, следует определить прежде всего наиболее общие, самоочевидные потенциалы созидательных способностей человека, выражающие целостность его разумного существа. «Только человеческому поведению присущи, во всяком случае полностью, такие взгляды и регулярность, которые могут быть поняты истолкованы. Полученное посред-

ством истолкования «понимание» поведения людей содержит специфическую... качественную «очевидность»... Наибольшей «очевидностью» отличается целерациональная интерпретация» [21]. Действительная полнота творческих возможностей людей раскрывается в исторической практике человечества, сопрягающей в своем материальном лоне субъективные запросы людей и объективные условия их существования. Целостный настрой духовной энергии людей получает свое практическое, объективно-всеобщее выражение в предметных формах «общения», «труда» и «языка», представляющих соответственно общеродовые, социально-групповые и индивидуально-личные потенциалы сущностных сил человека. Диалектика общественного прогресса обусловлена в конечном счете перекомбинацией этих генеральных способностей людей в реализации исторического процесса.

1. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т.8. М.; Л., 1935. С.51.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С.360.
3. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Там же. С. 497.
4. Тоффлер О. Третья волна. М., 1999. С.32-33.
5. Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. М., 1993. С.151.
6. Там же. С.153.
7. Там же. С.176.
8. Гумилев Л.Н. Этносфера: История людей и история природы. М., 1993. С.161.
9. Шпенглер О. Указ. соч. С.143.
10. Там же. С.170.
11. Там же. С.182.
12. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. С.79.
13. Там же. С.87.
14. Там же. С.92.
15. Соловьев В.С. Данилевский // Соловьев В.С. Соч. Т.2. М., 1990. С.409.
16. Данилевский Н.Я. Указ. соч. С.462.
17. Там же. С.489.
18. Там же. С.475.
19. Там же. С.481.
20. Там же. С.95.
21. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии. С.495.