

На правах рукописи

ЛОМОНОСОВ Юрий Львович

**«КОНЕЦ ИСТОРИИ»
КАК СОЦИОФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА**

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата философских наук**

Специальность 09.00.11- социальная философия

**Научный руководитель:
кандидат философских наук,
доцент Желенина И.А.**

Москва - 2002

Оглавление

<u>ВВЕДЕНИЕ</u>	3
<u>ГЛАВА 1. «КОНЕЦ ИСТОРИИ» КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА</u>	11
<u>§ 1.1. Социокультурные основания идеи «конца истории»</u>	11
<u>§ 1.2. Трактовка «конца истории» в социально-философской мысли</u>	25
<u>ГЛАВА 2. «КОНЕЦ ИСТОРИИ» КАК ЗНАЧИМЫЙ ЭЛЕМЕНТ СОВРЕМЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ.</u>	49
<u>§ 2.1. Концепции «конца истории» как форма отражения кризиса современного общества</u>	49
<u>§ 2.2. «Конец истории» в контексте глобальных проблем</u>	90
<u>§ 2.3. Российское измерение «конца истории»</u>	111
<u>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</u>	132
<u>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ</u>	137
<u>Список иностранной литературы</u>	151

Введение

Актуальность темы исследования.

Глобальные проблемы современности обнажили потенциал различного рода «угроз» человеческому существованию, ранее прорывавшихся в локальных разрядах (экологические и техногенные катастрофы, ядерная угроза, терроризм, военные и идеологические экспансии и т.д.); глобализация поставила под вопрос сохранение культурного многообразия мира. Все это вместе, вкупе с регулярно воспроизводимыми в различных регионах мира экономическими и политическими кризисами, деформирует систему ценностей и смыслов, приводит к духовному опустошению, разрушает картину будущего. Результатом подобных тенденций становится дестабилизация социально-исторических связей. Вопрос «быть или не быть» впервые стал всемирно-историческим, что создало глобальную пограничную ситуацию. Усиливая эсхатологические и апокалиптические настроения в обществе, обостряя вопрос о конечности существования, данная ситуация актуализирует вечную социально-философскую проблему *конца истории*, которая сегодня перестает быть чисто теоретической. Важнейшим условием выживания общества при этом становится то, насколько человеческое сообщество адекватно воспринимает проблему. Деятельное «ожидание конца» (*memento mori*) – это обеспечение безопасности себе сегодня, залог выживания будущих поколений. Между тем современное общество еще не осознало масштабов этой проблемы, хотя не раз уже испытало беспокойство и озабоченность по поводу отдельных ее проявлений. Думается, что одной из причин такой *беспечности* является отсутствие целостного осмысления проблемы *конца истории*, как и целостного видения всего исторического процесса, одним из аспектов которого и выступает данная проблема. В этой связи можно согласиться с мыслью крупнейшего физика и философа Ф. Капры о том, что от нашей способности научиться воспринимать мир в его целостности зависит выживание нашей цивилизации.

Степень разработанности проблемы.

В условиях нарушения внутренней целостности представлений человека о мире, самом себе, отношениях с миром в их историческом развитии роль философии становится как никогда значимой. При рассмотрении современного кризиса мировоззрения, ключевыми аспектами которого становятся «крах смыслов», «катастрофа духовности», «крах ценностей человека и человеческого», «мировоззренческий вакуум», «смена картин мира» и т.д., наглядно видна неудовлетворительность подходов гуманитарных наук к анализу современных проблем катастрофического, апокалиптического мировоззрения. Обнаружилась абстрактность этих подходов, мистифицированность, некритичность.

Сегодня в наших гуманитарных науках интерпретации и трактовки *конца истории* скорее намечены, чем глубоко проанализированы. И если раньше это было связано, прежде всего, с недостаточной эмпирической изученностью этой проблемы, то сегодня это обусловлено, в первую очередь, дефицитом концептуальных наработок. Философия истории все еще находится в поиске адекватной современности социально-философской концепции понимания исторического развития и социального устройства современного мира с целью найти ответ на вопрос о сущности социального и исторического, смысле истории и смысле жизни человека.

Между тем существует определенная традиция постановки и решения этих проблем в трудах Оригена, Аврелия Августина, Т. Гоббса, Дж. Вико, Г. Гегеля, К.-А. Сен-Симона, К. Маркса, О. Конта, Ф. Ницше, В. Дильтея, Г. Риккерта, О. Шпенглера, М. Вебера, С. Франка, К. Ясперса. Для нас ценны многие положения, касающиеся характеристик смысла истории и подходов к ее изучению, выдвинутые в работах русских философов начала века Н.А Бердяева И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского, А.Ф. Лосева, В.С. Соловьева. Из наследия 70-90-х гг. 20 века большую ценность, на наш взгляд, представляют исследования методологического характера, заложившие основы исследования

исторического процесса в контексте цивилизационных, общенаучных, социокультурных трансформаций, методологические предпосылки анализа истории и общества в целом. Здесь следует отметить работы Э. Фромма, И. Пригожина, О. Тоффлера, К. Поппера, Т. де Шардена, А. Гелена, Ж. Бодрийара и других авторов. Данную проблематику продолжают анализировать наши современники: В.Н. Барулин, А.М. Коршунов, П.А. Рачков, А.И. Уткин, В.Ф. Шаповалов, В.Г. Федотова.

В работах перечисленных философов так или иначе присутствует осмысление проблемы *конца истории*. Однако, будучи сегодня подвержена сильному давлению новых реалий наступившего тысячелетия, эта идея наполняется иным содержанием. Дополненный концепциями постистории, исторических бифуркаций, нелинейности и вариативности исторического развития, концепт *конца истории* приобрел совершенно нетрадиционные смысловые оттенки. В этой связи попытаемся обозначить стержневые факторы, предложить такое концептуальное видение этой проблемы в целом, из которого и стали бы понятны многие ее аспекты, уже проявленные в событиях, и сформировалась теоретическая платформа для дальнейших прогнозов, оценок и стратегий.

Целью данного исследования является выявление значимости проблемы *конца истории* в системе современного мировоззрения.

Для достижения поставленной цели необходимо было решить следующие задачи:

- раскрыть социокультурные истоки формирования идеи *конца истории* ;
- рассмотреть теоретические основы различных концепций *конца истории*;
- проанализировать основания и социально-историческую обусловленность исторически конкретных форм проявления идеи *конца истории* как значимого элемента мировоззрения;

- определить специфические особенности современных интерпретаций идеи *конца истории* в контексте глобальных проблем современности;
- проанализировать состоятельность современных интерпретаций исторических перспектив России.

Теоретические и методологические основания диссертации представлены принципами диалектики, историзма, системности, сочетания формационного и цивилизационного подходов к анализу общественного развития.

Сложность и многогранность исследуемого объекта требует комплекса сочетающихся и дополняющих друг друга методов. Автор использует широкий круг литературы и источников, принадлежащих к классической мировой и отечественной философии, труды современных философов, социологов, психологов, историков, относящихся к различным научным школам и направлениям, произведения различной мировоззренческой ориентации. С этих позиций стало возможным выделить и использовать то ценное, что есть в различных подходах к исследуемому концепту «конец истории» и историческому процессу в целом.

В частности, автор рассматривает кризис современного общества как момент качественной трансформации общественной системы в рамках синергетической теории. Разработки Г. Хагена, И. Пригожина, М.С. Кагана, Э.С. Маркаряна, Е.Н. Князевой, С.П. Курдюмова и др. позволили ответить на вопросы, связанные с периодической актуализацией идеи «конца истории» в современном ключе, обосновать микросоциальную обусловленность кризисов мировоззрения, показать механизм перевода кризиса общества в кризис представлений о целостности и смысле человеческой истории, охарактеризовать поливариантность, альтернативность путей эволюции человеческого общества. Использование синергетической идеи о роли флуктуаций и структур-аттракторов в точке бифуркации дало возможность

проследить процесс формирования «исторического выбора», обосновать амбивалентный характер концепта «конца истории», который несет в себе не только негативный, но и значительный позитивный потенциал, являясь веским аргументом объединения различных социальных сил для решения назревших проблем.

В отношении исследования исторических перспектив России данный методологический симбиоз позволил говорить о возможных результатах влияния тех или иных историко-идеологических парадигм на характер социокультурной трансформации общества, выйти на анализ общих принципов оптимального развития таких сложноорганизованных систем, как многонациональное государство.

Таким образом, сочетание традиционных и современных методологий позволило раскрыть ряд вопросов, ответ на которые при помощи классических средств познания был бы неполон.

Элементы социокультурного (Н.Я. Данилевский, К. Ясперс, М. Вебер, К.С. Леви-Стросс и др.), цивилизационного (А.Д. Тойнби, О. Шпенглер, П. Сорокин и др.), неозволюционного (М. Маклюэн, О. Тоффлер, А. Белл, Ф. Фукуяма и др.) подходов в сочетании с наработками постмодернизма (А. Турен, А. Гелен, Г. Формозер и др.) дали возможность автору уйти от однозначных и упрощенных выводов и решений, постараться представить исследуемую проблему в ее целостности, очертить поле для будущих теоретических изысканий.

Результаты и научно-теоретическая новизна исследования

Впервые определено: «конец истории» – это устойчивая мифологема, т.е. наиболее общая форма объяснения социально-исторического процесса, корни которой лежат в эсхатологическом миропонимании древности. Будучи результатом «первобытного страха» перед необъяснимой стихией жизни, концепт «конца истории», дополненный апокалипсическими схемами Средневековья, стал одним из мощнейших факторов детерминации

человеческой деятельности. «Конец истории» является органичным элементом представлений о линейности человеческой истории, рубежной идеей, определяющей переход от циклической трактовки социального времени (где *настоящее* определено *прошлым*) к векторной (где *настоящее* определяется *будущим*).

Выявлено, что социально-философские теории и концепции исторического процесса (от Августина Блаженного до Ф. Фукуямы) в скрытом или явном виде содержат в себе различные интерпретации идеи «конца истории». Подобная закономерность говорит о том, что данный концепт является необходимым эвристическим элементом, позволяющим конструировать целостное системное видение истории. Содержание проблемы «конца истории» есть интегративный результат социокультурных и конкретно-исторических факторов, форма отражения уровня развития науки, представлений о социальном прогрессе, состояния общественных отношений, общей безопасности жизнедеятельности.

Зафиксировано, что периодическая актуализация идеи «конца истории» в общественном сознании есть показатель мировоззренческих кризисов, т.е. качественных изменений системы представлений о реальности, человеке и отношениях человека с реальностью. Кардинальные изменения образов прошлого, настоящего и будущего, их невыстроенность и смысловая незаполненность приводят к хаотизации жизненных ориентиров, мировоззренческому вакууму, разрушению целостного восприятия мира. Проблема «конца истории» в такие эпохи приобретает вид «социального аффекта», не всегда адекватной реакции на происходящие перемены. Однако, в обществах транзитивного типа, которые в условиях стремительных преобразований не всегда способны определить долгосрочные исторические перспективы развития, данный концепт становится еще и средством, стимулирующим поиск потенциально возможных схем будущего

(футурологические прогнозы), отодвигающих во времени проблему «конечности существующего».

Раскрыт поливариативный и амбивалентный характер проблемы «конца истории» в контексте глобальных проблем современности. Становясь фактором, обозначающим остроту и злободневность тех или иных задач, концепт «конца истории», формирует зону наибольшей социальной ответственности и консолидации социальных сил перед лицом различного рода «угроз» и демонстрирует человеческое сообщество как субъекта, противостоящего временному и преходящему и стремящемуся к вечному и бесконечному. В данном отношении можно сделать вывод об определенном позитивном потенциале идеи «конца истории».

Систематизированы современные интерпретации исторических перспектив России в контексте идей «полинационального государства», «российской цивилизации», «избранности», «правового государства», «евразийской общности», «колонизации» и т.д. Объективная и субъективная востребованность идеи «конца истории» в российском обществе вызвана сменой ориентиров социального развития, разрушением традиционного кода русской культуры, дискредитацией исторического прошлого и настоящего, отсутствием общепризнанного проекта будущего. Присущая российской действительности перманентная нестабильность, постоянное неустойчивое балансирование между целостностью и расколом, дискретность общественного бытия и сознания являлись на протяжении существования данного субъекта истории факторами, дестабилизирующими смыслы жизнедеятельности. Существование на *стыке, рубеже, перекрестке* эпох и народов, *пограничность* не только пространственного, но временного плана задали антиномичность «исторических смыслов» и максимально плотное по характеру поле различных версий *ухода России с исторической арены*. С другой стороны, дихотомия общественного самосознания, его разбалансированность способствовали формированию необычайной гибкости и адаптивности, обеспечивающей

поразительную выживаемость в предельно трудных, порой катастрофических условиях. Это позволяет сделать вывод о том, что отсутствие органичности в системе преемственных исторических связей усиливает эсхатологические и утопические тенденции в российском сознании, обостряя проблематику «конца истории», но не снижают жизнеспособности российского общества.

Научно-практическая значимость исследования.

Полученные результаты могут быть использованы при чтении лекционных курсов по теории исторического процесса, философии истории, а также в научных исследованиях и разработках по проблемам социального развития, мировоззренческих кризисов, при проектировании социальных инноваций, в процессе реформирования современных систем и структур по работе с общественным сознанием.

Основные выводы рассчитаны на практическое использование в деятельности институтов государственного регулирования социальных и идеологических процессов, при разработке вопросов государственной политики в целях социального управления, при изучении массового сознания и общественной психологии. Отдельные разделы могут быть использованы в системе последипломного образования работников сферы образования, социального управления, политических и других органов и организаций, работающих со средствами массовой информации

Структура диссертации определена поставленными задачами и состоит из введения, двух глав, пяти параграфов, заключения и списка используемой литературы.

Глава 1. «Конец истории» как социально-философская проблема

§ 1.1. Социокультурные основания идеи «конца истории»

После того, как Демокрит ввел в греческую философию слово «идея», оно начало жить самостоятельной жизнью. Этим словом Платон обозначил сущность предмета, понимая ее тройко: как причину или источник бытия вещей, их свойств и их отношений; образец для творения вещей; цель, к которой стремится все существующее.

Великие достижения философской мысли только тогда реализуют себя, когда обогащаются приращением, когда новые поколения осваивают их контекстуально: прежде всего, в контексте проблем, вопросов, загадок, аргументов, дискуссий, страстей, сомнений, в ответе на которые – как кристаллизация грандиозных интеллектуальных усилий эпохи – рождается, а потом преобразуется философская идея. Есть вечные философские идеи, и они имеют свойство быть «работающими» даже тогда, когда их берут как готовые каноны. Нечто похожее происходит с развитием идеи «конца истории». На рубеже тысячелетий, перед вхождением в новый «миллениум», новую эпоху, еще «нерасколдованную», философия оказалась перед необходимостью расчищения «площади ума» от сковывающих его «идолов», «призраков» (по Ф. Бэкону), так как именно «методическое сомнение» в унаследованных знаниях и представлениях, проверка их на содержательность и осмысленность позволяет человеку избавляться от массовых иллюзий, ведущих к массовым неврозам. В этом отношении реставрация смысла идеи «конца истории», встраивание данного концепта в современную картину мира, определение значимости в системе мировоззрения современного человека и общества видится перспективным, актуальным и теоретически существенным шагом в социально-философском постижении реальности.

Рассуждая в ключе К. Ясперса о смысле и назначении истории, мы предопределенно приходим к выводу о том, что лишь история человечества в целом (от начала до ее конца) может дать масштаб для осмысления того, что

происходит в настоящее время. «Человек издавна создавал для себя картину универсума: сначала в виде мифов (в теогониях и космогониях, где человеку отведено определенное место), затем калейдоскопа божественных деяний, движущих политическими судьбами мира (видение истории пророками), еще позже – данного в откровении целостного понимания истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца истории и страшного суда... Каждый, кто обращается к истории, невольно приходит к этим универсальным воззрениям, превращающим историю в некое единство. Эти воззрения могут быть некритичными, более того, неосознанными и поэтому непроверенными. В историческом мышлении они обычно являются само собой разумеющимися предпосылками»¹.

Эти предпосылки представляют собой всеобщий конститутивный элемент мировоззрения человека - человека древнего, мироощущающего, и человека современного, мирообъясняющего. К ним исторически относится и идея «конца истории». Даже поверхностный взгляд на всемирно-историческое течение жизни человечества позволяет (по различным следам в искусстве, науке, религии, философии и т.д.) проследить регулярное, периодически усиливающееся внимание к данной проблематике. И это неудивительно, ибо идея конца истории связана с целостным видением исторического процесса. Е.Н. Трубецкой писал: «Заслуживает ли названия жизни это бессмысленное чередование рождений и смертей, эта однообразная смена умирающих поколений? Умирает каждый живой индивид, а жизнь рода слагается из бесконечной серии смертей. Это – не жизнь, а пустая видимость жизни».

Чем выше мы поднимаемся в лестнице существ, тем мучительнее и соблазнительнее это созерцание всеобщей суеты во всей ее целостности. Бессмысленное вращение мертвого вещества. Тут же мы видим нечто большее, чем простое отсутствие жизненного смысла или неудачу в его достижении. Нас

¹ К. Ясперс. Смысл и назначение истории. – М., 1994., - С. 30.

ужасает отвратительное издевательство над смыслом, возмутительная *пародия* на него в жизни человека и человечества.

Прежде всего, в жизни человечества мы найдем сколько угодно воспроизведений бессмыслицы всеобщего круговращения. В «Записках из мертвого дома» Достоевского однообразная, бесконечно повторяющаяся работа изображается как издевательство над человеческим достоинством. По Достоевскому, для человека одно из самых жестоких наказаний – повторять без конца один и тот же бессмысленный ряд действий. Тут мы имеем одну из самых мучительных коллизий между присущей человеку жаждой смысла жизни и преодолевающей силой, парящей в мире бессмыслицы.

Во всем мире эта картина вечно ускользающей цели наводит на мысль о призрачности всяких целей и целостности, стало быть, о бесцельности жизни как целого. Но когда мы обращаемся к человеку, когда мы видим, что и в его жизни есть только дурная бесконечность средств, заменяющих цели, картина становится не только безотрадной, но и жуткой. Ибо что же такое мир, если таков человек, если его стремление подняться над порочным кругом биологического существования бессильно!

Круг во всех религиях есть символ бесконечности; но именно он служит и для изображения смысла, и для изображения бессмыслицы. Есть *круг бесконечной полноты* – это и есть то самое, к чему стремится всякая жизнь; но есть и *бесконечный круг всеобщей суеты* – жизнь, никогда не достигающая полноты, вечно уничтожающаяся, вечно начинающаяся сызнова. Это и есть тот *порочный круг*, который нас возмущает и лежит в основе всех наглядных изображений бессмыслицы в религиях и философии. Этот *круг бесконечной смерти* возмущает нас именно как пародия на *круг бесконечной жизни* – цель всякого жизненного стремления. Образ вечной пустоты существования возмущает нас по контрасту с интуицией *полноты* жизни, к которой мы стремимся, и в этой полноте жизни, торжествующей над всякими задержками,

препятствиями - над самой смертью, - и заключается тот «смысл» жизни, отсутствие коего нас возмущает.¹

Идея вечного возвращения, как и представления о конце мира, загадочна, а вместе они дополняют друг друга в смысловом отношении. В свое время Ф. Ницше² поверг мифом о вечном возвращении³ в замешательство философское сообщество. В мире – с момента его рождения и поныне – всегда господствовала воля примириться с собой и воля повторить себя. Эту теорию «вечного возвращения» Ницше заимствовал у раннегреческой и восточной традиции. Линеарную модель развития христианства и гегелевскую схему прогресса он заменяет фигурой круга: «Все вещи возвращаются, и мы вместе с ними, мы повторялись бесконечное множество раз, и все вместе с нами».⁴ Мир, не отвергающий, а принимающий и повторяющий сам себя, - такова космология Ницше. Ее можно назвать «amor fati», «любовь к року». Мир в отсутствие онтологических оснований нуждается в любви. Человек, принявший мир, открывает, что воля – его сущность. В вечном возвращении он сливается с миром, его воля, принимающая мир, узнает себя в примирении с самой собой. Такой человек добровольно следует по пути, по которому другие бредут слепо. Все бывшее - фрагмент, загадка, случай, пока человечество не добавит: мы должны это понять, чтобы быть всегда. Этот миф per negationem⁵ говорит, что жизнь, которая не повторяется, подобна тени, она без веса, она мертва наперед и как бы ни была она страшна, прекрасна или возвышенна, этот ужас и эта возвышенность или красота ровно ничего не значат.

Идея вечного возвращения, как и камень абсурдного Сизифа А. Камю⁶, означает определенную перспективу, где вещи предстают в ином свете, без облегчающего обстоятельства своей быстротечности. Подобный же ракурс «возвращения – сопровождения» имеет идея «конца истории», дошедшая до

¹ Мировая бессмыслица и мировой смысл // Смысл жизни. - М., 1994. - С. 25 – 40, 46 – 52.

² Ф. Ницше. Собрание сочинений в 2-х томах. - М., 1999.

³ М Элиаде. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб., 1998. - С.249

⁴ Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. – М., 1995. - С.79.

⁵ в отрицании (лат.)

⁶ А. Камю. Бунтующий человек. - М., 1990.

наших времен в отголосках легенд и мифов (гибель Атлантиды, Великий потоп), космогоний (борьба Хаоса и Порядка), эсхатологических учений, которые дополнились научными концепциями (коллапс Вселенной), философскими размышлениями над глобальным кризисом и т.д. И именно «возвращение» этой идеи, актуализация ее в разных ипостасях делает «ощущение» конца истории довлеющим в сознании современного человека.

«Страх и трепет», который испытывает человек XXI века перед самой возможностью факта прекращения человеческого существования, по эмоциональной окраске мало чем отличается от чувств, испытываемых нашим варваром-предком перед необъяснимой стихией жизни¹.

Магия самой идеи «конца истории» в различных ее вариациях как магия самой смерти на уровне общественной и индивидуальной психологии осмысливается давно. Человек - единственное животное, способное на убийство «ради ничего»² и самоубийство. Может ли человечество уничтожить само себя, создав для этого предпосылки? Подобные апокалипсические настроения возникли еще на заре цивилизации. Историческая рефлексия по этому поводу отсылает нас к мифологической культуре древности, хранящей первообразы эсхатологического содержания.

Еще К. Леви-Стросс в «Структурной антропологии» на материале магических обрядов первобытных народов исследовал психофизический и социальный аспект влияния идеи «конца существования» на реальный уход из жизни человека.

Сначала «избранного» для данной миссии лишали семейных и социальных связей, затем отлучали от всякого рода обязанностей и деятельности, позволяющей индивиду осознавать себя как личность. Постепенно глубокий ужас, который он испытывал, внезапное и полное отторжение от привычных систем отношений с миром, создаваемое благодаря

¹ См.: Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 1999.

² См.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. // Сумерки богов. – М., 1996.

участию всей социальной группы, подавляют «околдованного». Из живого человека, наделенного правами и обязанностями, он обращается в мертвеца – объект страхов, обрядов и запретов. Физическая смерть наступает незамедлительно вслед за смертью социальной как реакция на испытанный страх¹.

Данные этнографические иллюстрации и наблюдения позволяют зафиксировать весьма важную ситуацию: экспансия идеи «конца» в мировоззренческих установках наступает в результате формирования следующих условий: неопределенности социального состояния в силу смены типов жизнеустройства и жизнедеятельности и отторжения от привычных социально-культурных условий существования.

Сила воздействия идейного фона эпохи на жизнь и поведение людей не вызывает сомнения. Однако очевидно, что действенность, «запораживающий» характер той или иной идеи (в нашем случае идеи *конца истории*) требуют веры в нее. Прежде всего, это вера трансляторов идеи в ее истинность, далее вера реципиентов идеи в ее могущество и реализуемость и, наконец, доверие общества в целом, создающее нечто подобное постоянно действующему гравитационному полю, внутри которого складываются различные интерпретации, формы проявления идеи, создающие вокруг нее часто мистическую, магическую ауру. «В магическом поведении следует видеть реакцию на ситуацию, которая сознанием воспринимается эффективно, но сущность которого лежит в сфере интеллекта. ...Для человеческого интеллекта Вселенная всегда недостаточно значима, а разум всегда имеет больше значений, чем имеется объектов, которым их можно приписать».²

Современный человек, как и его предки, не «видит» противоречий в идее «конца истории», он его «ожидает» уже несколько тысячелетий.

Социально-философская традиция рассматривает «конец истории» как мифологему, вобравшую в себя эсхатологические мотивы древности.

¹ Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1999.- С. 147.

² Леви –Стросс К. Там же. - С.204.

Противоречия в осмыслении жизни есть выражение противоречивости самой жизни. Жизнь как нерасторжимое единство конечного и бесконечного, дискретности и единства, и есть основа мифа, как неуничтожимой формы принятия самой жизни.

Мифологемы жизни (род, родство, Родина-мать, жертва, спасение, «вечное созидание» и смерти (Аид, Танатос¹, «вечное пожирание созданного», Апокалипсис, хаос) - служат поддержанию стабильности через представление о целостности, оказывающееся логическим инструментом разьяснения противоречий. Жизненность мифа, его укорененность в сознании заключается не в системном накоплении знаний о мире, а в установлении непосредственных связей между человеком и миром. При мифологема этом как догадка о сущности бытия не поддается рационализации². Мифы, так или иначе затрагивающие проблематику «конца истории», есть запечатленное в образах понимание конечности существования во всем великолепии, ужасе и двусмысленности его тайны³.

Древние представления о начале и конечности существования мира напрямую связаны с развитием представлений о времени в его историческом и социальном аспектах⁴. Мифы о начале истории мира (теологии и космологии) являются более ранними по сравнению с мифами эсхатологического характера. Для дальнейших разьяснений особенностей мифологического времени Можно использовать понятие архе, введенное Куртом Хюбнером⁵. Архе не является событием во времени и не содержит объектов, которым в данное время приписывается определенное место с помощью законов, правил, к примеру, «раньше – позже». Оно, как целостный гештальт, представляет собой историю.

¹ В индийской и буддийской традиции и мифологии - *Нарака*; в китайской - *Диюй и Тай –Суи* (великое божество времени), противодействие которому или желание обрести его расположение приводит к несчастью; в мусульманской - *Джаханнам*; в иудаистской – *Аваддон* (погибель), олицетворение поглощающей, скрывающей и бесследно уничтожающей ямы, могилы, пропасти; ангел смерти, который ведет против человечества в конце времен карающую рать чудовищной саранчи.

² Кириленко Г.Г. Мифологическое сознание: история и современность//Реферат. журн. Философия. Сер. 3. – М. 1993. – №1.

³ Голосовкер Я. Логика мифа. - М., 1987. - С. 218.

⁴ В отличие от биологического и планетарно-космического оно протекает неравномерно и разнонаправленно.

⁵ К. Хюбнер. Истина мифа. - М., 1996, - С. 448.

Однако, поскольку оно, с другой стороны, рисует ход времени, из которого элемент времени не может быть изолирован, то оно должно быть неким временным гештальтом. Архе является поэтому не только схемой объяснения некоего процесса, коль скоро оно определяет и создает его, но и конституирует его временной ход. Архе в мифе является парадигмой последовательности событий, повторяющихся бесчисленным и идентичным образом. Идентичное повторение священного первособытия, вновь и вновь привлекаемого в мир, не является всякий раз новым вариантом или серийной имитацией некоего прототипа. Мысль о том, что бог станет делать то же самое бесчисленное количество раз, была бы несовместимой с представлением, которое сложилось о нем у людей, и именно это повторение некоего события, его вечность в настоящем составляет его святость.

Мифическое время является циклическим вследствие этого идентичного повторения событий. Человек мифической эпохи живет не только в таких циклических отношениях времени, но, и, будучи смертным, он знает также и то время, которое является необратимым и течет из прошлого в будущее так, что прошедшие события уже не существуют, а будущие еще не существуют. Это время той «земной оболочки», в которую проникает мифическая субстанция. Это время, которое не знает ничего вечного, которое покорено «временностью» и в котором все движется навстречу смерти. Таким образом, человек мифической эпохи жил в двух измерениях времени: в священном (греки называют его *zatheos chronos*) и профанном. Как смертный, наш предок неизбежно воспринимал мифические циклы (приход и уход Персефоны – архе времен года; архе гончарного круга Дао, который из старого материала лепит новые формы и разбрасывает их по миру в восточной традиции и т.д.) в рамках профанного времени, т.к. мифологическое время «впресованно» в сознании человека в необратимое профанное. Образно это можно выразить так: профанное время имеет «прорывы» в бытие (М. Хайдеггер), в них просвечивает вечность архе и в нем действуют неизменные прасобытия. Здесь

же уместно упомянуть мифы о всеобщей Матери-Земле, Гее, ведающей законом рождения и смерти, все порождающей из своего чрева и все возвращающей в него назад, и миф о Хаосе, из которого возникает царство Теней, Ночи, Сна, Смерти, Судьба. Все эти порожденные сущности имеют нечто общее - мрачное и темное - и соотносятся с хаосом как частное с целым. И это дает основание всему частному стремиться к своему первоначалу, прасобытию. Мифические события оказываются «кирпичиками» мифической модели мира. Мифическое время в отличие от исторического есть время «начальное», «раннее», «первое», это «правремя», «время во времени», т.е. до начала исторического отсчета текущего времени. В отличие от последующего эмпирического, исторического времени, это время прапредков, первотворения, «время сновидений», сакральное время. Мифическое время и заполняющие его события, действия предков и богов являются архетипических первообразов, образцов для всех последующих действий.

Реальные достижения культуры, формирование социальных отношений в историческом времени проецируются мифом в мифическое время и сводятся к однократным актам творения. Важнейшая функция мифологического времени и мифа – создание модели, примера, паттерна. Оставляя образцы для подражания и воспроизводства, мифические герои и события в мифическом времени одновременно источают магические духовные силы, продолжающие поддерживать и устанавливать порядок в природе и обществе. Воспроизводство архетипических моделей через определенные ритуалы (например, дионисийские праздники древних греков, славянская масленица с сожжением чучела зимы) гарантирует непрерывность природных, а соответственно, и жизненных циклов.

В идеале мифическое время представлено в самых древних мифах, поразному трансформирующих темы «золотого века» и хаоса, который бесконечно подлежит космизации. Мифы эсхатологические - о «последних» вещах, о конце мира - возникают относительно поздно и опираются на модели

мифов календарных, космогонических мифов о смене эпох. В противоположность космогоническим, эсхатологические мифы рассказывают не о возникновении мира и его элементах, а об их уничтожении (гибель суши во всемирном потопе, хаотизация космоса и др). Трудно отделить мифы о катастрофах, сопровождающих смену эпох (о гибели великанов или старшего поколения богов, живших до появления человека, о периодических катастрофах и обновлении мира), от мифов о конечной гибели мира¹. Более или менее развитую эсхатологию находим в мифах аборигенов Америки, в мифологии древнескандинавской, индуистской, иранской, христианской (евангельский «Апокалипсис»). Племя южноамериканских индейцев намбиквара передает через отцов к детям традиционные мифы (о потопе, якобы уничтожившем первоначальный род человеческий), в упрощенном виде звучащие примерно так : «Все умерли! Никого больше не было! Ни одного человека! Никого!»² Причем большинству описываемых в мифах эсхатологических катастроф предшествуют нарушения права, морали, распри, преступления людей, требующие возмездия богов³. В связи с этим можно заключить, что мифы о конце мира, который погибает в огне, потопе, в результате космических сражений с демоническими силами, от голода, жары, холода и т.п.⁴, есть специфическая форма активации *совести* человечества, в определенные моменты истории осознающего аморальность и безнравственность своего существования.⁵

Коллективное бессознательное человечества, имея в копилке своего опыта образы «враждебного мира», несущего катастрофы: природные, социальные, космические, - с упрямым постоянством воспроизводит

¹ Фоном «Страшного суда» и прихода мессии служит космическая катастрофа, знаменующая конец мира: солнце и луна меркнут, звезды падают на землю, само небо свертывается как свиток (Матф. 24, 29 и Апок. 6, 12-14), от престола судьи льется огненная река (Дан. 7, 10).

² Ф. Фрезер. Фольклор в ветхом завете. – М., 1990. - С. 230.

³ Уже в Египетской мифологии (по аналогии со Страшным судом, предстоящем «концу времен») известен мотив взвешивания на весах во время загробного суда добрых и злых дел каждого человека перед лицом Осириса (ежегодно умирающего и воскресающего бога).

⁴ Мифологический словарь. - М., 1990. - С. 635.

⁵ Нечипуренко В.Н. Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен. Автореферат дисс. на соискание ученой степени к.ф.н., – Ростов –на-Дону, 1997. - С.17.

своеобразный архетип «Тени»¹, в котором сфокусирован весь социокультурный багаж человеческих страхов – реализация инстинкта самосохранения биологического вида *Homo sapiens*. «Конец истории» как «тень отца Командора», заставляет действовать человечество определенным образом, провоцируя искать его ответ на вопрос: «Быть или не быть?».

При этом человечеству не на что опереться, кроме собственного опыта. Над человечеством тяготеет, часто не пуская его двигаться вперед, цепкое наследие предцивилизационного состояния, так называемого «варварства». Как в уме и делах отдельного индивида склонности варвара – «недочеловека» могут побеждать задатки, формы жизни цивилизованного индивида, так и в истории целых стран и народов – даже при наличии каких-то высоких цивилизационных, культурных достижений – возможны массовые рецидивы варварства, возможна отсталость, стоящая на грани одичания, деградации жизни. Даже в опыте высокоцивилизационных стран, народов, наций – и как раз в период взлета цивилизации – могут длительное время существовать и даже нарастать варварские, то есть разрушительные, иррациональные тенденции (накопление ядерного оружия, техногенная катастрофа, перерастающая в экологический кризис, терроризм и т.д.)².

Если человеческая цивилизация столь противоречива, хрупка, столь обременена рецидивами прежнего и чертами нового варварства, то стоит ли она того, чтобы ее сохранять и совершенствовать? Не в том ли судьба человеческого рода, чтобы из-за всех грехов созданного им второго, социального мира, погибнуть на пепелище последнего «страшного суда» истории вместе с самой историей?

За понятиями «конец света», «конечность жизни» все же стоит иная реальность, чем за понятием «конец истории», которое берет свое содержание

¹ См.: К. Юнг. Архетипы коллективного бессознательного // Психология бессознательного. – М., 2000.

² Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: Истор.-философ. очерки и портреты. – М., Политиздат, 1931. – С. 464 (С. 19).

из несколько других источников, прежде всего научного знания (как о природе, космосе, человеке, так и об обществе).

Начало размышлений о собственно конце истории в теоретико-методологическом и социально-философском содержании данного понятия ведет свой отсчет с момента вступления человечества в особое *историческое время*. Что изменилось в жизни Человека, какая цепочка причинно-следственных связей заставила этого «прекрасного зверя» из природного существования шагнуть в историю, разорвав круговорот биологического времени? Ответ на этот вопрос искали А. Тойнби, О. Шпенглер, К. Ясперс, Н. Данилевский, В. Вернадский, Г. Федоров и др. Каковы же в общих чертах те реальные события, с которых началась история?

В свое время в рамках становящегося аграрного способа производства, в долинах Нила, Тигра, Евфрата и Хуанхэ встали задачи создания ирригационной системы и ее регулирования, которые с необходимостью привели к централизации и организованности жизни, со временем породив государственность. Таким образом, возникали народы (под общие цели жизнедеятельности), осознающие свое единство, имеющие общий язык и культуру, связанные общими мифами. Открытие письменности (к 3300 г. до н.э. в Шумере, в 3000 г. до н.э. в Египте, к 2000 г. до н.э. в Китае) привело в итоге к выделению особой «духовной аристократии», ответственной за передачу кода культуры в будущее. Устные языковые формы фиксации мира дополнились письменными, более надежными хранителями информации, усилив влияние идей на сознание и мировоззрение человеческих сообществ того времени.

Формирование мировых империй, в задачи которых входило останавливать постоянные вторжения кочевых племен, разрушающих островки цивилизации, на тот момент уже достигших определенного уровня технического развития, позволяет говорить о появлении субъектов истории.

Развитие техники «оторвало» от привычной природной почвы человеческое предсознание, сделав его свободным от цепей природной

необходимости. «События, открывающие историческую эру, ведут к более глубокому вопросу: что же произошло с человеком, что заставило его перейти из неисторического существования в историю?...».¹ Мы хотим вслед за К. Ясперсом узнать не о внешних событиях, а о внутреннем преобразовании человека.

Развитие человека, следствием которого стала история, может быть воспринято как несчастье, постигшее человека. Согласно этой точке зрения произошло нечто непостижимо греховное - вторжение враждебного основания, противоречащего главным законам жизни на земле. Все, что создает историю, в конечном итоге, как демонстрируют современные глобальные проблемы, уничтожает человека. История может сравниться с процессом разрушения в образе некоего фейерверка; этот процесс следует повернуть вспять, вернуть к тому, что было вначале (библейский рай, «Эмиль» Ж.-Ж. Руссо и т.д.). История – наказание, человека «испытывают» историей, а в этом смысле ее конец – это грандиозная задача прорыва в позитивное инобытие, которую человечеству придется решить. Тогда, на завершающей стадии исторического процесса, человек вернется к блаженному состоянию своего доисторического бытия.

Но, с другой стороны, этот «скачок в историю» можно воспринимать как дар. Человек совершил его, и в этом можно видеть высокое предназначение человека, его путь к небывалому постижению и неслыханным высотам, доступным ему в силу его свободы. История превратила человека в существо, стремящееся выйти за свои пределы. Только в истории он ставит перед собой свои высокие задачи, в том числе и избежать ее конца. Никто не знает, куда она его приведет – несчастье, беды и катастрофы также могут служить ему стимулом к возвышению. Лишь в истории формируется то, что мы называем *Человек по определению*.²

Из глубоких первобытно-мифологических истоков течет поток *заложённых в человеке субстанциальных возможностей*. Однако сами они

¹ К. Ясперс Смысл и назначение истории. – М. 1994, - С.72.

² Человек – биопсихосоциокультурный феномен.

становятся очевидными, преисполненными богатого содержания, лишь войдя в эру истории, по мере того как они освещаются, утверждаются, усиливаются, теряются, вспоминаются, вновь возвышаются. Им необходима рационализация.

Вместе со скачком в историю *осознается преходящий характер* всего. Всему в мире отведено определенное время, и все обречено на гибель. Но только человек знает, что он может уйти с исторической арены. Наталкиваясь на эту пограничную ситуацию, он познает вечность во времени, историчность как явление бытия, уничтожение времени во времени. Его осознание истории становится тождественным осознанию вечности.

История — это постоянное и настойчивое продвижение вперед. Но некая огромная сила инерции как будто постоянно парализует все порывы. История и ее конец — это проблема, еще не получившая решения и которая будет решена не мыслью, а только самой действительностью; проблема эта сводится к тому, «является ли история в своем порыве лишь мгновением, промежуточным звеном между неисторическими существованиями, или это прорыв глубинных возможностей, которые даже в образе безграничных несчастий, подвергаясь опасностям и постоянным крушениям, в целом ведут к тому, что бытие будет открыто человеком, а он сам в непредвидимом взлете обретет свои неведомые дотоле возможности»¹.

Однако история философской мысли дает блестящие образцы попыток четко и однозначно решить эту проблему, предлагая различные, часто взаимоисключающие модели «истории и ее конца» и продвигая рефлексию человечества в данном направлении вглубь — к сущности.

¹ Там же. Карл Ясперс. - С. 90.

§1.2. Трактовка «конца истории» в социально-философской мысли

В ряду таких социально-философских понятий, как исторический процесс, субъект истории, исторический детерминизм, смысл жизни и истории¹ концепт «конец истории» занимает особое место. Попытки осмыслить сам феномен «конца истории», определить содержание данной идеи в системе мировоззренческих установок различных эпох характеризуются не только значительным многообразием трактовок, но и глубокой противоречивостью.

На сегодняшний день неоднозначными являются выводы о том, каков трагедийный потенциал данной идеи, какова ее социальная роль. Только ли деструктивная - как показателя кризиса, безысходности и конечности человеческого существования? Или же эта идея является основанием консолидации человечества перед лицом глобальных проблем, грозящих ему уничтожением? Тогда вполне рациональным можно считать предположение о назначении данной идеи быть механизмом осознания всеобщей сопричастности и социальной ответственности человечества за свою судьбу.

Не без оснований идею «конца истории» современные исследователи относят:

- к одному из социально-политических мифов (наряду с гуманизмом, равенством и свободой исторического выбора);
- к архетипам человеческого сознания (как отголосок древних и средневековых представлений эсхатологического характера);
- к идеологемам религиозного плана;
- к форме социальной проявленности инстинкта самосохранения такого биологического вида, как «человек»;
- к консолидирующим ценностям со-бытия человечества и т.д.

¹ См.: Кутыкова И.В. Проблема смысла истории в философии и культуре переломных эпох: средневековье и современность. Диссертация на соискание ученой степени к.ф.н. - СПб., 1999.

Сыров В.Н. Условия и способы конструирования истории как философская проблема. - Томск, 1998.

Федоровский А.П. Феномен исторического смысла в опыте философской рефлексии. - Ставрополь, 1996.

Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций. - М., 1991.

При этом большинство авторов, так или иначе обращающихся к данной проблеме, сходятся в мысли о том, что самое яркое воплощение идея «конца истории» (в различных интерпретациях) находит в переходные эпохи, характеризующиеся драматизмом, напряженностью экзистенциальных переживаний, конфликтностью. Идея, овладевая массами, в такие периоды становится материальной силой, определяя вектор развития и выбор приоритетов.

Концепт «конца истории» по различному трактуется в различных социально-философских исследованиях от Августина Блаженного до Ф. Фукуямы, придавших данному словосочетанию категориальный характер (для сравнения: апокалипсис, «закат», гибель этноса, смерть культуры и т.д.), и по сегодняшний день является значимым элементом мировоззрения.

Концентрированность различных концепций конца истории (научных, философских, религиозных, художественных и т.д.) в то или иное историческое время дает право характеризовать эти периоды как кризисные в развитии общества, а проявленность идеи на всем протяжении развития человеческого общества говорит о «вечности» данной проблемы и о принципиальной невозможности ее однозначной интерпретации.

Идеи морфологии всемирной истории, мира-как-истории, охватившей все лики и движения человеческой реальности в ее глубочайшем и последнем значении, идеи мира в становлении (непарменидовского) развивались наиболее активно начиная с эпохи Средневековья¹. В этот период впервые идея конца истории была осмыслена теоретико-рационально в рамках теологии и философии. Благодаря феномену средневековой церкви идея «конца истории» разворачивается в представления о спасении. Так, Ориген² предвещал всеобщее спасение, возвращение всех людей в своего рода «идеальный социум» - Царство Божие. Он считал, что наличные формы устройства земной человеческой жизни уже несут в себе отблески небесной парадигмы.

¹ Барг М.И. Эпохи и идеи. Становление историзма.- М., 1995.

² Ориген. О началах. – Новосибирск, 1993.

А поскольку человеческое бытие рассматривается в христианстве как историческое, то столь же историчны социальные его формы. Уже Ориген заговорил об исторической ограниченности иезуитского Завета. А через полтора столетия Августин в своем сочинении «О граде Божьем» создает систему провиденциального историзма. «Оптимистичная» убежденность в возможности полного охвата мира церковным социумом так или иначе разделялась всем Высоким средневековьем. Знаменитое сочинение Августина, цель которого и заключалась, в сущности, в том, чтобы выяснить соотношение земного и небесного «градов», способы проявления второго в первом, не заканчивается положением об абсолютной реализации «Божьего» в «Земном». Наоборот, «Град Божий» представляется как нечто, никогда не вмещающееся в дольные формы жизненной организации.

Противоположение двух градостроений не носило эсхатологического смысла уже у карфагенского епископа середины III в. Киприана; не более эсхатологично оно и у Августина¹. Это свидетельствует о том, что обнаруженная еще античными историками двойственность человеческих сообществ трактуется здесь не как указание на близость конца света, а как сущностная черта самого социума. Утерявший райское единство, «плодящийся и размножающийся» человек стремится к воссозданию этого прошлого состояния. Здесь, на Земле, оно происходит в форме социума, и в этом плане человеческое бытие обусловлено историческим и социальным. Другое дело, что само социальное для христианского сознания вторично, ибо оно либо обращено к прошлому райскому единству (в язычестве), оставаясь при этом всего лишь далеким, открытым злу подобием его, либо же, установленное законодательной деятельностью Моисея и Христа, только предвосхищает в какой-то мере «Царство Христово».

Позже, в эпоху Высокого средневековья раннехристианские представления были переинтерпретированы таким образом, что максимально

¹ См.: Августин Аврелий. О граде божьем. – М., 1994.

близким к истине или даже истинным стал считаться тот социум, который полностью вовлечен в церковную орбиту. Дистанция между «градами» начинает исчезать, причем не вследствие катаклизмов, «страшного суда», «конца света», а путем «воцерковления»: постепенного, эволюционного охвата церковью «страшащегося неизвестности» человечества.

Средневековье, вошедшее в эпоху историзма, предлагало рассматривать социальные явления сквозь призму конкретных исторических условий, так как увидело в социальной стихии некую векторную направленность развития, оно фактически осоциализировало идею «конца истории», воплотив ее в проекте Богочеловечества, преобразующего мир за законам Неба. В этом смысле «конец истории» - это конец ограниченного земного существования человека и начало новой «духовной» истории перерожденного человечества.¹ Земной град существует во времени, имеет определенное историческое развитие от сотворения человека до конца мира. Град Божий пребывает в вечности. Перейти из одного града в другой — значит перейти из временного пребывания к вечному бытию. Относительно человека время понимается Августином как «путь к смерти, на котором никому не позволено остановиться даже на малое время или идти медленнее». Однако только на этом пути человек может приобщиться к вечности. Вечность неизменна и непреходяща, время «является знаком, то есть как бы следом вечности»². Развивая библейскую традицию, Августин представляет время линейным и конечным. Движение человечества во времени составляет содержание истории, борьба и существование двух градов формирует исторический процесс. Из всех греко-римских философов поздней античности Августин был одним из самых чутких к истории и историзму, в основе которого лежит провиденциализм и телеологизм, тогда еще метафизического плана. Но уже тогда «теоретики» исторического процесса понимали, что невозможная метафизика — это та метафизика, которая хочет

¹ Позже клерикалистская позиция трансформируется в социальные проекты Возрождения и Нового времени - утопии.

² Августин Блаженный. Исповедь. — М., 1998.- С. 34.

вернуться назад (по эту сторону от жизни) или реконструировать с помощью абстрактных понятий все богатства мира, а обреченная философия истории – это та философия истории, которая исходит только из христианской интерпретации мира, с точки зрения которой грех, Град Божий, провидение предоставляют нам сам смысл судьбы по ту сторону от реальной жизни социума (средневековая философия, неотомизм, русская религиозная философия).

Когда с исторической арены стали уходить на второй план религиозные догмы, жизнеспособной оказалась лишь претензия фиксировать судьбу человечества одной идеей, такой как «конец истории», охватив ею сразу прошлое, настоящее и будущее. Но это дело уже законной философии истории, которая стремится понять человека не только через его прошлое и его творения, но и через его будущее. Такая философия признает ценность метафизических учений, ценность, которая характеризует их не в плане истины, а плане возможных интерпретаций различных выражений жизни. Более того, новая «историчная» философия остается в русле концептуальных конструкций, ибо она стремится к объективному познанию всеобщности. Она проходит через историю, через понимание прошлого, через «философию истории» только для того, чтобы, наконец, достичь уверенности и всеобщности, которые формируют веру в развитие человечества. И если мы больше не познаем провидение или силы, которые якобы управляют миром, если мы даже не замечаем разума, ориентирующего становление, то это потому, что у жизни нет другой цели, кроме самой себя — осуществление жизни во всех моментах истории.

Вообще же, чтобы понять исторические события, составляющие содержание потока жизни, нужно рассматривать не только причины, сколько их следствия. Средневековые теологи-философы вынуждены были занять историческую позицию, потому что целое объясняет части, так как именно оно позволяет уловить смысл жизни. Они были первыми, кто взглянул на жизнь человечества как на целостный исторический процесс.

Отторжение авторитета церкви в эпоху Возрождения начинается раньше, чем принятие авторитета науки. Освобождение от «оков» церковных догм и канонов привело к кардинальным сдвигам в мировоззрении. Ни античное, ни средневековое решение проблем исторической судьбы человечества не было удовлетворительным: первое – в силу того, что оно не могло быть идеализировано, второе – потому что не могло быть актуализировано. Возрождение, базируясь на провозглашенных ценностях гуманизма и пантеистической вере, что Бог – во всем, решало проблему будущего путем отказа от негармоничного настоящего. Движение к особому социальному порядку на земле, соединяющему в себе «основательность» Римской империи и идеализм «Града Божьего» св. Августина, отразилось в формировании утопических концепций, знаменующих конец неустраиваемого человечество мира и начало нового мира – «светлого».¹ Светский взгляд на целостный исторический процесс формировался в сложном и противоречивом отношении к христианскому видению истории.

В той мере, в какой французское Просвещение, опираясь на научную методологию Нового времени, рассматривает проблемы исторического процесса, его роль представляется амбивалентной. Этому периоду свойствен устойчивый интерес к философскому осмыслению единства и целостности всемирной истории. Французские просветители конкретизировали идеи исторического детерминизма, исторической закономерности, отстаивали неодолимость общественного прогресса. С другой стороны, философская антропология просветителей, сохранившая с некоторыми модификациями субстанциалистскую парадигму «природы человека», при допущении разверстки во времени процесса реализации его разумной, естественной и должной природы, стала главной причиной того, что и об истории оказалось возможным мыслить не исторично.² Рационалистически-нормативная трактовка исторического процесса порождала внутреннюю противоречивость

¹ Б. Рассел. История западной философии. – М., 2000. - С. 455.

² Очерки социальной философии. – СПб, 1998. - С.42.

просветительских версий истории, предполагавших самоликвидацию истории в будущем при достижении разумного состояния общества.

Отношение к истории, воплотившееся в процедуре «суда над ней и вынесении приговора» с позиций универсального разума, прилагающего внешний для истории масштаб и критерии идеала, привело к конструированию «критического» отношения к историческому вообще (например, «Левиафан» Т. Гоббса). Ж.-Ж. Руссо же сделал существенный шаг в обосновании теоретического построения исторического процесса, сформулировав вывод об «историчности» природы человека и основав базу для построения модели человека, формирующего себя в истории. Цель Дж. Вико состояла в раскрытии единой логики, схемы исторического процесса, специфически модифицирующегося в зависимости от исторических обстоятельств. «Вечная идеальная история» — это основание, сущность и закон эмпирической истории разных народов и всего человечества. Вико склонялся к имманентной трактовке истории, к признанию того, что все в ней создается людьми. Напротив, концентрация внимания на том, что от исторического субъекта скрыт закономерный порядок его собственной деятельности, обнаружение непреднамеренных ее результатов и наличие бессознательного в истории — все это побуждало к поиску в истории трансцендентного (божественного) провидения и конструированию телеологии истории.

Совершенно непохожей на просветительскую выглядит философия истории И. Гердера. Поскольку в ней природа — организм, развивающийся согласно финалистскому проекту, то и историю можно объяснить только в рамках этого проекта, где всем правит Бог. История, таким образом, по необходимости реализует цели Провидения и Бога, и прогресс движет не воля человеческая, а Бог, ведущий человечество к реализации целей во всей полноте. В историческом пути каждая фаза имеет собственный смысл, о котором люди могут лишь догадываться по определенным знакам. Конец истории — всего лишь одна из фаз.

Большинство историко-предельных, эсхатологических и апокалиптических идей и взглядов, действующих в плюралистическом мире, не новы. Все они, как показывает эволюция человеческой мысли, идут из глубины веков и выступают в разных вариантах: теоретических, парапсихических, мистических и т.д. Но все-таки особое значение идея конца истории имела у философов и прежде всего у тех, кто строил классические философские системы. До сих пор существует убежденность, что завершённую картину мира, ответы на все основные вопросы бытия и сознания, абсолютную истину можно получить тогда, когда история завершится.

Как раз в этом пункте нам может сослужить хорошую службу Кант. Актуальность его версии «конца истории» состоит в том, что он не допускает путаницы между организующим принципом, придающим действию и мышлению значимость, и фактической наличностью политических и общественных институтов. Подспорьем для нас могут стать и тезисы Канта о трансцендентальных идеях, а также его рассеянные по разным работам политические высказывания.

Кантовский идеал всемирной республики довольно далеко отстоит от дискурса «конца истории», однако, Кант, не чужд мысли об «улучшении человеческого рода». Хотя историческая телеология Канта эксплицитно и не содержит формулы «конца истории», в своих политических (и в ряде метафизических) сочинениях он обсуждает сходные вопросы, такие как «прогресс человечества», «движение к лучшему», и касается структуры морального вообще; под эгидой понятия морального развертывается и понятие политического. Для того, чтобы вынести какое-либо суждение о прогрессе политического, т.е. вообще судить о будущем, необходимо сначала доказать легитимность такого суждения. В «Споре факультетов» Кант пишет, что судить о будущем лишь в том случае было бы оправданно, если бы люди были в состоянии «сами делать, сами учреждать» свою историю. Человеческая самодеятельность находит выражение в пространстве морального действия, не

знающем природного принуждения. Проблема последнего времени или «последних целей» становится тем самым проблемой моральной природы человека, в ходе истории стремящейся к своему завершению. Ради более точной демонстрации этой универсальности, составляющей фундамент самой возможности судить о прогрессе политических институтов, не лишне вспомнить о кантовском понятии идеи или идеала. «Идеи» для Канта суть единства мыслительного процесса, более удаленные от объективной реальности, чем категории, с помощью которых осуществляется познание предметов. Строго говоря, источник идей – в нелегитимном использовании разума, ибо ими допускаются единства, которым не соответствует никакие предметы опыта. Идеи можно представить себе в виде идеальных миров, единичное осуществление каждого из которых и есть «идеал».

Конец истории – догадка, версию которой разворачивает Г. Гегель в «Феноменологии духа» и «Философии истории». Гегель утверждал, что Всемирная история, направляясь с Востока на Запад, обретает свой «безусловный конец» в Прусской сословной монархии, ограниченной конституцией. В дальнейшем изменения допускались лишь в рамках достигнутых форм, без существенных качественных сдвигов. У Гегеля консолидируется «во всей теоретической красоте» подход к трактовке истории, заложенный еще платоновской концепцией идеального государства и идеей гармоничного общества Ш. Фурье, а развивали эту логику позже К. Ясперс в философии истории и Ф. Фукуяма в теории либерально-демократического государства.

Разум входит в мир через государство. История, рождающаяся из диалектики государств, есть не что иное, как развертывание этого самого разума. «История есть самораскрытие Духа во времени, так же как Природа есть раскрытие Идеи во времени и пространстве» – таков вывод Гегеля. История – это «суждение» о мире, а философия истории – познание и

концептуальное раскрытие этой разумности и этого суждения. Философия истории есть видение истории с точки зрения Разума (а не рассудка).

Мировая история имеет свой «разумный план» (известный религии под именем Провидение), а философия истории есть научное познание этого плана. Философия истории становится, таким образом, «теодицеей», оправданием Божественной справедливости и зла перед лицом абсолютной власти Разума. Все кажущееся злом, в том числе и конец существования человечества, – на деле только негативный момент, пружина диалектики. Смерть, закат конечного – лишь моменты постоянного становления всеобщего. Даже в войне Гегель видит момент антитезиса, который движет историю, регистрирующую без этих войн лишь белые страницы: «В войнах становятся крепче народы и нации, внутренний раздор, вытолкнутый в военных действиях ... сменяется удовлетворением. Конечно, войны небезопасны для собственности, но и это как момент движения необходимо».¹

Раз установив, что история – это раскрытие природы Бога в определенной конкретной стихии, Гегель в «Философии права» формулирует знаменитую максиму: «Все действительное разумно, все разумное действительно». Подобно тем, кто утверждал единство Бога и природы («Deus sive natura», что значит: «Любая вещь необходима и обладает абсолютным смыслом»), Гегель считает, что «Бог есть история» («Deus sive historia»): - все необходимо и каждое событие имеет абсолютный смысл. Так как же объективный Дух раскрывает себя в истории? «Мировой Дух» («Weltgeist») особым образом дает себя знать в «народном духе» («Volksgeist»). «Дух народа существенно партикулярен, в то же время он не что иное, как абсолютный универсальный дух, Единое. «Weltgeist» – дух мировой, как он выражается в человеческом сознании. Люди относятся к нему так, как отдельная реальность относится к тотальности, ее субстанции. Этот мировой дух соответствует Духу Божественному, абсолютному. Поскольку Бог вездесущ, он близок каждому человеку, является

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. – М., 1986. - С.76

всякому сознанию, а потому это мировой дух. Партикулярный дух отдельного народа может исчезнуть: он составляет звено в цепочке звеньев, образованных движением мирового духа, а этот дух исчезнуть не может. Получается, что дух одного народа есть всеобщий дух в форме особенного»¹. Особенное конечно, всеобщее вечно. Это закон, где «конец истории» — одна из ипостасей всеобщего закона.

Как объяснить жалкие страсти, движущие людьми и их частными целями? Как объяснить случайности разного рода, ставящие под сомнение рациональность мировой истории и ее конечность? Частное, отвечает Гегель, «изнемогает» в изматывающей борьбе с другим частным (частное всегда конфликтно). Так и происходит, что оно, не выдерживая, разрушается, а на его обломках неколебимо сохраняется всеобщее. «Хитрость Разума» не препятствует игре иррациональных страстей и при случае пользуется ею. «Частное для него не слишком важно по сравнению со всеобщим. Идея как бы платит дань экзистенции за ее брэнность не из всеобщего «кармана», а рассчитывается людскими страстями. Цезарь не мог не довершить того, что было необходимо, покончив с одряхлевшей свободой. Он сгинул в этой борьбе, но необходимое достигнуто: идея свободы затаилась в глубине, скрытая от внешних событий».² Мировая история проходит диалектические этапы, отмечающие рост разумности и свободы, от восточного общества к греко-римскому и от него — к германо-христианскому. В этой последней фазе Дух достигает полной реализации, сохраняя в своей глубине прошлое как память и реализуя в настоящем свое понятие на исходе этого пути. Возникает вопрос: означает ли германо-христианская фаза остановку диалектического процесса и конец истории? Этот вопрос дал толчок к дальнейшему бурному развитию теории исторического процесса.

Французский мыслитель К.А. Сен-Симон полагал, что действует закон прогресса, однако он не имеет линейного характера, а разворачивается в

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. — М., 1986. — С.56.

² Там же. Гегель Г.В.Ф. С.58.

периодах – органическом и критическом. Пока общество развивается на прочном основании однажды установленных принципов, оно органично. Как только обнаруживаются признаки неустойчивости этих принципов (в сфере идей, ценностей, технических новшеств), так общество входит в критическую фазу развития. Так, монотеизм обозначил кризис органической до этого эпохи политеизма. Органическая эра средневековья сменилась кризисной эпохой Реформации и французской революции. Просвещение с его хаосом духовной и социальной жизни К.А. Сен-Симон оценивает негативно, с точки зрения крушения органических ценностей Средневековья. Движение общества вперед, к новой органической эпохе философ полагает невысказанным без позитивной науки. На руинах средневековых теологий и метафизических идей должна реорганизовываться «духовная власть людей науки, умеющих предсказывать события». «Временная власть» будет принадлежать промышленникам и предпринимателям, которые смогут занять мирным трудом большую часть населения. Наука и технология, по Сен-Симону, смогут решить острые социальные проблемы. Есть порядок всеми ощущаемых интересов и есть интерес, относящийся к развитию жизни и благосостояния. Этот порядок един для всех, поэтому люди должны действовать сообща, не творя произвола. В книге «Новое христианство» К.А. Сен-Симон пишет, что движение к новой органической эпохе невысказанно без обращения к первоначальному христианству и всеобщему братству, завещанному Богом людям. Организовать общество так, чтобы наибольшая часть людей, видов труда и способностей смогли быть реализованными, — «в этом и только этом состоит Божественная часть христианской религии». Две тенденции сенсимонизма – научно-техническая и мистико-романтическая – плохо уживались между собой, но они дополняли модель социально-исторического развития человечества, показывая возможность разнонаправленного течения социального времени. В этом контексте «конец истории» — лишь отражение кризиса при смене эпох. Каждая следующая эпоха — ступень к справедливому обществу.

Согласно воззрениям П. Прудона справедливость закон прогресса. Это не только идея, но и активная сила индивида и социальной жизни, «первое и последнее слово коллективной человеческой судьбы, начало и конец нашего блаженства». Справедливости от Бога, явленной в Откровении, Прудон противопоставляет революционную справедливость, имманентную сознанию и теории. «Если справедливость не врождена у человечества, если она чужда ему, то это значит, что у него и вовсе нет законов, что коллективный субъект не имеет обычаев, а социальное состояние противоестественно, что цивилизация развращена», а значит не имеет права быть и требует революционных преобразований. *Прежней истории должен наступить конец.*

Определенное выражение мысль о конечной стадии общественного развития (в общем виде) получила у К. Маркса и позже у неомарксистов. У К. Маркса и Ф. Энгельса (которые в своей трактовке общественного прогресса не употребляли словосочетания «конец истории») – это представление о капитализме как конце предыстории человечества и коммунизме (когда утвердится «реальный гуманизм и свободное развитие каждого станет условием свободного развития всех») как высшей завершающей стадии истории.

Содержанием истории К. Маркс делает труд как основу прогресса. Меняется не просто форма природного элемента – в процессе труда реализуется цель производителя, идеальный план, очеловечивающий природу и социальный мир. Социальный труд как антропогенный фактор отделяет человека от животного. Человек трансформирует природу, очеловечивая ее так, что природа становится неорганическим телом человека, его историческими одеждами. Но на определенном историческом этапе характер труда меняется. Анализируя «отчужденный труд» в трех аспектах: 1) отчуждение производителя от продуктов его труда; 2) отчуждение производителя от собственной активности; 3) отчуждение человека от родовой сущности, а исторического процесса от гуманистической направленности, Маркс приходит к выводу о том, что с триумфом пролетариата и наступлением эры коммунизма

должно возродиться человечество. Но как это произойдет? Для коммунизма в упрощенном виде достаточно общности труда и заработной платы, выплачиваемой общиной как всеобщим капиталистом. Концентрация власти в руках пролетарского государства должна стать промежуточным звеном при переходе от буржуазного общества к идеальному. Коммунистический проект является показателем кризисного периода в развитии общества и неким футурологическим прогнозом, версией исторического пути, отличного от версий «конца истории» свойственных эсхатологии.

С бурным развитием науки в конце XIX века существенно изменились подходы к оценке исторических феноменов (позитивная философия). Их стали рассматривать с позиций и критериев научности. Эпоха констатировала: *чтобы перейти от кризисного общества к «социальному порядку», необходимо знание.* «Рациональным предвидением будущего развития человеческого сообщества можно назвать основную дух позитивной политики», — полагает О. Конт. Прогнозы будущего должны стать научными, перестав быть философскими, теологическими и мифологическими.

Социальная динамика О. Конта, рассматривая законы развития общества, выделяет главные – закон трех стадий и закон прогресса. Человеческий прогресс происходит с естественно необходимыми этапами, история человечества есть закономерное развертывание человеческой природы. Хотя развитие человечества идет от теологической стадии к позитивной, Конт не обесценивал прошлое и традицию. Пршлое беременно настоящим, и «человечество состоит более из мертвых, чем живых», а настоящее содержит в себе будущее. Изменить социальные явления, как и природные, можно только при условии знания законов. Эйфория всемогущества, порожденная бурным развитием науки в XIX веке, породила уверенность и убежденность в программируемой истории, податливой человеческой воле, покорившей природу, а значит, и способной покорить и историю.

Однако, как бы ни впечатлял научный прогресс, объяснения того, что объяснимо, показывают с еще большей очевидностью непостижимость того, что остается «за гранью». Ученый находится в окружении непрерывных изменений, ни начала, ни конца которых нельзя обнаружить. «Лучше кого бы то ни было ученый знает, что бытие не познаваемо в его последней сущности»¹. Всегда остается нечто для объяснения, поэтому последняя реальность недоступна. Кризис рационализма и формирование иррационалистических трактовок конечности истории не заставило себя ждать.

Ф. Ницше в «Несвоевременных размышлениях» (1873 – 1876) среди прочего говорит о своего рода «отравлении» историей. Нельзя сказать, что Ницше отрицает роль истории. Философ протестует против иллюзии историзма, идолопоклонничества перед фактом знания судьбы. Концепт «конец истории» сам по себе есть понятие с большим объемом и минимальным содержанием, осмысленность ему придают теории и интерпретации. И потом, кто верит в силу истории, тот, как правило, мало верит в себя, а тот, кто не верит в себя, находится под влиянием кошмара происходящего, будь то правительство, мнение общества или большинства. И в самом деле, если во всяком успехе есть рациональная необходимость, а в любом событии – победа логического, или Идеи, то «так на коленях и полезем все наверх, по «лестнице успехов, по головам и спинам».²

По Ф. Ницше, есть три истории. Монументальная история ищет в прошлом модели для собственного удовлетворения. Есть история антикварная, восстанавливающая, например, история родного города как основание настоящего. Наконец, есть история критическая, рассматривающая историю с точки зрения судьбы, цель которого – устранить препятствия для реализации собственных целей. Таков взгляд Ницше на историю. «Насыщение» историей опаснее любой формы цинизма, ибо вселяет в каждого ощущение старости, чувство, что все мы – цветы запоздалые, чьи-то эпигоны. Кроме самоиронии

¹ Ясперс. К. Смысл и назначение истории. – М: Республика, 1994. – С.139.

² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1995. - С.79.

над ожиданием «конца истории» ничего другого здесь нам философ не оставляет.

Человек учится познавать себя только благодаря истории. Эта формула, ставшая старой уже в работах В. Дильтея, теперь проявляет все свое значение. Несомненно, ограничение поля внимания, бессилие интроспекции, текучесть времени снова отсылают нас к исторической целостности, так как история - есть истинная стихия человеческой жизни. Конечно, жизнь как значимое целое сохраняет не все детали жизненного опыта, случайное, побочное отпадает: только те события, которые сыграли свою роль в эволюции, или те, которые выражают сущность личности, сохраняются. Но этот отбор осуществляется в течении жизни и благодаря ей: человечество опирается на этот выбор памяти¹.

Смысл истории в том, что он не есть творение разума, он имманентен самой реальности и тем ценен. Отношение к ценностям, смыслу как ценности, автономии исторического познания особенно волновали Г. Риккерта. «Понятие исторической индивидуальности образуется ценностями и фактами, свойственными цивилизации, к которой они принадлежат. Исторический процесс потому есть непрерывная отсылка к ценностям»². Ценности как значимые факторы деятельности обладают метафизическим существованием, они априорны. В этом отношении «конец истории» как ценность определяет характер и направленность деятельности исторического человека.

Можно ли трактовать конец истории как закон реальности? Г. Зиммель формулирует это следующим образом: как мы устанавливаем законы или, скорее, почему мы не способны дойти до элементов и реальных сил истории и каким образом мы придаем последовательности событий смысл, цель и ценность? Почему конфликт осознания конечности существования неразрешим, почему он трагичен? Можно ответить одним словом: потому что он одновременно и метафизичен, и социален. К. Маркс придал процессу,

¹ В. Дильтей. Создание исторического мира в науке о духе.// Философия немецкого историзма.- М., 1997, С. 61.

² Г. Риккерт. Границы естественнонаучного образования понятий. – М., 1998. - С. 23

посредством которого дух выражается и объективируется, социальный смысл. Он отражает примирение, которое заметил уже Гегель в Прусской монархии на другой день после революции.

Мы видели, что история идет от идеи к жизни, от творения к человеку. История постоянно колеблется между замыслом произведения, где конец истории тоже замысел, в отношении которого одновременно существует множество интерпретаций, и замыслом жизни, где все должно объясняться, исходя из принципа человека, чтобы, в конце концов, утвердиться в промежуточном замысле.

Также, как и Г. Риккерт, О. Шпенглер возводит различие между природой и историей в ранг метафизического: «реальность есть природа, поскольку подчиняет любое становящееся ставшему, но она есть история, поскольку подчиняет все ставшее становящемуся: в природе доминирует механическая необходимость, история — царство органической необходимости. Именно поэтому историю в ее целостности можно понять только путем интуитивного проникновения в формы исторического развития. «У человечества нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, как нет цели у бабочек или орхидей»¹. «Человечество» — зоологическое понятие, слово лишенное какого бы то ни было смысла. «Пустой картине всеобщего исторического развития как линейного процесса», Шпенглер противопоставил «спектакль множества сильных цивилизаций, расцветших благодаря первобытной силе, вышедших из материнского лоно земли и в это лоно уходящих»².

Подобно любым организмам, цивилизации рождаются, созревают и уходят безвозвратно. В замкнутом пространстве цивилизации мораль, философия, право, история несут абсолютный смысл, но за его пределами не имеют смысла. Как организмы, цивилизации обречены на гибель. «Когда цель достигнута и полнота внутренних возможностей исчерпана, цивилизация

¹ О. Шпенглер. Закат Европы. - М., - 1993. С. 158.

² См.: Там же. О. Шпенглер.

внезапно коченеет. Она принимает направление к смерти, кровь сворачивается, силы убывают, наступает стадия упадка».¹ Недостаток историзма О. Шпенглера в том, что в каждой исторической формации, идее, идеологии, ценности видится только преходящий момент бесконечного становления.

К. Ясперс возвращает осмысление исторического процесса, в сущности, к христианской традиции понимания истории, идущей от Августина Блаженного и Г. Гегеля. В своих «Истоках истории...» он рассматривает все общественное развитие как единую линию, у которой есть начало и конец, имеется свое смысловое завершение.

Опираясь на «философскую» веру и подчиненные идее исторической целостности опытные данные, Ясперс выделял в истории три фазы: доисторию, историю, мировую историю. Эти фазы он дополнил затем общей целью, символизирующей завершение и переход к всеобщей гармонии.

М. Вебер выходит за рамки такого понимания. Есть нечто большее, чем соперничество богов, есть непримиримая борьба целей. Вещь может быть прекрасной, потому что (а не хотя) она аморальна. Из исторического политеизма следует еще и необходимость выбора. Быть человеком – значит свободно посвятить себя выбору. Жизнь есть «цепь бесконечных выборов, с помощью которых человек выбирает свою судьбу».² Что касается истории, то из неё следует невозможность какого-либо синтеза – как субъективного, так и объективного. Индивиды, группы, эпохи разделены. Трудно понять те ценности, которые не разделялись прежде. В сущности, понятен только здравый смысл, даже если он связан с иррациональными требованиями. Такая философия спасает от отчаяния «конца» только благодаря своего рода аскетическому героизму, когда человек не примиряется ни со своей средой, ни с самим собой.

Было бы легко показать, что эти антиномии, эта философия антиномии определяют одновременно и логику, и исторические труды М. Вебера.

¹ О. Шпенглер. Закат Европы. - М., 1993. - С.670

² М. Вебер. Протестанская этика и дух капитализма. – М., 1997. - С. 78.

Безразличие мира к ценностям, детерминизм, чуждый стремлениям, — именно в этом заключается главная идея исследования о протестантизме. «Мы должны быть профессионалами, и они хотели ими быть»¹. Разобщение человека и его среды, марксистская тема, является также и темой Макса Вебера. Позитивное опровержение исторического материализма состоит в том, чтобы показать, что общественные отношения могли быть созданы по воле людей. Все исследования по религиозной этике исходят из одного и того же вопроса: в какой мере человек хотел общества, в котором он затем был вынужден жить? Социологическая мысль еще больше расширяет этот вопрос, а все перечисленные нами выше антиномии составляют темы исследований: каким образом в истории были осуществлены акты конечного выбора, который навязывается всем? Как детерминизм вещей сочетается с желаниями людей? Философия выбора есть также и философия истории. В ней выражается интерпретация и прошлого, и настоящего. Современная капиталистическая цивилизация не была ни необходимым завершением прогресса, ни судьбой человеческой или социальной природы. Можно было бы сказать, что она представляет собой историческую случайность, поскольку следует из ряда обстоятельств уникального характера. Сегодня рационализация в политике и в экономике — это реальность, которой было бы невозможно противостоять. Что же касается мышления, то оно тоже претерпело подобную эволюцию. В современном мире царит разочарование. Нет больше места ни тайнам веры, ни очарованию религии. По праву все кажется доступным разуму. Познание не улавливает ни сущности вещей, ни законов бытия. Наука есть позитивная организация опыта. За неимением Бога или метафизики религиозное чувство вынуждено прибегать к поискам аналогов, объясняющих макроисторические концепты. К. Маркс, желавший реконструировать целостного человека, обратился к исторической диалектике, направляемой человеческой истиной и направленной к ней. М. Вебер же, напротив, оказался в отчаянном положении,

¹ М. Вебер. Протестанская этика и дух капитализма. — М., 1997. - С. 80.

как если бы он испытывал собственное терпение: «Wieviel ich aushalten kann?» (Сколько я могу выдерживать?). Но если он хочет думать о себе не так, как случайный индивид, обреченный на то, чтобы следовать суетным целям, то он должен уметь задним числом осознавать свой выбор как обоснованный и преодолевать относительность решения, принятого сознательно. Ведь философия как раз и есть это осознание, не устраняющее конфликты, через которые люди творят свою историю, а спасающее людей от одиночества, поскольку понятая относительность уже преодолена.

Релятивизм концепций конца XIX начала XX века нейтрализовался в четырех парадигмах:

- «романтическая», в которой прошлое идеализируется как «золотой век» (Ф. Ницше);
- «мозаичная», признающая разнонаправленность развития истории (Тойнби, Шпенглер, Данилевский);
- «оптимистическая», в которой исторический взгляд устремлен в будущее (социальные утопии, К. Маркс);
- «вертикальная», для которой характерен взгляд на исторический поток «сверху» (Трельч, М. Вебер).

Последняя не игнорирует «горизонтальное» измерение истории, так как относительные человеческие цели вполне уживаются с абсолютными ценностями. Это подталкивает к поискам вечного в мгновении, абсолютного в единичном, сознательного в стихийном, необходимого в случайном.

Главным нервом всей социально-философской мысли, касающейся проблем истории в XX веке, стала уже не столько сама история и даже не время, сколько соперничество идей многолинейности, эквивалентности и эволюционизма. В первом случае интерес исследователей поглощается многообразием возможных линий, а их длина и тем более последовательность отошли на второй план. Философия истории и сама историческая наука из всеобщей памяти и предсказательницы, вызывающей если не священный

трепет, то, по крайней мере, уважение, частью исследователей трактуется как музейный реликт. Обращение к течению времени не требует более философствования — формируется всепроникающее устремление воспроизводить в историческом не просто события, а их сущность. Человек стремится «расколдовать» не только природу, но и историю. Речь идет о выявлении так называемых «долговременных структур», по которым историческое время перетекает в устойчивые модусы бытия и далее — в фундаментальные параметры человеческой природы (школа Анналов, историческая антропология, психоистория, концепции К. Ясперса, Л. Гумилева, и т.д.).

Во втором случае заслуживает внимания современная тенденция воспроизведения панорамы мирового исторического процесса через обращение его к радикальным рубежам (позднее «волнам»), отмечающим кардинальные изменения во взаимоотношениях между людьми и внешней средой (так называемые периодизации исторического процесса). Например, обращение к «неолитической» революции как первой волне, породившей саму современную цивилизацию, подталкивает к предугадыванию характеристик «третьей».

Эсхатологические мотивы, воспроизводящиеся общественной психологией более по традиции, благодаря инерционности человеческого мышления, сохранив форму, изменили содержание. Конец истории стал обозначать «смену эпох», «переходные периоды», «переход в новую историю». Об этом свидетельствует возникновение и введение в научный оборот понятий, характеризующих тип общества (доиндустриальный, индустриальный, постиндустриальный, информационный и т.д.). В этих концепциях движение не разнонаправленно, а пролегает прежде всего через Европу, мысли о «закате» которой оказались слишком преувеличенными.

Наиболее популярными на сегодняшний день считаются концепции мировой истории М. Маклюэна и О.Тоффлера. Они носят ярко выраженный

линейный европоцентристский характер. Все это дает основания говорить о феномене «неоэволюционизма» применительно к историческому процессу.

Более категорично и определенно в плане осмысления конца истории в данной парадигмальной плоскости выступил Ф. Фукуяма¹, который в 1989 г. провозгласил «конец истории» как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации либеральной демократии как окончательной формы правления. В новом постисторическом, деидеологизированном мире не будет ни искусства, ни философии, останется лишь музей человеческой истории.² Конец истории рассыпался в мозаику концов различных форм общественного сознания (конец идеологии, конец морали, конец культуры и т.д.).³ У неомарксистов в явно апокалипсическом свете много говорится об антикапиталистической революции, которая определяется как «конец истории», как отрицание «неудавшейся цивилизации» и всего предшествующего развития человечества как «сплошного недоразумения». По мнению Г. Маркузе, мир оказался в отчаянно-тупиковой ситуации, чтобы выйти из него и подняться к истории, достойной человека, надо вступить на путь «Великого отказа».

Широкое многообразие и распространение взглядов о конце истории, пределах существования и развития различных социальных систем необходимо ставит вопрос о причинах, объективно-духовных основаниях этого феномена, о его рационально-теоретических и ценностных оправданиях, с одной стороны, и степени научно-методологической и объективно-фактической обоснованности, соответствии действительности, ее реальным развитием – с другой. Социальные науки стремятся вскрыть закон исторической эволюции с целью предвидения будущего. Однако, как заметил К. Поппер, такие претенциозные

¹ Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии, 1989. - № 4.

² Рачков П.А. «Конец истории» как социософская проблема. // ВМГУ, сер.7, Философия. - 1993, № 2. - С.13.

³ Особенно много пророчеств связано с концом идеологии. Этот тезис провозглашали Эд. Шилз, Р. Арон, С.М. Липсет, Д. Белл, А. Гелен, Г. Маркузе, Ю. Хабермас и т.д. Многие их них связывали данный «конец» с развитием либерально-индустриального общества, НТП, когда собственность якобы перестает быть критерием социальной стратификации, классовое деление общества уступает место профессиональному и человечество само освобождается «от мистификации» классовых интересов и политических иллюзий.

пророчества не имеют ничего общего с научными предсказаниями, ибо они не учитывают, что:

- 1) история науки полна неожиданных сюрпризов, которые серьезно ограничивают саму возможность прогнозировать;
- 2) ветхий предрассудок о существовании стабильного закона развития основан на скандальной методологической ошибке, смешивающей понятие закона и тенденции;
- 3) у истории нет иного смысла, чем тот который мы приписываем сами;
- 4) история не оправдывает, но судит.

Ошибка интерпретаторов конца истории состоит в том, что они думают, что им известны теории, описывающие небольшие фрагменты реальности, и что они в совокупности могут в сумме дать представление о целом. Подобное холистическое видение истории вырождается закономерно в утопизм (в теории) и тоталитаризм (в практической политике).¹

Концепция конца истории часто выступает как отражение глубокого общественного кризиса, острых социальных противоречий, требующих кардинальных преобразований, решительных действий, которые бы увели от конца истории (или предыстории) к пост (сверх) истории или действительной истории человечества (Августин, Маркс, Ясперс). Другое направление интерпретаций конца истории состоит в попытке представить (оправдать) через некие схемы (как это делали Гегель, Фукуяма) существующее общество, ступень, достигнутую в развитии той или другой общности, как наиболее совершенную, рациональную, которая обеспечивает главные потребности людей и которую поэтому нет никакой необходимости в дальнейшем существенно перестраивать. С философско-познавательной точки зрения «конец истории» для многих был необходим как предпосылка, обязательное условие создания философских систем, для получения исчерпывающих ответов, абсолютно-предельных знаний о сути и смысле истории, о конечных

¹ См.: К. Поппер. Нищета историцизма. –М., 1996.

основаниях бытия и духа. Наука вряд ли может раскрыть тайны человеческого бытия, его целостность и универсальность, коль она не способна понять пределы и смысл собственного развития.

Человечество еще не имеет адекватных средств познания социальной действительности, позволивших бы ему обосновать научно идею предельности, конца своего развития.

Однако умозрительность и утопичность проектов конца истории в различных воплощениях все-таки несут в себе позитивный практико-ориентированный момент, позволяя критически оценить настоящее с позиций возможного будущего, активизировать поиск путей решения накопившихся проблем и идеалов желаемого жизненного устройства.¹ Общество должно жить в ситуации постоянного предъявления требований к самому себе.² Иначе оно может проглядеть точку концентрации Опасности. В этом плане концепции конца истории, несмотря на все их противоречивое содержание и различные акценты, позволяют мобилизовать социальный ресурс и направить на решение стратегических задач общественного развития: «Проблема конца истории, имеющая многоплановое толкование, связанная с различными подходами и решениями, не может рассматриваться просто как странный, абсурдный зигзаг мысли, случайный, софистический парадокс исторического знания. Эта проблема, ее постановка и активная разработка имеют глубокие социальные, жизненные корни. Они выражают стремление к углубленному пониманию истории, к решению важных мировоззренческих, социально-философских задач».³ Идея конца истории, масштабная по содержанию, позволяет разворачивать на своей базе разнообразную социально-философскую проблематику. Неразрешенность данной проблемы несет в себе большей мере эвристический, нежели трагический потенциал беспомощности человеческого духа перед этой загадкой бытия.

¹ П.А. Рачков. Конеч истории» как социософская проблема // ВМГУ, сер.7 Философия, – 1993. - № 2.- С.13.

² См.: В. Франкл. Человек в поисках смысла. - М., 1990.

³ П.А. Рачков. Конеч истории» как социософская проблема // ВМГУ, сер.7 Философия, – 1993. - № 2.- С.15.

Глава 2. «Конец истории» как значимый элемент современного мировоззрения.

§ 2.1. Концепции «конца истории» как форма отражения кризиса современного общества

Проблема — по определению — есть задача, которую невозможно решить имеющимися средствами: гносеологическими, идеологическими, материально-техническими и т.д. Анализ различных интерпретаций «конца истории» в социально-философской мысли и выявленное многообразие подходов и версий ярко демонстрирует проблематичный характер данной идеи.

Претензии на предсказание будущего (Коллингвуд их называл главным свойством неисторичности мысли) вели к идее о том, что раз существует неумолимый закон, история имеет определенный, как бы заложенный в ней смысл. Под смыслом часто понимается конечный пункт истории, то есть то, к чему она приведет так или иначе и что будет в конце концов с человечеством. Иными словами, смысл истории - это изначально (имманентно) и неумолимо заложенный в нее результат развития.

Многочисленная разрозненность эпизодов *конца*, с одной стороны, и схематизм, с другой, породили подобие заколдованного круга в понимании итогов существования современного человечества.

Сегодня, на рубеже двух столетий, мы вправе говорить об особом этапе в развитии цивилизации и культуры. В истории человечества было немного таких периодов, которые связаны с переломными состояниями цивилизации, радикальной перестройкой самих оснований человеческой жизнедеятельности. В такие эпохи всегда идут напряженные поиски новых мировоззренческих ориентиров, новых ценностей. Смысл философского исследования всегда состоял в том, чтобы не только прояснить те мировоззренческие структуры, которые определяют образ мира и образ жизни людей в ту или иную

историческую эпоху, но и предложить возможные варианты новых жизненных смыслов и новых ценностей.

Все многообразие феноменов жизни, несмотря на их динамичность и относительную самостоятельность, организовано в структуре человеческого мировоззрения в целостную систему. Их системообразующим фактором выступают предельные основания каждой исторически определенной эпохи, представленные мировоззренческими универсалиями, которые в своем взаимодействии и сцеплении задают целостный обобщенный образ человеческого мира.

Мировоззренческие универсалии – это категории, которые аккумулируют исторически накопленный социальный опыт и в системе которых человек определенного исторического периода оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попадающие в сферу его опыта. К таким категориальным структурам, обеспечивающим рубрикацию и систематизацию человеческого опыта, относятся и категории “смысла истории, конца истории, исторического процесса”. Социально-философские трактовки истории создают основу для изучения общества и исторического процесса. Основные вопросы, на которые до сих пор нет однозначного ответа, состоят в следующем:

- Каковы исторические законы и как они работают в реальности?
- Каковы причины (движущие силы) развития и застоя, т.е. различные факторы влияния на историю?
- Что такое общественно-исторический прогресс?
- Имеется ли возможность предсказания или прогнозирования будущего, т.е. смысл истории?
- Есть ли свобода и необходимость в истории?

Классическая теория исторического процесса исследует его логику, различные переходы, причины переходов от этапа к этапу, наиболее перспективные моменты, позволившие совершить рывок, а также общее, что

можно выделить в каждом периоде. Ответы на данные вопросы с необходимостью детерминированы состоянием эпох в целом и уровнем развития науки и социальной теории в частности.

В реальной жизни мировоззренческие универсалии выступают не только как формы рационального мышления, но и как некие схемы, определяющие человеческое восприятие мира, его понимание и переживание. Они фиксируют наиболее общие характеристики как субъект-объектных, так и субъект-субъектных отношений человеческой деятельности, служат своеобразной матрицей их воспроизводства на конкретных этапах их исторического развития.

Транслируя накопленный социальный опыт, передавая его от поколения к поколению, фундаментальные универсалии обеспечивают воспроизводство определенного образца социальной жизни и определенных типов личности. Они выступают в качестве своего рода глубинных программ, предопределяющих сцепление, воспроизводство и вариации всего многообразия исторического процесса в его целостности, конкретных форм и видов поведения и деятельности, характерных для определенного типа социальной организации. В мировоззренческой универсалии «конца истории» можно выделить своеобразный инвариант, некоторое абстрактно всеобщее содержание, свойственное различным типам культур и образующее глубинные структуры человеческого сознания. Но этот слой содержания не существует в чистом виде, сам по себе. Он всегда соединен со специфическими смыслами, присущими культуре исторически определенного типа общества, которые выражают особенности способов общения и деятельности людей, хранения и передачи социального опыта, принятую в данной культуре шкалу ценностей. Например, трактуя «конец истории» как форму небытия, мы в античности обнаруживаем в содержании этого понятия полное отсутствие существования чего-либо, а в Древнем Китае, наоборот, небытие трактуется как источник и полнота бытия.

Для человека, сформированного соответствующей культурой, смыслы ее мировоззренческих универсалий чаще всего выступают как нечто само собой разумеющееся, как презумпции, в соответствии с которыми он строит свою деятельность и которые он обычно не осознает в качестве оснований своего миропонимания и мироощущения. Поэтому идущая от античности традиция в трактовке небытия, подкрепленная религиозным индивидуализмом средневекового христианства, породила в европейском сознании особого рода страх (почти патологический) перед индивидуальной смертью и всеобщим «концом истории». Многие выработанные философией идеи транслируются в культуре как своеобразные «дрейфующие» гены, которые в определенных условиях социального развития получают свою мировоззренческую интерпретацию. «Геном» «конца истории» в современной ситуации, с одной стороны, как некий устойчивый конструкт мировоззрения, позволяющий представить историю как целостность, а с другой, как продукт социальной инженерии, продуцирующей массовое сознание, максимально актуализирован.¹

В современный период истории, глубоко противоречивый и во многом конфликтный, небывалое распространение и большую притягательность приобрели эсхатологические темы, предсказания вселенской катастрофы, экологической или атомной гибели человечества, другие мотивы конца человеческой истории. Несмотря на огромные массивы научного знания, созданные в последние десятилетия, многие люди все больше вовлекаются в поток мистических монстриальных видений, начинают сопрягать конец второго тысячелетия с невероятными и навязчивыми апокалипсическими предчувствиями как относительно мира в целом, так и для нашей российской истории. Появились прорицатели, которые явления распада и упадка, разрушения политических, этических и эстетических критериев, так или иначе проявляющиеся в нашей стране, стали прямо связывать с концом русской

¹ В.С. Степин. Философия и образы будущего// Вопросы философии. – 1994. - №6. - С.10-15.

истории, с завершением российской исторической драмы. В сфере конкретно-теоретического и философско-социологического знания выдвигаются и обосновываются идеи предела исторического прогресса, того, что история в основном, главном, себя исчерпала и дальше, в будущем существенно нового в ней не будет.

Все эти мотивы находят сегодня разностороннее и глубокое отражение в духовной культуре, в различных ее компонентах. Актуально и своевременно выглядит в этой связи суждение Томаса Манна, выраженное в его “Докторе Фаустусе”: “Поистине существует апокалипсическая культура, до известной степени освещающая исступленные и несомненные факты и события, хотя это и наводит на мысль о странном психологическом феномене, заключающемся в повторяемости наитий прошлого, в несамостоятельности, заимствованности, шаблонности исступлений”¹.

Как должен вести себя исследователь в условиях, когда утопическое и катастрофическое сознание по-прежнему переживает пик ренессанса, а в целом явственно обнаруживается разочарование во всякой социально-проективной мысли? Когда желание жить по-человечески парадоксально совмещается с критикой всех разновидностей гуманизма? Когда вера в спасительную силу науки уживается с разочарованием в прогрессе и позитивном смысле истории как мировоззренческой установке?²

В кризисные периоды общественно-исторического развития, разумеется возможно решительное отречение от идеала, от самой идеи разумного обустройства жизни, от рационализма. Для многих вполне реальным оказывается представление, будто стихия регулирует все формы общественного бытия и тем самым «избавляет» общество от тотальной ответственности за происходящее. В данном контексте вполне естественно закрепляется убеждение, что в качестве социальных регуляторов равноправно могут

¹ Т. Манн. Доктор Фаустус. – Самара, 1986. - С.64.

² Идеал, утопия и критическая рефлексия. Отв. ред. В.А. Лекторский. - М., - 1996. - С. 302.

выступать научная идея, мистическое прозрение, миф или массовая греза. В новых современных мировоззренческих моделях история выступает своеобразной проекцией социального утопизма, несчастной истерзанной жертвой “самоорганизующихся прогнозов”. Осознание специфики утопии и ее отличия от идеала и научного прогноза способно обогатить и социальное мышление, и привести к целостному представлению о мире, месте в нем человека и отношениях человека с миром.

Да, на протяжении веков «конец истории» служил ширмой для воплощения в жизнь антигуманных проектов, эксплуатации человеческого материала. Однако позитивный смысл данной идеи не исчерпал свой глубинный потенциал. «Конец истории» осмысливается как философская проблема, как совокупность альтернативных взглядов на развитие мира.

Природа знания, рациональности, мировоззренческого утопизма не остается неизменной. В ядре культуры складываются новые образы этих понятий. Здесь актуальными оказываются принципы рациональной критики, очищения модели от различного рода наслоений. «Конец истории» как идеал во многом выражает совершенную, высшую цель стремлений и желаний человека, прообраз действительности внеисторического человечества, разорвавшего пути вынужденной природной необходимости. Но реальность не в состоянии его достичь в полной мере. Он лишь выступает в качестве регулятивного принципа, обеспечивающего возможность совершенствования человеческих поступков, и одновременно как критерий их оценки. Идеал в силу своей недостижимости в мире вещей не может выступать реальной целью, понимаемой как конечный результат деятельности. Между тем, как показывает практика, человечество то и дело реализует и провозглашает утопии разного рода, исторические планы и схемы.

Современное мировоззрение отражает огромный и разносторонний опыт переживания утопического, мистифицированного, эсхатологического сознания. Обществу недостаточно сегодня тех идеалов и ценностных ориентаций,

которые вырастают из коллективного бессознательного, стихийного реалистического сознания. Идеинная регуляция жизни общества, выработка норм, идеалов и ценностей, которые программируют жизненные мироориентации людей, — наиболее сложная задача, стоящая перед интеллектуальным сообществом.¹ Переосмысление идеинной регуляции основ человеческой жизнедеятельности, роли знания, веры, утопий, сложного сочетания констатирующе-познавательной и конструктивно-проективной функции сознания в мироориентации человека, определение значимости рационального постижения смысла истории как необходимой ценности современной культуры, выработка научно-ориентированного мировоззрения — это сфера наиболее перспективных исследований.

В нашей современной ситуации, характеризующейся драматизмом жизненных смыслов, необходима подлинная культура рациональности, где существует понимание, что утопия есть такой идеал, родовая специфика которого определяется не возможностью его практической реализации, не степенью трансцендированности, не функциями, не хронотопическими особенностями, а способом продуцирования идеала — произвольно сконструированного образа будущего социума.

Запад пережил эйфорию по поводу социальной инженерии, оптимальной наладки социального бытия. Но вместе с тем стало ясно, что никакое самое утонченное знание не постигает сложных сторон целостности исторического процесса. Многие аспекты человеческой жизни не поддаются регулированию. Цель проблематизированного исследования — предоставить в распоряжение человека возможно более богатый арсенал отрефлексированных критериев выбора мировоззренческих одежд, адекватных реальности.

Современное мировоззрение характеризуется небывалой кризисностью. Кризис — это основная характеристика социума конца XX века. Техногенный характер современной цивилизации, всплески модернизаций, ведущие к

¹ Швырев В.С. Знание и мироотношение.- М., 1997. - С.34.

крушению традиционных систем социальных ценностей и связей; идущие «вразнос» социальные институты, не способные выстроить стабильную систему социальных зависимостей в новых условиях, а в целом вакуумный характер социального пространства, парализующий движение в большинстве направлений, привели к практически неуправляемому росту «тревожности», неустойчивости и внутренней конфликтности мировоззренческих схем. Тенденция к старению населения, феминизация многих сфер производства, замедление роста производительности наблюдаются повсеместно. Нестабильность социальной структуры общества, усложнение социальных процессов, динамики социальных групп, размывание ранее жестко очерченных границ социальных взаимодействий, усиление роли этнических и религиозных факторов в различных аспектах жизнедеятельности общества, отсутствие ресурсов для сглаживания процессов неравномерного развития – таковы объективные, в том числе исторические и субъективные, факторы, которые обострили проблему понимания будущего. Современное человечество, по характеристике О. Тоффлера пребывает в состоянии футурошока.

Если обратиться к современным исследованиям кризиса как “переломного момента, болезни развития, с обострившимися противоречиями между возросшими возможностями и потребностями и ранее сложившимися формами деятельности и т.д.”¹, то существующие проблемы в сфере мировоззренческих ориентаций можно квалифицировать как несоответствие традиционных обыденных представлений об историческом процессе новым общественным реалиям. Кризис современного мировоззрения - следствие так называемых перегрузок, когда человечество столкнулось с необходимостью отвечать на большее количество вопросов, чем оно способно решить (перегрузка новыми функциями, задачами, расходами, возникшими в ходе накопления стратегических и тактических ошибок, изменения условий и т. д.). Неадекватность постановки проблемы «конца истории», выбора ценностных

¹ Политологический словарь. – М.: Политиздат, 1987. - С. 134.

приоритетов в современности возникла благодаря противоречивости современной научной картины мира, увеличению объемов неотрефлексированной информации¹ и неоднозначности взглядов на сам исторический процесс, историю, ее смысл, перспективы развития человечества.

Кризис исторических ориентаций определяется еще и тем, что человечество не может получить из своих собственных источников и окружения достаточно ресурсов, включая политические, идеологические, государственные, материальные, которые можно было бы мобилизовать для решения глобальной проблемы выживания.²

Пока страны бывшей социалистической системы и третьего мира ищут пути приобщения к техногенной цивилизации, в странах, где она достигла наивысшего расцвета, умножаются признаки ее разложения. Два последних столетия человеческой истории определяли прогресс техногенной цивилизации, которая активно завоевывала себе все новые социальные пространства. Важнейшим признаком ее является ускоренный научно-технический прогресс. Было бы, однако, неверно видеть в угрозе термоядерной и экологической катастроф единственную причину цивилизационного и мировоззренческого кризиса. Эта угроза лишь ярко высветила более глубокий процесс размывания самих основ техногенной цивилизации, — процесс, затрагивающий ее субъективно-человеческое измерение, смысл жизни человека и общества. Кризис цивилизации означает обесмысливание тех мотивов, целей, которые сформировали ее целостность, явились движущей силой поступательного развития. Происходит разрушение сложившейся системы детерминации мотивов и поведения человека. Как ни парадоксально это звучит, кризис смысла порождается возросшей степенью человеческой свободы, выбора и ответственности.³

¹ Если, еще век назад замкнутый географически характер проживания народов сталкивал их с локальными катастрофами, то сегодня объем подобной информации превышен на несколько порядков и породил феномен "катастрофического сознания".

² Политология. Энциклопедический словарь. - М., 1993. - С.148-149.

³ Человеческий выбор становится все более решающей детерминантой и научно-технического, и экономического, и общественного сознания. еще один фактор, резко повышающий степень человеческой

В современном развитом обществе происходит радикальный переворот в системе социальных связей людей. Социальные группы различного масштаба и уровня продолжают существовать, но значительно ослабевают связи между каждой из этих групп и входящими в них индивидами. Резко возросшие темпы социальных изменений лишают групповые связи человека былой устойчивости, определенности, однозначности, размывают реально переживаемую им социально-групповую идентичность.¹ На место прежней изоляции групповых культур приходят возрастающее сближение, усреднение и интернационализация типов материального и культурного потребления, образа жизни, источников и содержания социальной информации. Эти тенденции, отраженные в концепциях “массового общества” и “массового человека”, ставят индивида в ситуацию своего рода культурного и психического одиночества: ведь «масса», «массовая культура» амбивалентны, неустойчивы по сравнению с традиционными группами и их культурами, гораздо в меньшей степени способны внушить человеку ясную систему ориентаций, мотивов, ценностей.

Политика, влияющая на массовое сознание, вынуждена считаться с теми импульсами, которые толкают массы к тому или иному поведению. При этом политические проекты никогда не ограничивались чисто рациональным, просвещенческим подходом. История, сама жизнь показали, что очень часто народные массы оказываются под воздействием не столько разума, сколько эмоций, страхов, мифов, т.е. определенного психического состояния. Нередко мы наблюдаем, что масса поддается не убеждению, а внушению, воздействиям на нее эмоций, верований. Поведение людей определяется очень часто не рациональными, а иррациональными инстинктами, поэтому политика всегда стремилась манипулировать массами, вести их в нужном для себя направлении.

свободы, - это рост интеллектуальной и поведенческой автономии индивидуального человека, открывающий новый этап всемирно-исторического процесса индивидуализации.

¹ Burnham D. The rise of the computer state. - L., 1983.

Giarini O., Stahel W.K. The limits to certainty. - Dordrecht (Netherlands), 1989.

Bell D. The social framework of information society. In.: The computer age: A twenty year view. Ed. By M.L. Detouzos, A.J.Moses. - Cambridge (MASS), L., 1981, P.166-190.

М. Хевеши характеризует наш век как «век толпы»: «Вытесненная из экономики наукой и техникой, иррациональность сосредоточивается во власти... разум каждого отступает перед страстями всех».¹ В политике нет прогресса, как и в религии, и морали. Эволюция истории мало затрагивает сферу политики. Политика как рациональный инструмент использует для достижения целей иррациональные силы, опираясь на мифологические, социально-психологические, ментальные характеристики общественного сознания. Массы – потенциальная энергия всех социальных движений и потому они есть механизм продвижения тех или иных идей. Сумеречное состояние сознания, которое утрачивает активность, позволяет предаваться мистическому экстазу, видениям, паническому страху. Психология масс отличается от психологии индивида: «Мышление толпы – это... мышление виденного и знакомого. Вот почему, когда мы попадаем, как рыбы, в сеть толпы и начинаем грезить наяву, идеи проникают в наше сознание в виде... схем»². Идеи, прежде чем стать доступными массам, предельно упрощаются, превращаются в лозунги, призывы, а мысль о возможности быстрого решения социальных проблем приносит облегчение. В этом отношении философская (теоретическая) рефлексия призвана воплотить свою прежде всего критическую функцию, дав тем или иным мировоззренческим установкам адекватную оценку.

Попытки современных философских концепций определить возникающие общественно-исторические ориентиры как постиндустриальное, или информационное общество отражают лишь некоторые конкретные стороны происходящих перемен, но не раскрывают их сути, так как оперируют причинно-следственными связями, присущими уходящей в прошлое эпохе, и именно поэтому не способны служить ключом к пониманию будущего цивилизации — техногенной ли, антропогенной ли, космической, внеисторической.... Будущее неопределенно, а потому «опасно».

¹ М. А. Хевеши Политика и психология масс//Вопросы философии. - 1999. - №12. - С. 32.

² М. А. Хевеши . Там же. - С. 42.

Анализ индивидуального и коллективного поведения людей в условиях современных, наиболее продвинутых в цивилизационном отношении обществ, позволили исследователям будущего обозначить некоторые тенденции-сценарии возможных перспектив. Впрочем, не таких жестких и догматичных как христианский или коммунистический. Один из этих сценариев в общем соответствует тому “концу истории”, который обрисован у Ф. Фукуямы (либерально-гедонистический). Речь идет об обществе, достигшем высокого и гарантированного уровня материального благосостояния, создавшем механизмы, с помощью которых оно может рационально регулировать и разрешать возникающие перед ним проблемы, освобождая тем самым большинство своих членов от каких-либо особых забот и интересов, связанных с поддержанием социального и политического порядка. В действительности же, «благополучие» и «спокойствие» Запада, вступившего в Новую эру, находятся под угрозой, пока единство человечества подрывается вопиющим неравенством стран и народов.

Этот сценарий пронизывает религиозный, национальный, корпоративный и личный эгоцентризм, несовместимый с подлинным интересом к проблемам других народов. Угрозу данному сценарию создает не только глобальная ситуация, но и его собственная внутренняя ущербность. Ф. Фукуяма близок к истине, когда выражает надежду, что «перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один новый старт»¹. Скука рождается из бессмысленности жизни, которая в конечном счете может лишь усугубить «беспроблемное» существование.² Сопоставление массового поиска смысла индивидуальной жизни³ и смысла жизни человечества в целом выявляет массу противоречивых коллизий. Человечество балансирует где-то между выживанием и комфортом. Появление проблемы многообразия мировоззренческих схем, возникших в процессе научного и культурного

¹ Фукуяма Ф. Конец истории// Вопросы философии. – 1990.– №3.

² Дилигенский. Г. Г.. Конец истории” или смена цивилизации. // Вопросы философии, 1991, - № 3. - С. 29-42.

³ См.: Франкл В. В поисках смысла . - М. 1987.

развития, и обнаружение скрытых ранее мотивов коллективного бессознательного – лишь один аспект духовного брожения, характерного для нашего времени, которое составляет не что иное, как сублимированную интенсификацию и утонченную рационализацию того социального и духовного кризиса, который, по существу, охватил все общество.

Когда полифония точек зрения и плюрализм вытеснили единую доктринальную систему, гарантированную *откровением*, способную объяснить все существующие явления аграрно-капиталистического статичного мира, когда прежнюю мировую религию сменило множество мелких сект, души простых людей были охвачены смятением, близким к тому, которое на философском уровне испытывали интеллектуалы, ставя проблему сосуществования множества теорий действительности и знания.¹

Общая тенденция массового общества к утрате определенного направления наиболее ярко наблюдалась в послевоенной Германии, где в первую очередь инфляцией были уничтожены и прежние традиции и ценности, и прежняя социальная структура. Выброшенные таким образом из своей социальной системы группы были подобны неорганизованной массе, которая лишь случайно может проявить склонность к интеграции. В этой ситуации возникла невиданная раньше интенсивная раздражительность и восприимчивость по отношению к новым формам переживания и опыта, но был утрачен всякий шанс длительно сохранять определенный характер. Подобный эмоциональный фон сопровождает все двадцатое столетие - столетие «социальной мобильности», т.е. неустойчивой и постоянно меняющейся социальной структуры общества, по сути, ставшей органически маргинальной. Духовный кризис порожден волнами модернизаций, где мировоззрение «модернизируется» параллельно с наукой, культурой и другими социальными институтами, где нет преемственности в понимании прошлого, настоящего и будущего, остается немного альтернатив. Оцепенеть перед неотвратимостью

¹ К. Манхейм. Диагноз нашего времени. М., 1994. – С.35.

зла, несет ли его ядерный снаряд или “кислотный дождь”, перемещающий на большие расстояния частицы смертоносных веществ? Или, не жалея усилий, направить энергию, разум, волю на безотлагательное решение острых проблем? Человечество пока «застряло» где-то между этими двумя вопросами.

Тревога за завтрашний день, за будущую судьбу Земли, усугубленная экономической нестабильностью, нарастающим кризисом политических институтов, духовной сферы, нередко трансформируется в социальный пессимизм. За последние годы вышли десятки книг и статей, в которых предсказывается скорая гибель человечества. К прорицаниям близкого “конца цивилизации”, апокалиптическим угрозам то и дело обращаются массовые издания, радио и телевидение. Мир действительно заглянул “в мрачную пропасть безнадежности”. Несомненно, апокалиптика, или катастрофизм, не представляет собой единственное направление, характеризующее современный образ мышления. В целом мировоззренческую сферу сегодня отличает необычайная пестрота сюжетов, динамичная смена идей и концепций, призванных обосновать возможности и пути «бескризисного» развития.

Ныне любое явление общественной и политической жизни, каждое новое слово в науке и технике, то или иное нововведение в экономической сфере рассматривается сквозь увеличительное стекло – оценки ситуации и прогнозы на будущее носят гипертрофированный характер. Вместе с тем, идет ли речь о “конце человечества” или “ренессансе цивилизации”, суждения оказываются неоднозначными, противоречивыми, видение будущего, принимая форму гипотез, то и дело меняет эмоциональную направленность.

Появление очередных техноиллюзий и репродуцирование на их основе утопических идей «о благоденствии» завтрашнего информационного общества (или иных возможных «социальных тупиков») послужили толчком для новых волн апокалиптического бума. С «1984 года», с легкой руки английского писателя Д. Оруэлла (1984 год долгое время фигурировал как «роковая» дата в судьбе мира), лавина мрачных пророчеств вновь обрушилась на страницы

научных изданий и массовой печати. 1984 году были посвящены конференции и фестивали (Англия, США). Своего рода юбилей предсказаний Д. Оруэлла о том, что «брак» между технологией и бюрократией неизбежно породит настоящий тоталитарный «кошмар», послужил поводом для нового «витка» размышлений о будущем в средствах информации. Люди размышляли над новыми возможными инструментами подавления и тотального контроля. Вместе с нетерпеливым ожиданием того последнего шага, за которым якобы откроются горизонты новой цивилизации, в современном обществе не исчезает и “великий страх”, который находит свое проявление как в массовом сознании, так и в разного рода теоретических концепциях.¹

Вторая половина нашего столетия ознаменовалась огромными изменениями – научными, экономическими, социальными и, как следствие, политическими, психологическими и моральными. Возник целый ряд концепций, пытающихся объяснить природу происходящих перемен и дать прогноз на ближайшие десятилетия. Особое место занимают две из них, кажущиеся иногда полярными. С одной стороны, многие социологи, пионером среди которых по праву можно считать Д. Белла, выдвинули теорию постиндустриального общества – нового социального устройства, в котором доминирующую роль приобретает производство услуг и информации, а социум оказывается управляемым не стихией рынка, а решениями, принимаемыми научной элитой. С другой стороны, исследователи, обращавшие особое внимание на культурологические составляющие социальной жизни, предложили концепцию постмодернизма, основывавшуюся на оценке новых социальных процессов, новой культуры и нового самосознания человека. На первый взгляд весьма различные, обе эти концепции базируются на одном и том же: их создатели воспринимают индустриальную эпоху как саму историю человечества.² С учетом этого несложно понять, сколь глобальные перемены

¹ А. Т.Семченко. Современный апокалипсис: критика идеологии катастрофизма. - М. Политиздат, 1989. - С. 5-6.

² В.Л. Иноземцев. Расколота цивилизация: системные кризисы индустриальной эпохи // ВФ., 1999.- №5. - С.3-18.

должны были произойти в последней четверти XX века, если основной характеристикой данного периода было названо наступление эпохи, отрицающей это прежнее состояние, в том числе и прежние представления о целостном историческом процессе, его периодизации, его последнем рубеже. Индустриальная эпоха становится достоянием истории. Очевидно, что такая масштабная трансформация не может пройти безболезненно.

Каждая историческая эпоха смотрит на мир своими глазами. Она стремится при этом найти и порой открыть свое новое понимание и осознание этого мира, пользуясь специфической системой мыслительных координат. Поэтому стиль или способ мышления эпохи, как образно определил А. Ивин, можно назвать «интеллектуальным консенсусом эпохи». Он представляет собой «совокупность глобальных, по преимуществу имплицитных предпосылок теоретического мышления конкретной эпохи»¹. А. Ивин относит к ним систему образов, принципов, форм и категорий, которые лежат в основе осмысления и объяснения мира. Мышление всегда символично. Оно связано не только с раздвоением мира на воображаемый и реальный, но и с программированием его.² Современность по особенному поставила проблему соотношения рационального и иррационального в миробъяснении.

Современная наука вносит определенные представления уточняющего характера в понимание рационального устройства мира, усложняющие и углубляющие наше познание действительности. Развитие современной физики показывает, что рациональность мира не сводится только к динамическим законам, однозначным каузальным связям, и гармония действительности отнюдь не выражается только в ее жесткой и однозначной детерминированности, но проявляется в неопределенности, случайных, вероятностных событиях и связях, которые также носят фундаментальный

¹ Ивин А.А. Средневековый стиль мышления и «нормальная наука»: внешние ценности научной теории // Иссл-е по логике научного познания. – М., 1990. - С.20

² Ивин А.А. Там же. - С.20.

характер. Новая синергетико-эволюционная картина мира совершенно иным образом структурирует мировоззрение современности.

Хотя синергетический подход к социальным явлениям завоевал в последней четверти XX века широкую популярность, тем не менее пока он во многих случаях не выходит за рамки философской публицистики. Это объясняется, по-видимому, тем, что, прежде чем заниматься применением общей теории самоорганизации к обществу (1973 г., Хакен, синергетика), надо правильно уяснить себе систему основных понятий этой теории и их “ювелирную” взаимосвязь. Прежде всего надо ясно дать себе отчет в том, что центральной проблемой синергетики является взаимоотношение *порядка* и *хаоса*.

Диссипативная (открытая, нелинейная) система поддерживается постоянным обменом со средой веществом или энергией. При прекращении такого обмена диссипативная система разрушается и исчезает. Самая важная особенность диссипативной системы состоит в том, что она сочетает порядок с хаосом. Система не только возникает, но и существует за счет поглощения порядка из среды (так сказать, «питается» порядком и, следовательно, усиливает хаос). Современные представления о мироустройстве в связи с развитием синергетических воззрений кардинально изменились: хаос и порядок оказались связанными совершенно неожиданным образом. Синтез порядка и хаоса, осуществляемый диссипативной системой, состоит в том, что теперь упорядоченная структура не может существовать без неупорядоченной, порядок – без хаоса. В нелинейных системах, к которым относятся и общество, и человек, и исторический процесс, нарушается прямая зависимость изменений: малые воздействия теперь могут приводить к очень большим последствиям, а большие – к совсем незначительным. Эта непропорциональность зависимости состояния системы от состояния среды делает такие системы, с одной стороны, исключительно устойчивыми по отношению к крупномасштабным неблагоприятным воздействиям, а с другой стороны – необычайно

чувствительными к очень незначительным колебаниям состояния среды определенного сорта. Система может при этом испытывать глобальный качественный сдвиг в определенном направлении, причинно никак не связанный с характером малых воздействий. Историю в данном контексте можно трактовать как рост степени синтеза порядка и хаоса, обусловленный стремлением общества к максимальной устойчивости.

С первого взгляда может показаться, что описание общества и истории на языке диссипативных систем есть лишь переформулировка давно известных истин. Однако применение к обществу и истории “диссипативного” понятия развития приводит к весьма неожиданным и далеко идущим последствиям: “Теорию структурной устойчивости интересно применить к проблемам социальной и культурной эволюции”.¹

Социальный тезаурус современного мировоззрения (вариативность и множество возможных социальных моделей исторического развития) создается социальными бифуркациями, в роли которых выступают периодически наблюдаемые в любых обществах социальные кризисы, связанные с революционными ситуациями. Общество как социальная система в этом случае находится в неустойчивом состоянии, чреватом, как обычно говорят, социальным взрывом (“революцией”). Такой кризис играет роль глобальной бифуркации, которая подготавливается обычно кризисными ситуациями (локальными бифуркациями), затрагивающими отдельные социальные институты и даже отдельных людей. Происходит нечто подобное тому, что Маркс когда-то охарактеризовал словами: “ты хорошо роешь, старый крот”. Такое хаотическое множество локальных кризисов, как правило, бывает связано со сменой поколений. Возникающее несоответствие старых представлений о социальной структуре общества и элементах исторического процесса новым версиям развития мира (рожденных новыми людьми, новыми реалиями, научными достижениями) порождает в общественном сознании

¹ Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах.- М., 1979.- С.71-72.

болезненно переносимое многообразие возможных вариантов (“сценариев”) иного структурирования общества и истории.¹

Следовательно, кризисное состояние общества предполагает объективное возникновение набора новых возможных вариантов «на тему», реализация каждого из которых может восстанавливать утраченное соответствие между глобальной структурой исторического процесса и его элементами. Тогда возникает проблема выбора, причем теперь она затрагивает уже не бессознательные диссипативные системы, а такие деликатные создания, как живые люди со всеми их идеями, мнениями и переживаниями.

Как показывает история, специфика социального (в отличие от естественного) детектора² состоит в том, что его функцию играет в конечном счете борьба (взаимодействие) различных (в том числе альтернативных) общественно-исторических идеалов. Именно их столкновение (подчас весьма жесткое) определяет то, какой именно из вариантов конца истории будет избран и «реализован». Результатом социального отбора бифуркационных возможностей (или, как обычно говорят, исторических альтернатив) зависит не только от качественного, но и количественного соотношения сил носителей разных «смыслов истории». Поэтому результат отбора может быть совершенно неожиданным для носителей всех идеалов, поскольку он в общем случае определяется равнодействующей всех социальных сил, участвующих во взаимодействии, и может не соответствовать ни одному из идеалов. В этом состоит одна из загадок истории («ирония истории»), которую Г. Гегель метко охарактеризовал как «хитрость мирового разума». Именно эта несколько туманная и мистическая формула прекрасно описывает специфику социального детектора, специфику коллизий, формирующих мировоззренческие установки эпох.

То обстоятельство, что социальный отбор всегда осуществляется с помощью борьбы версий и идеальных моделей, ясно показывает его

¹ Бранский В.П. Теоретические основания социальной синергетики.// ВФ., 2000. - № 4. - С. 112-127.

² Бранский В.П. Там же, - С. 78

принципиальное отличие от биологического отбора: если всю ответственность за последний несет борьба за существование, то за первый – отнюдь не она, а борьба за преобразование (или то, что Ницше назвал “борьбой за господство”). Если борьба за существование нацеливает на конформизм (приспособление к среде), то борьба за преобразование – на трансформизм (изменение среды).

Описанная вкратце синергетическая теория социального отбора дает простое и ясное решение двух из наиболее значительных и трудных проблем философии истории – проблемы *исторического детерминизма* и проблемы *социального прогресса*.

Результатом социального отбора вариантов исторического развития становится социальная мутация – реализация одной из возможных социальных структур, которые незримо присутствовали в грозовой атмосфере социального кризиса, но о существовании которых никто из членов данного общества не мог даже подозревать. И тут сразу встает старый и «больной» вопрос: а не могло ли быть иначе?

Поставленный вопрос образует самую сердцевину проблемы исторического детерминизма. Казалось бы, вопрос допускает только два ответа: утвердительный (волюнтаризм) и отрицательный (фатализм). Вопреки ожиданию, синергетическая теория отбора показывает, что существует третий ответ, исключаящий эту дилемму.

Как было показано, выбор соответствующей бифуркационной структуры однозначно определяется социальным детектором и социальным селектором, т.е. соотношением сил взаимодействующих идеалов и принципов, которому подчиняется их взаимодействие. Поэтому если соотношение сил и указанный принцип фиксированы (заданы), то выбор исторического пути не может быть иным. Напротив, если они не фиксированы, то поскольку социальный путь (порождаемый бифуркацией) содержит несколько альтернативных структур, то в этом случае история может пойти вообще говоря «и так, и иначе» (Аристотель). Но тут сразу возникает новый вопрос: а кто определяет

соотношение сил и принцип их борьбы? История возлагает ответственность за это на три фактора: 1) взаимодействие с внешней средой (как природной, так и социальной); 2) современная событию собственная активность (монадный характер) взаимодействующих элементов социальной системы, обусловленная взаимодействием их субэлементов; 3) предшествующая рассматриваемому событию история взаимодействия между элементами системы (немарксовский характер исторического процесса). Указанные факторы придают проблеме исторического детерминизма совершенно разный смысл в зависимости от того, по отношению к прошлому или будущему она ставится. Если бифуркационное событие уже произошло, т.е. выбор исторического пути сделан, то это значит, что все три фактора заданы, а поэтому и соотношение сил вкуче с их принципом также задано. Поэтому по отношению к прошлому вопрос “а могло ли быть иначе?” лишен смысла, ибо история уже совершилась, а на прошлое воздействовать невозможно.

Совсем иначе обстоит дело по отношению к будущему. Здесь все три указанных фактора, от которых зависит соотношение сил и принцип их взаимодействия, еще не сработали, а поэтому и соотношение сил и его принцип однозначно не определены. Если при этом исследователь общества сам является элементом этого общества, то он своей деятельностью может повлиять (прямо или косвенно) на формирование того или иного соотношения сил и на принятие того или иного принципа их взаимодействия. Ввиду социальных бифуркаций однозначное предсказание будущей социальной мутации тут невозможно, а может быть, дан лишь вероятностный прогноз (обзор возможных сценариев развития событий и оценка вероятности таких сценариев). Однако существует возможность превратить прогноз в предсказание и подтвердить это предсказание, говоря физическим языком, экспериментально. Для этого надо так повлиять на соотношение сил борющихся идеалов и на принцип их борьбы, чтобы сложилось соотношение сил и был принят принцип взаимодействия, которые бы обеспечили выбор желательной исследователю бифуркационной

структуры (предпочтительного для него сценария развития событий). Если теория и практика совпадут, то можно будет сказать, что предсказание подтвердилось. При этом никто не посмеет утверждать, что это случайное совпадение. В этом и состоит социальный эксперимент. И вся мировая история представляет собой цепочку таких экспериментов.

Синергетическая теория отбора делает понятным, почему в обществе периодически утрачивается вера в прогресс. Дело в том, что для «прогрессивного» развития общества требуется реализация в процессе социального развития определенного социального идеала. Но это возможно только тогда, когда во взаимодействии идеалов появляется наиболее влиятельный, доминирующий идеал, накладывающий свой отпечаток на все общественное развитие. В случае же некоторой равнодействующей множества идеалов говорить о реализации определенного идеала не приходится, критерий прогресса становится размытым и неопределенным, а мировоззрение вступает в эпоху кризиса, так как там, где нет четкого критерия, говорить о прогрессе, естественно, затруднительно. Но когда относительное равновесие идеалов нарушается и появляется доминирующий идеал, вера в прогресс восстанавливается с той же силой, с какой она была утрачена в «смутное» время, муссирующее негативный смысл «конца истории».

Таким образом, теория социальной самоорганизации приводит к заключению о необходимости существования в потенциально бесконечном процессе развития конечного предельного состояния с уникальными свойствами и подтверждает рациональность существования идеи «конца истории».

Другой стороной новой становящейся картины мира в сознании современного человека является проблема соотношения рационального и иррационального, в ее свете концепции «конца истории» приобретающая особенные смысловые оттенки.

Проблема необходимости синтетического подхода к иррациональности и рациональности и предпосылки для ее решения настоятельно проявляют себя в современном мировосприятии человека. Осознание целостности человека как феноменального явления, а соответственно и истории, предопределило этот процесс. В мироощущении современного (европейского) человека проявился симптом “тоски по смыслу” в результате комплекса опосредующих причин, к числу которых можно отнести схематизацию и автоматизацию деятельности, увеличение дифференциации ролей в социальной структуре и др. Одна из важнейших причин заключается в повышенном социальном драматизме эпохи, с присущими ей острыми противоречиями. Сциентистское мышление не столько фокусировало свое внимание на человеке, сколько занималось технологизацией и подведением всех сфер общества под научную основу. Научно-технический прогресс стал вызывать у людей чувство опасности перед его нежелательными и непредсказуемыми последствиями. В сознании постепенно стала укореняться мысль об оставленности человека наедине со своими проблемами. На общем фоне достижений науки стала очевидной ее нейтральность к проблеме смысла бытия и человеческого существования.¹ Современный (западный) человек «уставший» от классически строго детерминированного мировосприятия, в условиях чрезмерной критики рационального, «обращений к Востоку за мудростью», однако потерял грань и меру применения вненаучного знания в объяснении различных феноменов жизни. Так как в современных цивилизациях старые идеи, служившие основанием для обычая и общественного мнения, почти уничтожены, то власть их над душами стала очень слаба. Они вошли в тот фазис обветшания, когда старая идея уже переходит в состояние предрассудка. Пока их заменят новые идеи, в умах будет царствовать анархия. Тревожным является, однако, тот факт, что представители общественных наук бывают несведущи в плане естественнонаучных достижений, их осмысления. И тогда порождается, к

¹ М.Х. Хаджаров. Рациональность, иррациональность, современность // Credo.- №3.-2000.- С.15 (13-18).

примеру, идеалистический отрыв представлений об энергии, информации от их носителя – материи и пр. А между тем общественные науки в иерархии наук стоят выше естественных и должны опираться на них как на базовые. Прогресс в них невозможен без понимания современной научной картины мира и стоящих перед наукой новых проблем. Иначе – откат к средневековью, мистике и религии.»¹ Этот откат сегодня явно фиксируется уже на обыденном и эмпирическом уровнях, он глобален и всеобщ, порождает определенный «разброд и шатания» в умах людей. Но только благодаря этой анархии и может быть возможна критика. Современный век часто называют веком упадка, но это один из тех редких моментов в истории, когда выражение мысли свободно. Новые догматы, которые в скором времени родятся, не могут в действительности иначе утвердиться, как только под условием не допускать никакой критики и быть так же нетерпимыми, как те, которые им предшествовали. Современный человек еще ищет идеи, которые могли бы служить основанием для видения своего будущего. « Важны в истории народов и глубоко влияют на их судьбу не революции, не войны – следы их опустошений скоро изглаживаются, - но перемены в основных идеях. Они не могут совершиться без того, чтобы одновременно все элементы цивилизации не были осуждены на преобразование. Настоящие революции, несущие опасность для существования известного народа, - это единственно только те, которые касаются его мыслей...»²

Результатом современных поисков идентификации человечества в истории, ярким феноменом культуры конца XX века, позволяющим эксклюзивным образом рассмотреть проблемы истории и ее конца, является постмодернизм³, который возник как интеллектуальное течение, призванное осмыслить не экономические и политические, а, скорее, культурологические

¹ Алексеева Л.Н. Проблема научного мировоззрения в современном образовании // Вестник Российского философского общества. – 1999. – №4., - С. 98-100.

² Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1896. - С.130-132.

³ Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм: Конец социального или вырождение социологии?// Вопросы философии. – 1999.–№7.

проблемы. Хотя элементы той идеологии, о которой пойдет речь ниже, формировались в различных сферах европейской культуры с начала XX в., как заметное общественное явление постмодернизм возник тогда, когда сфера культуры заявила о своих претензиях не только на *особое*, но и на *доминирующее* положение среди других социальных сфер.

Безусловно, корни постмодернизма как интеллектуального течения лежат в культурологической плоскости; однако при этом его идеи предполагают не столько анализ культурологической составляющей человеческой жизни, сколько распространение действующих в ее рамках принципов на остальные стороны общественного целого, в обосновании доминирующего значения личностных черт над социальными.

Отмечая, что «история модернизируется представляет собой историю медленного, но непрерывного нарастания разрыва между личностью, обществом и природой», А. Турен указывает, что наиболее опасно противопоставление социума активному субъекту, рост отчужденности человека, становящейся непомерно высокой платой за достижение материального и экономического прогресса. Говоря сегодня о растущей плюралистичности, многовариантности современного прогресса, уходе от массового социального действия, об изменившихся мотивах и стимулах человека, его новых ценностных ориентациях и нормах поведения как о важнейших характерных чертах общества, исследователи демассификации и дестандартизации не несут в себе ничего качественно нового по сравнению с теорией постиндустриального общества.

Введенный А. Геленом термин «постистория» активно использовался в 70-е и 80-е годы для того, чтобы подчеркнуть значение современного социального перехода. Между тем позже подобные подходы под воздействием меняющейся реальности трансформировались в утверждения о том, что «преодоление истории» представляет собой не более, чем преодоление *историцизма*, причем значение этого термина внятно не объяснялось; затем

внимание стало акцентироваться не столько на *конце истории*, сколько на конце социального начала в истории, после чего пришло понимание, что речь следует вести уже не о пределе социального развития, а лишь о переосмыслении ряда прежних категорий; закончилось же все вполне утвердившимися положениями о том, что постмодернизм не означает конца истории, и Европа сегодня не вышла из истории, как ей прочили в начале века теоретики «заката».

«Конец модерна» означает, прежде всего, конец веры в разум, следовательно, радикально скептическое взятие под сомнение того, что христианской Европе подсовывают в качестве разума и традиции рационализма (хотя стоило бы хорошенько проверить, совпадает ли подсовываемое с тем, что в этой традиции понимается как разум).¹ Речь идет о доходящей до корней самопонимания модерна воле к деструкции разума.

Второй момент заключается в том, что постмодерн означает конец возможности истории вообще, так как он отрицает идею единства и всеобщности (тотальности). Прежде интенция разума к целостности в итоге породила тоталитарность, с точки зрения постмодернизма. В связи с этим постмодернистские течения выступают в пользу высвобождения плюрализма. И делают они это с тем же тотальным притязанием, с каким прежде выступали идеологи в своих проектах единства. Но сегодня плюрализм, отрицание единства означает примерно то же, что и всеядность, которая подразумевает, что ныне стилеобразующим принципом жизненных культур становится анархизм вообще и анархизм «смыслов истории» в частности.

Третьим аспектом постмодерна является отказ от принципа субъективности. Индивид как ответственный за формирование мира субъект истории уходит в отставку, он устарел, он признается связанным с предрассудками рационализма и отбрасывается.

¹ См.: Г. Формозер Г. Ситуация христианства в эпоху «постмодерна» глазами христианского публициста// Вопросы философии.– 1991.– №5.

Что прежде всего переживает кризис в мировоззрении современности? Обанкротилась вера модерна в прогресс. Примером тому является факт, что религиозные устремления начинают ориентироваться сегодня, минуя христианство как более развитую религию, дававшую четкие ориентиры истории, на доисторические и внеисторические религии. В обществах, переживающих последствия поздней и ускоренной модернизации (т.е. в таких, в которых радикальные изменения наблюдаются в течение жизни одного поколения), сегодня все перечисленные процессы протекают наиболее болезненно.

В условиях постиндустриального общества научно-технический прогресс сделал относительными казавшиеся прежде базовыми, абсолютно непоколебимыми вещи: может измениться не только гражданство, конфессиональная или социальная принадлежность, но и пол, и внешний облик. Глобализация сделала актуальными вопросы взаимодействия транснациональных корпораций и местных правительств: место институтов с их относительно упорядоченными взаимоотношениями все чаще занимают самодостаточные и потому автономные сообщества. Интенсификация образа жизни порождает феномен множественных, но поверхностных человеческих контактов. Сложность мира нарастает, и целостность его становится все более проблематичной. В условиях информатизации значителен и неуправляем поток самых разнообразных сведений, обрушивающийся на современного человека, с его быстро сменяющимися темами и сюжетами, разноречивыми, но готовыми к употреблению без специального осмысления образами. Вторую (третью, четвертую) жизнь получают произведения искусства, перевоплощенные в разнообразных стилизациях и пародиях (стилизованный «конец истории»). Увеличивающийся объем и меняющиеся формы подачи информации порождают мозаичность восприятия, сопровождаются разнообразными и многочисленными кризисами, протекают в необычных формах. В них быстрее размываются границы между своим и чужим, допустимым и недопустимым,

добром и злом, возможным и невозможным, возникают многочисленные межкультурные гибриды. Из «плавильного котла» постмодернизирующихся обществ появляются причудливые, неожиданные, невероятные сочетания традиционного и современного, практического и мистического. Подобные следствия рожают ощущение разрыва, отчуждения, нарастание различного рода рисков¹. Они вызывают разочарование в возможностях научно-технического прогресса, ощущение бессилия, неверие в разумность существующего мироустройства. Это умонастроение, связанное с жизненным миром человека, называемое постмодернизмом, в качестве мировоззрения изменяет не сам мир, но его видение, интерпретацию.

Г.С. Кнабе пишет: «В четверть шестого часа пополудни 14 ноября 1831 года кончилась эра. Навсегда закрылись глаза последнего философа, который мог представить наше знание о мире как целом в виде единой стройной и всеобъемлющей системы логически организованных категорий, – Георга-Вильгельма-Фридриха Гегеля. Всемирно-исторический смысл происходящего состоял, однако, в том, что исчерпал себя сам мир, допуская такой свой философский образ, при котором строгость логического построения исключала эмоцию и личное переживание, а объективность целью – судьбу и труд, мысль и чувство отдельного человека. Чтобы ввести в философскую картину мира это переживание и этого человека, каждая эпоха должна была отныне осознавать и выражать себя не в философии системы, а в философии господствующего общественного умонастроения.»²

Оксфордский профессор Г. Иглтон, один из самых пламенных истолкователей и провозвестников постмодернистского мировоззрения, писал об этом так: «Постмодернизм возвещает смерть тех «метатекстов» (свободное от этического измерения естествознание; всемогущество «большой техники»; разрушающая окружающую среду промышленность; чисто формально-

¹ Кубеев М.Н. Сто великих катастроф. – М., 2000. – С. 491.

² См.: Кнабе. Г.С. Проблема постмодернизма и фильм П. Гринуэя “Брюхо архитектора”// Вопросы философии. – 1997. – №5.

правовая демократия), тайная террористическая задача которых состояла в том, чтобы обосновать и узаконить иллюзию существования “всеобщей” человеческой истории. Мы переживаем сейчас процесс пробуждения от кошмара модернизма, с его инструментальностью разума и фетишизацией тотальности, и перехода к плюрализму постмодернизма – этому вееру разнородных стилей жизни и разнообразных игровых ходов, обозначившему отказ от ностальгической потребности в самораспространении и самоузаконении... Наука и философия должны освободиться от балласта своих грандиозных метафизических претензий и взглянуть на себя с большей скромностью как на еще один возможный набор текстов”.¹

Перечисленные идеи реально живут в определенной духовной атмосфере. Речь идет именно об атмосфере. Постмодернизм живет в сегодняшнем обществе не как система взглядов, а как настроение – зыбкое, смутное, подчас не поддающееся отчетливому формулированию, в еще большей мере зыбкое и смутное, чем умонастроения, ему предшествующие. Из противоречия между постоянным нравственным дискомфортом, переживаемым постмодернистским человеком в современном обществе, и вполне комфортными условиями повседневного его существования в том же обществе рождаются господствующие в постмодерне принципиальная эклектика и универсальная ирония.

Противоречие между комфортными и потому приносящими удовлетворение условиями существования и отрицательным отношением к обществу, которое создает эти условия, порождает помимо общественного радикализма и универсальной иронии еще одно примечательное свойство этой духовной атмосферы, в которой живет и разворачивается постмодернистское мироотношение – своеобразное неоманихейство, идеологический императив разоблачительства.² Речь идет не о гуманистическом протесте против основ

¹ Harvey D. The Condition of Postmodernity. - Cambridge MA, Oxford UK, 1990. - P.9.

² Очень образно и ярко охарактеризовал современное постмодернистское мировоззрение Кутырев В.А. в книге "Разум против человека: философия выживания в эпоху постмодерна": "Живем в постиндустриальном обществе, наука стала постнеклассической, вступили в постисторию, вера постхристианская, в культуре

капитализма, а о чисто идеологической установке: разоблачать и протестовать любой ценой и по любому поводу, независимо от того, делает ли такая критика общество лучше или хуже. Постмодернистский соблазн современного человека — подвергнуть сомнению все ради самого сомнения. Сомнение в истории, ее целостности, в ее конце — тоже своеобразная дань моде. В целом же перед нами две точки зрения: либо постмодерн знаменует собой (как общественно-философское умонастроение) фундаментальный слом, конец трехтысячелетней эпохи европейской истории, когда противоречивое, конфликтное, но непреложное единство индивида и рода делало возможными и ценными многообразные формы диалектической целостности, знаменует полное исчерпание самого принципа, лежащего в их основе, либо перед нами очередной протест против растущего отчуждения человека: но и в том и в другом случае он характеризует кризисное состояние эпохи.¹ Американские социологические типологии личности 50-60-х годов («человек организации» У. Уайта, «одномерный человек» Г. Маркузе) подчеркивали утрату личностной автономии, рост конформизма, ориентацию не на внутренние, а на внешние ценности, идентификацию с группой и устойчивыми социальными структурами. Г. Маркузе пишет: «Технический порядок принес с собой политическую и духовную унификацию общества. Права и свободы утратили свое значение ...Товары поглощают людей и манипулируют ими»². Американский философ Э. Фромм рассматривает проблему любви в условиях буржуазного общества. По мнению Фромма, люди, способные любить, редко встречаются в условиях существующего социального строя. Не столько из-за того, что возникновению любви мешают многочисленные дела, сколько из-за того, что «дух общества, сосредоточенного вокруг производства и жаждущего только потребления, таков, что только «не-конформист» может противостоять

постмодернизм и т.д. Предел посткультуры – постбытие. Наше Ничто. Никто. Непрерывный инновационный процесс, поток, который размывает идентичность предметов. Размывает «присутствие». И уносит человека. «Не быть» диктуется всем. «Быть» - ваше личное дело. И тем, кто хочет выжить и спастись, я говорю: «На выход. Без вещей. Следуйте за мной». (М., 1999. –С. 230.)

¹ Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. Cambridge, 1989. P.PXI.

² См.: Маркузе Г. Одномерный человек. - М. 1990.

этому духу»¹. Всякая деятельность человека подчинена экономическим целям, человек стал безразличен к своим специфически человеческим качествам и функциям. Всякое общество, которое ограничивает развитие любви, “неизбежно рано или поздно погибнет, придя в противоречие с основными потребностями человеческой природы”². Лозунгом постмодернистского мышления можно считать слова Миллера: “Да, есть люди, например, работающие в институциональной среде тюрьмы. Они, вероятно, в моих книгах не найдут советов или инструкций, «что делать». Но моя идея – добиться, чтобы они больше не знали, что делать; чтобы действия, движения, дискурсы, до сих пор казавшиеся простыми, стали бы проблематичными, трудными, опасными»³. В этом контексте возникновение постмодернистского сознания - это результат состояния социального бытия рубежа тысячелетий, которое стало к тому же прогнозируемым, а не предсказываемым.

Примерно в 70-е годы в работах самых разных социологов и социальных философов была в своих основах сформулирована новая концепция структуры и развития общества и, соответственно, членения исторического процесса, отличного от интерпретаций истории Г. Гегеля и К. Маркса. Авторы ее работали независимо друг от друга, они пользовались разными терминами, зачастую имели различные политические ориентации, но при этом в главном их понимание оказывалось сходным. Речь шла об осознании некоей фундаментальной социально-исторической триадичности, присущей и базовой структуре общества, и главным фазам его развития. Получили новую жизнь и были развиты идеи К. Кларка и Ж. Фурастье о трех основных секторах общественного производства: первичный (сельское хозяйство), вторичный (промышленность) и третичный (сфера самых разных услуг). В этом же ряду стоит и О. Тоффлер, прославившийся своей концепцией «Трех Волн».

¹ Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1988. – С. 65.

² См.: Фромм Э. Душа любви. - М. 1989.

Фромм Э. Иметь или быть. -М., 1988.

³ Miller J. The Passion of Michel Foucault. – NY., 1993. - P.235.

Тоффлеру, может быть, сильнее и ярче, чем другим социальным философам, удалось выразить важную особенность, лейтмотив новой социальной парадигмы: некое устойчивое и нарастающее ощущение того, что мир стоит на пороге больших, невиданных перемен. Речь идет о приближении качественно нового состояния общества. Тоффлер писал: “Мы – последнее поколение старой цивилизации и первое поколение новой ...Новая цивилизация сейчас зарождается в наших жизнях. Это явление, обладающее огромной взрывчатой силой, столь же глубокое, как и Первая Волна перемен, вызванная 10 000 лет назад становлением сельского хозяйства, или как потрясающая Вторая Волна перемен, связанных с промышленной революцией. Мы – дети грядущей трансформации, то есть Третьей Волны”¹.

До сих пор человечество, по Тоффлеру, пережило две великие Волны перемен (и уже два *конца истории*), каждая из которых практически упраздняла предыдущие культуры или цивилизации и создавала условия жизни, немыслимые для тех, кто жил раньше. Первая Волна перемен – это аграрная революция. Вторая Волна – становление индустриальной цивилизации. Главной производительной силой, центральной ценностью цивилизации Первой Волны является земля; для Второй Волны – это капитал, рабочая сила и средства производства; для Третьей Волны – знания и информация. Символ первой цивилизации – мотыга, второй – конвейер, третьей – компьютер. Вторая Волна породила массовые общества, которые производили массовую продукцию. Лавинообразно стала расти ценность и цена информации и знаний; гигантские корпорации стали тесниться на рынке новыми малыми компаниями; резко пошли в гору новые источники энергии; начался подъем нетрадиционных форм духовной жизни. Все это – передний фронт Третьей Волны.²

Другой футуролог и идеолог современных представлений о структуре исторического процесса и «конце истории» Ф. Фукуяма актуализировал проблематику исторического сознания в несколько ином ключе.

¹ Тоффлер О. Третья волна. - М., 1998. - С. 34.

² Современные зарубежные теории социального развития. Вып. 2. Практопия О. Тоффлера.- М., 1990. – С. 55.

Стремительное вытеснение марксистской идеологии “новым мышлением” и еще более стремительный распад социалистического лагеря были шоком, причем для аналитиков не меньшим, чем для простых, не искушенных в политических прогнозах, граждан. В этой ситуации растерянности эссе Ф. Фукуямы¹ как бы стянуло на себя политико-идеологический дискурс, предложив и лестную для западного реципиента экспликативную модель, и обладающую солидным суггестивным зарядом метафору, что немало способствовало «интеллектуальному» освоению случившегося. Построения Фукуямы привлекли, однако, не только политологов и дилетантов от политики. Они легли на хорошо подготовленную социокультурную почву, непринужденно вписавшись в контекст дискуссий о «постмировоззрении», «постмодерне» и «постистории». Теоретики постмодерна говорили, что все, что происходит в (пост)современном мире, включено в плюралистический универсум обменов. То же самое говорит, пусть и с изрядной долей тривиализации, Фукуяма. В результате дискуссий о постиндустриальном обществе, ведущихся со второй половины 60-х годов, общим местом стало то, что мы живем в мире нерасторжимых взаимозависимостей – экологических, экономических, демографических. Ту же самую мысль и популяризирует Ф. Фукуяма. Наконец, в унисон с постмодернистскими выкладками звучит и положение Фукуямы, согласно которому все события сегодняшнего мира – элемент калькуляции; человеческая активность, по крайней мере на политическом уровне, продиктована прагматическим расчетом, а не идеологическими соображениями – не «борьбой за признание», как выражается Г. Гегель.

Согласно Ф. Фукуяме, в современном мире место борьбы за признание заняла борьба за более эффективное удовлетворение человеческих потребностей. Участники спора теперь - не принципиально различные “идеологии” (религии и мировоззрения в том числе), а незначительно

¹ Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии, 1990. - № 3.

разнящиеся друг с другом стратегии устройства *consumer society* (общество потребления). Предмет спора – не (моральные) ценности, а (экономическая) эффективность. Антагонизм систем сменился конкуренцией внутри одной системы. Наступил, стало быть, исторический штиль. Слышны лишь отголоски идеологических бурь, да и то на задворках цивилизации. Движения более нет (или, если угодно, есть движение по кругу). Новые качества более невозможны – есть лишь приращение наличных количеств.

Рисуемая Ф. Фукуямой картина есть не что иное, как *атеистическая эсхатология, вульгаризированный христианский финализм* (добрую половину своих читателей Фукуяма приобрел за счет активизации ассоциаций этого ряда). Но фукуямовская философия истории, в отличие от христианской, начисто лишена трансцендентного плана.

Особенно много пророчеств связано в современности с «концом идеологии»¹. Этот тезис провозглашали Эд. Шилз (впервые, кстати, выдвинувший сам лозунг «конца идеологии», связав его со своим обоснованием «чистой», свободной от ценностных суждений социальной науки), Р. Арон, С.М. Липсет, Д. Белл (специально в книге «Конец идеологии», 1960.), А. Гелен и др. Многие из них связывали данный «конец» с развитием либерально-индустриального общества, НТР, когда собственность якобы перестает быть критерием социальной стратификации, классовое деление общества уступает свое место профессиональному и человечество тем самым освобождается от “мистификации” классовых интересов и политических иллюзий.

У неомарксистов в явно апокалипсическом свете много говорится об антикапиталистической революции, которая определяется как “конец истории”, как отрицание “неудавшейся цивилизации” и всего предшествующего развития человечества как “сплошного недоразумения”. По мнению Г. Маркузе, мир оказался в отчаянно-тупиковом состоянии, и чтобы выйти из него, подняться к

¹ Замошкин Ю.А. Конец истории: идеологизм и реализм // Вопросы философии.– 1990 – №3. – С. 148-154.

обществу, достойному человека, надо вступить на путь «Великого отказа». Модернизирующиеся общества, где отказ от традиционных форм организации жизни необходим как один из элементов, способствующих созданию нового («мы наш, мы новый мир построим», а сначала «до основанья все разрушим») общества, где регулярно отвергаются некие формы и периодически заявляется то о «конце философии», то о «конце искусства», то о «конце цивилизации», то о «конце религии» и т.д.

Мировоззренческая фигура конца времен появляется в современной культуре в бесчисленном множестве вариаций, различать которые можно в зависимости от того, какую *оценку* они дают этому концу. Многообразие сил и институтов, ведущих согласно обеим затронутым выше теориям, к “концу истории”, можно, в сущности, свести к следующим основным пунктам: (социальное) рыночное хозяйство, техника и естественная наука, бюрократия и демократическое государство.

К первой группе, позитивно оценивающей действие этих сил, относится фукуямовская позиция с характерным для нее утверждением противостояния систем конца эпохи, наступившего с крушением социалистических режимов и ведущего к окончательной победе политической модели либерализма. В этой модели больше не остается места взрывающим системное целое противоположностям; государство и политический порядок приобретают универсальные черты.

Вторую группу образуют теоретики постистории, из которых можно выделить Л. Мамфорда, А. Гелена и Ж. Бодрийара. Сравнение с теоретиками постистории важно потому, что ответственность за развитие современного общества в сторону принудительного конформизма и униформизма они возлагают как раз на одностороннюю центрированность западного человека на таких ценностях, как технический и экономический рост. В противоположность Фукуяме эти авторы усматривают “конец истории” в “культурной кристаллизации”, в угрожающем или в уже произошедшем окостенении всей

культурной и общественной жизни. Эта версия “конца истории” облачена в вызывающие одежды “постистории”. Она представлена в весьма разнообразных вариантах гетерогенных интеллектуальных течений. Здесь для нас важна совершенно иная оценка тех процессов, которые, по Фукуяме, ведут к завершению политической жизни в либерализме. Эти концепции, при всех имеющихся между ними различиях, объединяет одно допущение, а именно, что “конец истории” отнюдь не есть некое желательное состояние, а представляет собой угрозу. С особым недоверием эти теории подходят к автоматизмам технического, научного и экономического развития, а также к политическим институтам, которые до сих пор не сумели должным образом ответить на требования, предъявляемые этим развитием. Те общественные силы, которые, по Фукуяме, работают на благо совершенствования человечества или, по меньшей мере, его политических институтов, подвергаются здесь суровой критике. Если следовать теории А. Гелена и Ж. Бодрийара, то оказывается, что история пришла к негативному концу. Если же следовать теории Л. Мамфорда¹, то целью новых политических институтов является как раз разрыв с неконтролируемым ходом технического развития. Современные политические институты неудовлетворительно отвечают на вызов, бросаемый новейшим развитием, и ни в коей мере не являются совершенными. История открыта и не завершена.

Если мировоззренческую универсалию “конца истории” развернуть не в плоскости морального государства, а в плоскости возможного действия, то преимущества этой фигуры очевидны. Из претенциозного описания реальности она превращается в “гипотетическую всеобщность”, в проективное единство. Идеал, будучи связан с определенной целью, воплощает определенный тип рациональности, которой соответствуют определенные политические ценности. Перетолковывая “конец истории” в идеальный пункт развития политических институтов (который, однако, бесконечно удален от нас и никогда не может

¹ Lewis Mumford. The Transformation of Man. – Chicago, 1956.

стать конечным состоянием), можно было бы придать тезису Фукуямы известную убедительность. Но Фукуяма приписывает демократии после краха “социализма” статус самодостаточных государственных образований, от которых неотделимо притязание (пусть и неудовлетворяемое) на нравственную универсальность. Но являются ли либеральные институты “истинным и единственным представителем всеобщности государственных интересов”?¹

Широкое распространение и многообразие взглядов о конце истории, пределах существования и развития различных социальных и природных явлений необходимо ставит вопрос о причинах, объективно-духовных основаниях этого феномена, о его рационально-теоретических и ценностных оправданиях, с одной стороны, и степени научно-методологической и объективно-фактической обоснованности, соответствии с действительностью, ее реальным развитием – с другой.

Однако позитивный смысл самой идеи конца истории глобален, так как ее появление прямо обусловлено объективной детерминацией. Концепции конца мира ясно указывают на глубокие противоречия, конфликты, кризисы, разрушительные столкновения интересов, социальных сил, которые реально существуют и разъедают, деформируют общество, создают в нем тупиковые ситуации.

Эта критическая сторона названных теорий выступает часто как очень глубокая, разносторонняя и объективно-правдивая, ясно показывающая, что нельзя мириться с тем, что есть, и что на существующее больное общество нужно смотреть как на временное, преходящее. Нередко эта сторона проявляется в форме решительного протеста, отрицания какого-то определенного состояния общества — капитализма, цивилизации, фашизма, диктаторского социализма и т.д. Причем это отрицание иногда увязывается с идеей необходимости, обязательности глубоких революций, организованных массовых выступлений против иррациональных, отживших общественных

¹ См.: Замошкин Ю.А. Конец истории: идеологизм и реализм// Вопросы философии, 1990, № 3.

структур, сохраняющих и обостряющих конфликт личности и «мировой гармонии», индивидуального и общего.

Другой позитивный аспект связан с поисками путей кардинального решения социальных проблем, со стремлением определить идеал, высшую цель, возвышенные, перспективные идеи, устои постисторического свободного общества. Без решения подобных задач (пусть даже в нереальном, утопическом плане) любое общество, как известно, вообще не может нормально функционировать, существовать как живой организм, системное образование. А.Н. Уайтхед был, безусловно, прав, когда отмечал: «Существует неотвратимая закономерность в том, что цивилизация, у которой нет какой-либо высшей цели, погрязает в сладострастии или же впадает в монотонное однообразие, в котором гаснет всякое живое чувство».¹

Известное оправдание, положительный аспект имеет, далее, и подход к общественным явлениям, истории в целом исходя из их конца. Только при достижении зрелого, конечного состояния можно вполне определенно судить, делать окончательные выводы о сути, природе общественных и других явлений: Вселенной, звездных миров и т.п. Нельзя, например, наиболее правдиво говорить о человеке, его сути, специфике, пока он не повзрослел, не сформировался, исторически не сложился. В этом смысле подход к истории, раскрытию ее смысла с позиций «совы Минервы» вполне приемлем. Но при абсолютизации такого подхода нужно, очевидно, брать на веру, соглашаться с теми, кто говорит о неизбежности или реальной данности конца истории. А эта позиция, как отмечалось, вряд ли доказательна. Поэтому, соглашаясь с правомочностью общей (абстрактной) постановки вопроса о значении законченного процесса для его полного познания, следует тем не менее исходить из реальных данных. Это значит, что в каждое определенное время мы можем иметь достоверные исторические знания, но такие, которые являются неполными, приблизительными, относительно истинными. Другого

¹ А.Н. Уайтхед. Собрание сочинений, - М., 1994. - Т. 1. – С. 89.

нам просто не дано. Мы получаем лишь примерные знания о тех всемирных процессах, которые не завершены и завершиться не могут, находятся или в периоде становления, или дальнейшего развития, то ли в их современном состоянии.

Наконец, концепции конца истории имеют тот большой смысл, что они остро, четко ставят перед всеми теоретиками-исследователями (и сторонниками и противниками данных концепций) вопрос о нашем будущем: или оно есть, или его нет; если нет, то почему, если есть, то какое. В самом деле, если «конца истории» нет и не будет, то что же все-таки будет, что на деле, в действительности следует связывать с «концом»? Вполне обоснованной представляется мысль о том, что конец истории – это своеобразное выражение конца определенной фазы в ее развитии, преддверие ее другой ступени или, конкретнее, это конец одной исторической фазы цивилизации и переход к другой. Ряд авторов в этом последнем видит реальное разрешение проблемы. Предполагается, что вместо конца истории следует говорить о конце техногенной цивилизации, о переходе к иным ее формам. По мнению Г.Г. Дилигенского, В.С. Степина и др., такими формами могли бы быть цивилизации, которые не связаны с обособлением и противостоянием техники и науки, с одной стороны, и природы и человека – с другой, а наоборот, будут прямо исходить из решения экологических и антропоцентристских проблем. Такой подход достоин, конечно, внимания и разработки. Но в то же время в него следовало бы внести некоторые уточнения. Вряд ли новые, высшие формы цивилизации нужно противопоставлять техногенной. Любая цивилизация, если следовать ее сути, определению, не может не быть техногенной (т.е. исходящей из техники, технологии, науки, изобретений). Другое дело, что в рамках техногенной цивилизации можно и, видимо, нужно выделять различные эпохи, ступени развития. Ими можно бы считать: традиционную (старую) цивилизацию, технократическую, современную, связанную с различными проявлениями власти, господства техники, технологии, науки над природой и

человеком, и будущую, антропо- и экогенную (или –тропную), исходящую из приоритета человека, его свободного развития и бережного, рационального отношения к природе, укрепления ее единства с обществом.

Проблема «конца истории», имеющая многоплановое толкование, связанная с различными подходами и решениями, не может рассматриваться просто как странный, абсурдный зигзаг мысли, случайный, софистический парадокс исторического знания. Эта проблема, ее постановка и активная разработка имеют глубокие социальные, жизненные корни. Они выражают стремление к углубленному пониманию истории, к решению важных мировоззренческих, социально-философских вопросов. Поэтому внимательный и разносторонний анализ данной проблемы, ее содержания, направленности, истоков, а не простое отрицание, бездумное отбрасывание, является одним из путей развития творческой мысли, осознания глубинных основ, сути человеческой истории.¹

Карл Манхейм писал, что идея сохраняет свою пророческую неопределенность и индетерминированность лишь на завершающей стадии процесса, путь же бытия к реализации цели уже исторически и социально дифференцирован². Благодаря этому дифференцируется и ощущение исторического времени. Будущее время, которое для традиционного мировоззрения было прямой линией, стремящейся к определенной цели, теперь дистанцируется, в нем различают близкое и отдаленное как в жизненном процессе, так и в мышлении и деятельности. Подобным образом в прошлом дифференцировалось и само прошлое, но будущее оставалось для него недифференцированным. Лишь благодаря этому сплаву идеи детерминированности с живым видением будущего человечеству удалось создать многомерное историческое ощущение времени. И структура этой многомерности сегодня совершенно иная.

¹ См.: Рачков П.А. «Конец истории» как социософская проблема // Вестник МГУ. Сер.7 Философия. – 1993. . – № 2.

² Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994. –С. 198.

Несмотря на то, что представления о будущем носят всегда чисто формальный характер, в нем постепенно проступает некоторая конкретизация. Правда, это будущее, служащее дополнением к настоящему, диктуется прежде всего волей и картиной желаемого, но тем не менее эта целеустремленность способствует тому, что в исследовании и в деятельности начинает играть определенную роль эвристический выбор. С этого момента будущее как бы постоянно экспериментирует в настоящем, а смутное предвидение, идея все более корректируется и конкретизируется настоящим. В своем взаимопересечении с “действительно” происходящим эта идея не регулирует события в качестве чисто формального и трансцендентного принципа, а выступает как “тенденция”, постоянно корректирующая себя в процессе своего соотношения с действительностью. Конкретное исследование этой взаимозависимости, простирающейся от экономики до духовно-психической сферы, объединяет «отдельные наблюдения» в некое функциональное исследование в рамках развивающейся исторической целостности.

Тем самым история как бы отражает в нашем представлении все более конкретно дифференцирующуюся и вместе с тем эластичную структуру. Каждое событие расценивается с точки зрения его значения и места в общем развитии структуры исторических связей. Восприятие истории подчиняется, таким образом, стратегическому плану. А пока сохраняется это плодотворное напряжение между идеалом и реальностью, погруженную в «реальное бытие», трансцендентность будут искать в непосредственном и близком.¹

«Конец истории» как мировоззренческая константа является значимым конструктивным элементом в системе целостного видения исторического процесса. Одновременно всеобщий и конкретно-исторический характер содержания данной идеи лишь указывает на ее необходимый характер. И пока человечество не вступило в стадию «внеистории», концепт «конца» актуален и проблематичен, так как задан самой исторической реальностью.²

¹ Манхейм К. Там же. С.205-206.

² Фридрих К. О функциях одной мыслительной фигуры. – М., 1996. - С. 50-57.

§ 2.2. «Конец истории» в контексте глобальных проблем

Понятие «глобальные проблемы современности» получило широкое распространение с конца 60-х – начала 70-х годов, заняв с тех пор видное место в научном и политическом лексиконе и прочно закрепившись в массовом сознании.

Этимологически термин «глобальный» происходит от лат. *globus* – земной шар. Отсюда и проблемы, которые затрагивают интересы и человечества в целом, и каждого отдельного человека в различных точках планеты, т.е. те, которые носят общечеловеческий характер, принято называть глобальными. Они оказывают существенное влияние на развитие отдельных стран и регионов, являясь мощным объективным фактором мирового экономического и социального развития. Их решение предполагает объединение усилий абсолютного большинства государств и организаций на международном уровне, в то время как их нерешенность грозит катастрофическими последствиями для будущего всего человечества.

Состоянию всемирно-исторического бытия, в которое вступает современное общество, предшествовало тысячелетнее формирование разделенных, локальных, территориально четко фиксированных национально-государственных образований (значимость самого феномена «граница» до сих пор не умаляется). Изменение ситуации в пользу размывания ранее жестко очерченных «ареалов бытия» различных народов сегодня во многом может спровоцировать как конфликты, описанные Хантингтоном, так и просто культурную унификацию. Многоликости мира в контексте глобализации грозит гибель. Международный язык, продукты массового потребления одни и те же в Америке и Индонезии - это уже результат унификации. Образ жизни, ценности, способы мышления и деятельности подверглись глобализационному «отмыванию». Из имеющихся отобранные годные для массового пользования.

Это, правда, не исключает того, что в определенных условиях «*конец истории*» может приобрести реальное значение, особенно если что-то приведет к исчезновению с исторической арены не отдельных народов, а всего человечества. Угроза такого *конца* существует. Но насколько фатален этот исход, и можно ли его предотвратить? Эти вопросы открыты. Проблема на поверхности, но достаточен ли теперь временной ресурс для ее ликвидации? Кроме этого, в отдаленном будущем, отстоящем от нас на миллиарды лет, возможна, по данным естествознания, космическая смерть планеты Земля, а значит, и конец земного существования человечества. Да и бытие человека как особого биологического вида, подобно судьбе каждого другого биологического вида, не беспредельно. Его тоже может ожидать перспектива занесения в «Красную книгу». Ученые предсказывают довольно достоверный конец его эволюции. Но это, как видно, находится за рамками самой общественной истории и от людей, их деятельности зависит лишь опосредованно.

Сказанное о бесконечном развитии человеческого общества, его истории не исключает существования общей направленности общественного развития (такой, скажем, как коэволюция человека и биосферы)¹, а также того, что в развитии тех или других отдельных процессов, явлений могут быть ступени, фазы, потенциал которых не безграничен, и на смену им должны прийти новые стадии, полосы, формы их бытия. Об этом весьма убедительно и обоснованно сказано в докладах «Римского клуба» о «пределах роста» промышленности, энергетики, народонаселения и т.д. Кроме того, известны цивилизации (древней Месопотамии, майя, инков и др.), которые, достигнув значительного развития, исчезли со сцены истории.

Когда же мы трактуем глобализацию как постисторический мир, то встает вопрос о характере этого нового мира. По пути отрицания противоречий в постисторическом мире идет Ф. Фукуяма. Вслед за А. Кожевым (с его «общечеловеческим» государством в конце истории) он утверждает, что в

¹ Н.Н. Моисеев. Цивилизация на переломе: Пути России. – М.,1996

либерально-демократическом государстве уже «разрешены все противоречия и утолены все потребности. Нет борьбы, нет серьезных конфликтов».¹ С уходом крупных государств с исторической сцены (они существуют у него лишь в рамках истории) исчезают и сколько-нибудь серьезные конфликты между народами. Хотя с данным недостатком многих «предельных», эсхатологических и прочих теорий тесно связано прямое или косвенное отрицание ими объективной тенденции роста многообразия сторон, явлений, процессов в ходе истории, стремление найти путь к чему-то усредненному, к какому-то единообразию: в постисторическом мире будет только добро, прекрасное, возвышенное, смысл, высокая мораль, «полный мир и благополучие» и не будет конфликтов, противоречий, различных и тем более противостоящих классов, социальных групп и т.п.

В ряду слабых, малообоснованных сторон многих концепций постмира и *конца традиционно понимаемой истории* стоит умозрительность, утопичность, формальная опора на высказывания авторитетов, особенно церковных. Эта сторона связывается нередко с иррациональностью и, как правило, с утверждением примата идеально-духовного начала в развитии общества. Эта позиция ясно выражалась, например, Тейяром де Шарденом². Он утверждает, что с ходом времени разум человека начинает играть все большую роль и с определенного момента, на финальной стадии коэволюции, движения к сверхжизни, его роль становится определяющей в судьбах Человека и природы. Отмеченные стороны эсхатологических и других теорий не исключают, не перечеркивают и некоторые их позитивные, сильные стороны. До начала нашего столетия всемирная история представляла собой становящееся явление, в основном мы имели автономно развивавшиеся цивилизации, только начавшие оказывать серьезное влияние друг на друга. Современный же мир разительно изменился, став единым целым, в котором с нарастающей быстротой шли процессы глобализации всех сфер общественной жизни. Они затронули не

¹ См.: Фукуяма Ф. Конец истории. // Вопросы философии. – 1990. - №3.

² См.: Т. де Шарден. Феномен человека. – М., 1987.

только промышленное производство, во многом уже перешедшее под контроль транснациональных корпораций, или сферу торговли, соединившей практически все страны мира в единый рынок, но и распространились на область духовную, трансформировав культуру, науку, политику. Так, научное открытие, изобретение, новый кинофильм или событие политической, культурной жизни в одночасье становятся теперь достоянием любого жителя планеты, имеющего доступ к телевидению или глобальной информационной сети. Таким образом, в последние десятилетия, буквально на глазах живущего ныне поколения сложилось мировое сообщество, которое обрело и «общий дом», и общую судьбу, и общие заботы.

Некоторые тенденции происходящих в мире перемен оказались в центре внимания ученых и философов несколько раньше, чем эти перемены стали для всех очевидными. Например, английский историк А. Тойнби (1889-1975), рассматривавший общественное развитие как последовательную смену различных цивилизаций, еще до компьютерной революции сделал вывод, что «в XX веке началась всеобщая всемирная история».¹ Тем самым подчеркивалось, что кардинальные перемены затронули не только основы общественного устройства, но и главные тенденции мировых социальных процессов. К извечным философским проблемам бытия, сознания, смысла жизни и истории, постоянно обсуждаемым в философии вопросам современная эпоха добавила, таким образом, принципиально новую, никогда не существовавшую ранее тему *единой судьбы человечества и сохранения жизни на Земле*.

Глобализация сегодня ярко проявляется через образование мировой экономики, мировых финансовых рынков, информационно-коммуникационных сетей, формирование многочисленных наднациональных структур управления. На первый взгляд, очевиден позитив: возрастает эффективность экономики, более адекватно осуществляется распределение производимых материальных

¹См.: Тойнби А. Постигание истории. – М., 1991

благ, появляется реальная возможность решать международные проблемы, консолидировав усилия. Без глобализации сегодня не видится возможным решение проблем экологического кризиса, международного терроризма, контроля за вооружением и т.д. С другой стороны, уже реальной стала проблема национальных границ, базирующаяся на принципах территориального суверенитета и затрагивающая напрямую интересы земельной собственности. На фоне увеличивающейся роли транснациональных корпораций и международных организаций слабеет роль государства, функцией которого являлась испокон веков гарантированность реализации национальных интересов на мировой арене.

Мировые перемены принесли людям и новые заботы, связанные с интернационализацией общественной жизни и появлением проблем, ответственность за решение которых лежит на всем сообществе. Они явились результатом многовековых количественных и качественных изменений в системе «общество – природа», а также и в самом общественном развитии. В итоге современная цивилизация стала принципиально отличной от всех предшествовавших.

Появление *глобальных проблем* в наше время – это не результат какого-то просчета, чьей-то роковой ошибки или преднамеренной выбранной стратегии социально-экономического и политического развития. Это и не причуды истории или результат природных аномалий. Причины упомянутых проблем кроются гораздо глубже и корнями своими уходят в историю становления современной цивилизации, породившей обширный кризис индустриального общества, технократически ориентированной культуры в целом. Этот кризис охватил весь комплекс взаимодействий людей друг с другом, обществом, природой и затронул практически все мировое сообщество, распространившись и на ту его часть, которая проживает в наиболее отдаленных от центров цивилизации регионах, и на развивающиеся, и на развитые страны. Именно в последних негативное воздействие человека на окружающую среду проявилось

несколько раньше и в наиболее острой форме по причинам, которые в значительной степени вытекали из бурно и стихийно развивавшейся там экономики.

Итогом такого развития стала в первую очередь деградация окружающей среды, очень быстро обнаружившая тенденцию к деградации и самого человека, так как его поведение, представления и образ мышления оказались не в состоянии своевременно меняться адекватно тем переменам, которые с нарастающей быстротой стали происходить вокруг него. Причиной же ускоренного развития социально-экономических процессов явился сам человек и его целенаправленная преобразующая деятельность, многократно усиливаемая все новыми и новыми достижениями в области науки и техники. Как субъект истории человек вышел на совершенно иной уровень - уровень глобальной исторической ответственности за судьбы мира. Моряк атомной подводной лодки, инженер атомной электростанции, работник биохимической лаборатории и президент страны, принимающий решение о начале войны, – все они в конце XX века сравнялись в социальной ответственности, а значит, и в социальной значимости.

Только за последние десятилетия в результате стремительного роста научно-технических достижений в развитии производительных сил общества произошло больше изменений, чем на протяжении многих предшествующих столетий. При этом процесс изменений происходил с нарастающей быстротой и неизменно сопровождался все более глубокими и основательными преобразованиями в социально-экономических сферах. Так, если от вербального (словесного) общения к письменности человечество шло около 3 млн. лет, от письма к печатанию – примерно 5 тыс. лет, от печатания к таким аудиовизуальным средствам, как телефон, радио, телевидение, звукозапись и т.п., – примерно 500 лет, то для перехода от традиционных аудиовизуальных средств к современным компьютерам потребовалось уже менее 50 лет. Еще более короткими сроки от новых изобретений до их практической реализации

стали в настоящее время; они зачастую измеряются уже не годами, а месяцами и даже днями.

Итак, если еще пару столетий назад нации жили обособленно, а их связи друг с другом были незначительны, XIX – XX века принесли кардинальные перемены. Техника, экономика, наземный и морской транспорт колоссально увеличили мобильность и преобразующие возможности человека. Естественно, что в таких же масштабах возросла взаимозависимость процессов мировой экономики. Появление и бурное развитие в начале XX в. авиационной, а затем и космической техники многократно ускорило этот процесс. В результате на Земле не осталось теперь не только «белых пятен», т.е. еще неизведанных человеком мест, но практически нет уже и чистых территорий, водного и воздушного пространства, естественное состояние которых не было бы прямо или косвенно подвержено влиянию человеческой деятельности. Все это дало основание называть теперь нашу планету «общим домом», «островком во Вселенной», «лодкой в бушующем океане», «мировой деревней» и т.п., а проблемы, которые оказались общими для всех людей, – *глобальными*.

Выделяя специфику социально-философского осмысления глобальных проблем, отметим наиболее важные, присущие только этой форме познания особенности, вытекающие из основных функций философии. Философия, формируя мировоззрение, задает определенные ценностные установки, которые во многом определяют направленность человеческой деятельности. Отсутствие целостного представления о сложных системах, исследуемых различными науками, является серьезным препятствием на пути понимания новой исторической целостности. В этом отношении методологическая функция философии и обобщающих теорий, которые возникают в ее недрах, оказывается принципиально необходимой, ибо способствует интеграции и «глобализации» научного знания.

Появление глобальных проблем, таким образом, рассматривается не как случайность или проявление слепого фатума, заранее обрекающего

человечество на гибель, а как результат объективного процесса противоречивого развития человеческой истории. С позиций целостного взгляда на исторический процесс представляется возможным увидеть общую тенденцию развития глобальных проблем, динамику их взаимодействия и взаимообусловленность, в которой они находятся. Результатом такого видения естественноисторического процесса и диалектического подхода к его толкованию является возможность более четкой ориентации в стремительно растущем потоке научной информации по глобальным проблемам. Философия традиционно ставит вопросы смысла жизни человека, смерти и бессмертия, но перед лицом угрозы со стороны глобальных проблем они приобретают особое значение и актуальность.

Рассматривая проблемы различного уровня как конкретное выражение философских категорий «общее», «особенное» и «единичное», их обычно интерпретируют таким образом, что *частные* проблемы выступают как единичные, *локальные* и *региональные* – как особенные, а *глобальные* – как всеобщие.

Глобальные проблемы охватывают весь земной шар; причем не только ту его часть, где непосредственно проживают люди, но и остальную его поверхность, недра, атмосферу и даже космическое пространство, попадающие в сферу деятельности человека. Глобальные проблемы по своей сути затрагивают интересы не только отдельных людей, но и судьбу всего человечества. Эти проблемы являются объективным фактором мирового развития и не могут быть проигнорированы кем бы то ни было. Нерешенность глобальных проблем может привести в будущем к серьезным, возможно, непоправимым последствиям для всего человечества и среды его обитания.

Для их преодоления требуются целенаправленные, согласованные действия и объединение усилий, по крайней мере, большинства населения планеты.

В отличие от региональных, а тем более локальных и частных, глобальные проблемы более инертны, обладают меньшей мобильностью. Они исподволь и долго формируются, прежде чем начинают соответствовать всем перечисленным выше критериям глобальности, а по мере решения могут (теоретически) терять свою актуальность в мировом масштабе, переходя на более низкую ступень. Но дело это столь трудное, что недолгая история их существования пока таких примеров не знает. Другая принципиальная особенность глобальных проблем заключается в том, что все они находятся в такой сложной взаимозависимости, что решение одной из них предполагает, по крайней мере, учет влияния на нее других.

В настоящее время среди различных подходов к классификации глобальных проблем наибольшее признание получил тот, в соответствии с которым все они делятся на три большие группы в зависимости от степени их остроты и первоочередности решения, а также от того, какие причинно-следственные отношения существуют между ними в самой реальной жизни.

Таким образом, *первую группу* составляют проблемы, которые характеризуются наибольшей общностью и актуальностью. Они проистекают из отношений между различными государствами, и потому их называют интерсоциальными. Здесь выделяются две наиболее значимые проблемы: устранение войны из жизни общества и обеспечение справедливого мира; установление нового международного экономического порядка.

Вторая группа объединяет те проблемы, которые возникают в результате взаимодействия общества и природы: обеспечение людей энергией, топливом, пресной водой, сырьевыми ресурсами и т.п. Сюда же относятся и экологические проблемы, а также освоение Мирового океана и космического пространства.

И, наконец, *третью группу* составляют проблемы, связанные с системой «человек – общество». Это демографическая проблема, вопросы здравоохранения, образования и др. Количественно они могут меняться, но в

цепочке причинно-следственных зависимостей одним из реальных вариантов качественного преобразования мира в данном аспекте объективно может стать «конец истории» в его наиболее катастрофической трактовке.

Основатель и первый президент широкоизвестного Римского клуба А. Печчеи писал, что многие проблемы, вставшие перед человечеством, «сцепились друг с другом, подобно щупальцам гигантского спрута, опутали всю планету... число нерешенных проблем растет, они становятся все сложнее, сплетение их все запутаннее, а их «щупальца» с возрастающей силой сжимают в своих тисках планету»¹

Причины демографического взрыва тесно связаны с проблемой образования. Если в процентном отношении число неграмотных в мире за последнее время уменьшилось, то в абсолютном выражении оно продолжает расти. Немалую роль в этом играет то, что реальная жизнь необразованных людей подчинена архаичным семейным традициям, которые нередко оправдывают многодетность преданиями, проистекающими из ряда предрассудков. В итоге разрыв между развитыми и развивающимися странами и в этом отношении продолжает увеличиваться, создавая парадоксальную ситуацию: в то время как грамотность в абсолютных цифрах растет, растет и количество неграмотных, т.е. тех, кто не умеет читать, писать, совершать простейшие арифметические действия. Наряду с этим растет и функциональная неграмотность.² Поколению современных людей приходится испытывать на себе множество еще не изученных или малоизученных физических (прежде всего, электромагнитных), химических, биологических факторов загрязнения окружающей среды, в которой доля искусственного мира, созданного руками человека, непрерывно увеличивается. Этим объясняются изменения, происшедшие в структуре и характере болезней населения, прежде всего, экономически развитых стран. Инфекционные болезни там отступили и не являются больше основными причинами смертности. Зато резко возросли

¹Печчеи А. Человеческие качества. - М., 1980. - С.7.

²См.: Иваненков С.П. Социализация молодежи. – Оренбург, 1999.

сердечно-сосудистые, психические заболевания, появились совершенно новые, так называемые «болезни цивилизации»: рак, СПИД и др. Установлено, что причинами роста таких заболеваний, в частности сердечно-сосудистых, являются малоподвижный образ жизни, переизбыток, курение, нервные перенапряжения, стрессовые ситуации. Эти явления – результат развития цивилизации XX в., позволившей человеку овладеть мощными силами природы и во многом освободить себя от физического труда, препоручив такую работу машинам, техническим средствам и оставив за собой в основном интеллектуальный труд, регулирующие и контролируемые функции. Несколько иначе обстоит дело в развивающихся странах, где страдающих от болезней значительно больше, а шансов предупредить заболевание или вылечиться значительно меньше, чем у жителей развитых стран. По причинам слабой медицины, нищеты и антисанитарии в развивающихся странах неизмеримо выше детская смертность, заболеваемость малярией, туберкулезом, трахомой, столбняком, высока вероятность возникновения эпидемических, инфекционных заболеваний. Специфика современных интернациональных связей такова, что мощные грузопотоки между государствами, активная миграция людей и расширившиеся экономические отношения приобрели планетарный характер, резко увеличив скорость распространения многих инфекционных заболеваний. Здоровье человечества стало носить не индивидуально-биологический, а социальный характер.

Одной из причин массовых заболеваний и резкого сокращения продолжительности жизни является продовольственная проблема. Так, хроническое недоедание и несбалансированное питание ведут к постоянному белковому голоду и витаминной недостаточности, в массовом масштабе появляющиеся у жителей слаборазвитых стран. В результате в мире ежегодно погибают от голода несколько десятков миллионов человек, причем больше детей, чем взрослых.

Преодоление отсталости развивающихся стран и установление нового международного экономического порядка занимают особое место в системе глобальных проблем современности, так как здесь кроются мощные факторы дестабилизации всей системы сложившихся международных отношений. Так, в последнее время при общемировом росте валового продукта значительно увеличился и без того огромный разрыв в уровне социально-экономического развития между богатыми и бедными, развитыми и развивающимися странами. Эта проблема нередко характеризуется еще как противостояние между «богатым Севером» и «бедным Югом».

Отметим одну из важнейших характеристик глобализации – неравномерность развития различных регионов мира. Не секрет, что содержание и формы глобализации на всех уровнях (политическом, экономическом, идеологическом и т.д.) определяются развитыми странами. В итоге история «золотого миллиарда» будет продолжена: его культура через созданные им же наднациональные структуры будет воспроизводиться как всеобщая, без учета интересов «слабых». Неразвитая экономика под давлением развитой деградирует (тому пример – российская ситуация начала 90-х гг.) и потянет за собой остальные сферы жизнедеятельности. Конечно, наблюдение за процессами в Западной Европе завораживает. Но там столетиями формировалось особое отношение, даже культ индивидуального, особенного, европейского. Европа в истории состоялась, отвоевав место образца в копилке общечеловеческих достижений. Ей не грозит потеря «национального лица». Его потеря грозит тем, кто застрял на «обочине истории», может быть, будучи оригинальным, но не будучи значимым. Участь этих стран и народов – ассимиляция? Или резервация? Или перерождение? В контексте глобализации «конец истории» этих народов слишком ощутим. В начале перестройки в России уже звучали тревожные ноты, суть которых сводилась к тому, что ее судьба – это судьба Рима. На смену римлянам пришли итальянцы. По глобальному счету, с учетом демографии, экспансии иных идеологий и культур

должен измениться и национальный генофонд россиян. В интересах ли это современной России? И самый глобальный вопрос, вытекающий из вышесказанного: кто должен учесть интересы тех, кто в основании пирамиды? Миллионы жертв до первого выстрела – так выразительно охарактеризовали положение в развивающихся странах эксперты ЮНЕСКО. Колониальная политика породила нищету, отсталость, неграмотность, смертность от голода, болезней, употребление воды неудовлетворительного качества. В конце XX в. уровень доходов в развивающихся странах был на 11 порядков ниже, чем в развитых. Смерть, лишения, непригодные условия существования – удел большого числа людей. Они, не успев вкусить плодов комфорта развитого мира, могут уйти в небытие вместе с последним, как «случайные» жертвы глобального эксперимента.

Одной из самых расточительных сфер общественной жизни является военная. Устранение войны из жизни общества и обеспечение прочного мира на Земле по общему признанию является самой актуальной из всех существующих глобальных проблем. И хотя острота ее не ослабевала во все времена, в XX в. она обрела особый, драматический смысл и актуальность, поставив уже не только отдельных людей, целые народы, но и все человечество перед роковым вопросом «быть или не быть?». Глобализация как негативная целостность придает действительно общеземной характер (масштаб) как человеческим достижениям, так и его конфликтам, порокам, изъясам. С 3500 года д .н. э. человечество существовало без войны всего 292 года. Но глобальность войн в XX веке превосходит все прежние «достижения». В первой мировой войне участвовало 38 государств, во второй мировой – 61, т.е. 80% населения Земли. Осуществление политической экспансии под лозунгами глобализма в XX веке приняло особый характер. В нынешних условиях глобальный масштаб приобретают и локальные конфликты (американская война во Вьетнаме, советская – в Афганистане, военный конфликт между США

и Ираком, продолжающаяся война в Югославии и международный терроризм и т.д.).

В XIX в. войны унесли 16 млн. человек, в XX в. Первая и Вторая мировые войны истребили 60 млн. человек. Это все горькие плоды «глобализации». А гибель гражданского населения? Если в Первой мировой войне потери военных в 20 раз превышали потери гражданского населения, то во Второй мировой войне они составили примерно равные части. Во Вьетнаме жертв среди гражданского населения было в 20 раз больше, чем среди военных. Стало быть, тенденция к глобализации конфликтов означает превращение их в потрясения мирового масштаба. Причина этому – создание ядерного оружия, открывшего реальную, никогда не существовавшую до этого возможность уничтожения жизни на Земле, по крайней мере в ее разумных формах. С момента первого применения ядерного оружия в августе 1945 г. началась принципиально новая эра – *ядерная*, повлекшая кардинальные изменения во всех сферах человеческой жизни: политике, экономике, мышлении, в расстановке сил на мировой арене. Но самое главное заключается в том, что с этого момента уже не только отдельный человек, но и все человечество стало смертным, обретя свою «ахиллесову пяту». Фактически, Вторая мировая война оказалась последней возможностью человечества выяснить отношения военными средствами, не ставя себя на грань самоуничтожения. С появлением атомной бомбы, отмечал немецкий философ К. Ясперс, «конец света» стал реальностью, а не фантастикой.¹ Уже в то время, когда многие еще не понимали всей опасности нового изобретения, философ предупреждал, что в условиях угрозы ядерного конфликта люди должны осознать свое изменившееся положение и использовать все возможности, чтобы предотвратить гибель человечества. Конечно, реальная возможность самоуничтожения у людей появилась не вдруг и не сразу. Для создания ядерного оружия, как и для накопления его в достаточном количестве, чтобы

¹ См.: Ясперс. К. Смысл и назначение истории. – М: Республика, 1994.

уничтожить все живое, потребовалось и время, и невероятные материальные, финансовые и другие затраты, а также колоссальные усилия многомиллионной армии ученых, инженеров, рабочих в различных странах мира. А для осознания широкими кругами мирового сообщества серьезности сложившегося положения после первых ядерных взрывов понадобилось почти 30 лет.

Лишь к началу 80-х годов, когда появилась концепция «ядерной зимы», ставшая шокирующим результатом исследований двух независимо работавших в США и нашей стране коллективов ученых, человечество окончательно утратило веру в свое бессмертие. Основным смыслом упомянутой концепции, с большой точностью просчитанной на компьютерных моделях, состоит в том, что в мире накопилось уже столько ядерных зарядов, что их вполне достаточно для полного уничтожения жизни на Земле. Будучи взорваны, они, помимо прямого поражающего воздействия, поднимут в воздух несметное количество пыли, дыма и пепла, которые на многие месяцы плотной пеленой окутают нашу планету, закрыв ее от солнечных лучей. Это вызовет резкое снижение температуры в атмосфере и на поверхности Земли и приведет к ее оледенению. Концепция «ядерной зимы» окончательно лишила людей альтернативы в ответе на вопрос: сумеют ли они осознать всю степень новой опасности и отойти от края пропасти, отказавшись от военного насилия во имя спасения цивилизации? Вероятность мировой катастрофы служит поводом для мрачных фантазий некоторых западных авторов, предрекающих трансформацию человечества в кишаший муравейник, а людей – в мутантов.

Отрицательные последствия милитаризации общества, гонки вооружений и военных конфликтов значительно ускоряют процессы деградации окружающей среды. А наряду с ядерным оружием особую опасность с труднопредсказуемыми последствиями представляют и «географические» средства ведения войны, которые могут быть вызваны воздействием человека на природные процессы с целью добиться искусственным путем стихийных бедствий, разрушений и т.п. Причем такие методы военных действий могут

иметь последствия, сопоставимые с применением ядерного оружия, например, целенаправленное разрушение озонового слоя над заданной территорией и т.п. Сегодня, несмотря на некоторое ослабление военного противостояния, во многих странах все еще сохраняется гигантская диспропорция в расходах на оборону и охрану окружающей среды. Гонка вооружений растрчивает не только огромные материальные, но и трудовые, интеллектуальные ресурсы. Однако сами же ученые (лучшие из них) первые осознали меру опасности, нависшей над человечеством, и выразили это в знаменитом антиядерном Манифесте Б. Рассела и А. Эйнштейна, поддержанном авторитетнейшими учеными всего мира. Выступив за мир, разоружение и международную безопасность, мировое научное сообщество пришло к необходимости объединить свои усилия и в 1957 г. провело первую конференцию своих сторонников в Пагуоше (Канада). Это движение, получившее название Пагуошское, стало одним из самых влиятельных международных движений, выступающих за мир. Теперь к нему добавилось множество других организаций и движений (Гринпис, Римский клуб и др.), озабоченных необходимостью преодолеть глобальные проблемы. Их появление – результат все большего осознания людьми того, что в тесных взаимосвязях переплелись отношения не только отдельных государств, наций или промышленных групп, но и все это многоаспектное человечество оказалось, как никогда раньше, в неразрывной связи с окружающей средой, с вечной природой, с космосом.

Сегодня ко всем аргументам гуманитарного толка, выдвигавшимся практически во все времена в защиту мира между людьми и установления справедливого порядка, добавились абсолютно новые императивы: ядерный, экологический, демографический и др., которые с жесткой необходимостью объективных законов требуют своего решения, не оставляя при этом много времени на раздумья. Несколько раньше теоретически, теперь и практически «человек впервые реально понял, что он житель планеты и может – и должен – мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной

личности, семьи или рода, государств или их союзов, но в планетарном аспекте, в определенной земной оболочке, с которой он неразрывно связан и уйти из которой он не может»¹. Этот обобщенный, планетарный взгляд на человека и его место в мире стал важным шагом на пути осознания людьми своего единства и новой ситуации, в которой они оказались, так как открывает новые возможности для преодоления возникших перед человечеством трудностей, одна из которых – обеспечение человечества энергетическими и сырьевыми ресурсами. Подсчитано, что при современных темпах потребления большинства возобновимых ресурсов человечеству хватит лишь на обозримую перспективу, исчисляемую от нескольких десятков до нескольких сотен лет. По историческим масштабам это совсем немного. При этом следует иметь в виду, что значительная часть имеющихся запасов сосредоточена в месторождениях, залегающих в сложных условиях, или представлена относительно бедными рудами. Если еще недавно люди добывали многие полезные ископаемые открытым способом или на глубине, не превышающей 600 м, то уже сегодня ситуация существенно изменилась. Полезные ископаемые оказались истощенными, и теперь нередко стоит задача разрабатывать месторождения, залегающие на глубине 8-10 км или на дне океана. А это требует не только крупных капиталовложений, но и разработки новой техники и технологий для их добычи и переработки. Поэтому становится необходимым наряду с развитием безотходных технологий разумно использовать все те ресурсы, которыми человечество уже пользуется (причем в значительной степени нерационально). В этом контексте сохранение и дальнейшее развитие человечества возможно, но при условии его выхода за пределы Земли. Глобальная экологическая стратегия человечества поэтому должна быть направлена на обеспечение непрерывного и бесконечного перехода от одного этапа освоения космоса к другому. Имеющиеся расчеты показывают, что с учетом уже достигнутого человечеством технического уровня время овладения

¹ Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. - М., 1977. - С.24

одной космической структурой и выхода за ее пределы значительно меньше, чем время истощения ее ресурсов или естественной гибели. Так, срок создания в Солнечной системе колоний с населением 10 млрд. человек (250 лет) по крайней мере в два раза меньше времени, отделяющего нас от наступления новой кризисной ситуации, связанной с полным освоением ресурсов Солнечной системы.

С непостижимым упорством преобразовывая планету, изменяя ее ландшафт, климат, «перепланируя» ее зеленый покров и «сдвигая» горы, человек долгое время не придавал особого значения тому, что одновременно сужал рамки своего физического существования, ухудшая фундаментальные условия жизни – почву, воздух, воду. Еще полвека назад к разряду нелепых домыслов отнесли бы сообщение о дефиците чистого воздуха или высоком уровне загрязнения Мирового океана, о глобальном истощении ресурсов Земли и ее плодородия. Сегодня люди пожинают плоды собственной бесцеремонности по отношению к природе, безудержного потребления и невероятных скоростей, на которых «любая песчинка может взорвать хрупкие шестерни турбины цивилизации», они не могут подвергнуть сомнению актуальность проблем, связанных с глобальным «перенапряжением» их земной обители. «Перенапряжением», чреватым действительной катастрофой если не дня нынешнего, то дня грядущих поколений»¹

Чем вызван этот опасный прецедент, который в принципе может привести к трагическим последствиям? Назвав человечество в целом мощной геологической силой и имея в виду его воплощаемую в творческой активности и практической деятельности огромную энергию, сравнимую с энергией вулканических процессов и землетрясений, В.И. Вернадский не знал, что в будущем о масштабе приложения этой титанической силы будет свидетельствовать небывалый рост мирового потребления энергии – в 12 раз за 50 лет, сырью же за последние 25-30 лет использовано столько же, сколько за

¹ См.: А. Стругацкий, Б. Стругацкий. "За миллиард лет до конца света". – Л., 1986.

всю предыдущую историю цивилизации. Однако, с каждым днем наращивая темпы продвижения по пути прогресса, человечество в то же время с не меньшим энтузиазмом разрушало то, что веками представляло основу жизни. За век на 1/3 поглощен плодородный слой обрабатываемых земель, 1/3 лесов уничтожена. При сохранении современного уровня «поглощения» запасы пресной воды будут полностью исчерпаны уже в следующем столетии. Уже сегодня во многих регионах Земли ее используют на 100 %, либо не возвращая в естественные гидросистемы, либо сливая обратно, отравленную бытовыми и промышленными отходами. Потери плодородных земель и два миллиона живущих впроголодь, вырубка тропических лесов и атмосфера, перенасыщенная токсинами - как определить тот последний рубеж, за которым Земля станет в целом непригодной для живого? А это вполне резонный итог повреждений озонового слоя и воздействия ультрафиолетовых лучей. Ни один процесс не совершается в природе изолированно. Стоит только вывести из строя одно из трех «слагаемых» планетарного равновесия – воду, почву или воздух, будут безвозвратно потеряны и остальные. Все это свидетельствует о том, что человечество стоит перед серьезными проблемами, от решения которых в немалой степени зависит земная жизнь и возможность ее продолжения.

Конец истории в контексте глобализации требует глубокого философского осмысления. В чем коррелируются между собой эти два феномена, в чем выражается специфическое качество и специфическая характеристика глобального конца истории? Какие общественные отношения приобретают глобальный, исторически всеобъемлющий характер и навязываются всему мировому сообществу? В движении общественной реальности прослеживается тенденция к выявлению целостности, взаимосвязи и взаимозависимости – проблема универсальности развития социума. Но эта тенденция реализуется в ходе исторического процесса, как известно, в противоречивой форме: либо через угнетение, подавление, экономическую,

политическую, идеологическую экспансию, либо через всестороннее развитие, расцвет материальных и духовных ценностей, традиций, культуры, направленных на развитие человеческой личности.

Главной содержательной характеристикой глобализации как реального общественного процесса является, как нам представляется, неприкрытое наступление на возможности гуманистического развития. Определяющей стороной глобализации является диктат одной воли, направленность на однополюсное развитие, отказ от национальной самобытности, суверенности, независимости – наступление на демократию. И здесь реален *«конец истории»* неких локальных исторических общностей – культур. Процессы глобализации являются неоспоримым фактом, не только меняющим лицо современного мира, но и таящим в себе огромные опасности, связанные с унификацией, которая, в свою очередь, есть угроза развитию вообще. С одной стороны, происходит стремительное расширение обмена товарами, услугами, информацией, появляется более широкое, чем прежде, поле взаимодействия людей. А с другой стороны, несколько гигантских супер-ТНК (транснациональных корпораций) в развитых странах способны контролировать этот рынок и извлекать баснословные прибыли. ТНК навязывают странам не только свои товары и услуги, но и мировоззрение. Навязывают представление о неоспоримом преимуществе цивилизации. большей частью в ее вестернизированном варианте. Это и есть вполне определенная, без всяких прикрас, идеологическая база формирования однополярного мира – постмира, который уже реально просматривается в формировании всеохватывающего финансового рынка. Это своеобразная виртуальная глобальная экономика. Она обособилась от реальной экономики и развивается по своим собственным законам. Это рынок объемом 38 трлн. долларов. Роль глобальных денег выполняет американский доллар. Он все больше становится виртуальной валютой. Мир фиктивного капитала во много раз превышает объем реальных ценностей, становится объектом финансовых спекуляций и авантюры, переливов

национального богатства в пользу *незримых закулисных творцов истории*. Финансовые кризисы в прежде устойчивых экономиках Восточной и Юго-Восточной Азии, Японии, а также Латинской Америки и России – яркие тому показатели. Усиление неустойчивости всего мирового хозяйства порождает хаос и в других социальных сферах, мировоззрении современного человека, не приспособленного выживать в зыбко ощущаемой глобальной всеобщей зависимости.

Главной задачей мирового сообщества становится отказ от негативной целостности посредством продвижения социума к созидательной целостности, к многополюсному миру, многокачественности, расцвету культур и цивилизаций. К. Маркс рассматривал понятие «глобальность» как черту человеческого бытия, но трактовал ее как «универсальность человеческой сущности», как безбрежность способностей человека. Универсальность социума К. Маркс рассматривает как такое движение к универсальному развитию производительных сил, сил общения, общественных отношений, меркой которых является развитие сущностных сил человека, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу. К. Маркс определял будущее общество как «обобществившееся человечество» и историю как всемирно-исторический процесс становления такого «обобществившегося человечества», определяющей тенденцией которого станет не унификация и глобализация, а процесс гуманизации всех общественных отношений,¹ и в этом заключается смысл человеческой истории – от ее начала до ее конца. Особенность современного этапа развития человечества в том, что человек, где бы он ни проживал, становится лицом к лицу с общественными противоречиями всего мирового целого. Происходит расширение социального пространства с угрозами и опасностью для каждого человека, а человек превращается в песчинку перед лицом общественных отношений, перед лицом чуждых и враждебных ему глобальных общественных сил. В этом проявляется

¹ Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т.13. С. 24.

абсолютная зависимость человечества не только от господства над человеком общественных сил в его стране, но и от «игры» мировых стихийных общественных сил. Бессилие, заброшенность, одинокость, случайность бытия человека в этом мире повелевает ему замкнуться в своем мире. В то же время все человечество объединяет общность угрозы, опасности сползания к бездне, которая разверзается перед человеком и человечеством.

Сохранение жизни как естественной ценности, обусловленной общественными отношениями, зависит от способности человеческой культуры и цивилизации вовремя распрямить опасность и отыскать пути ее ликвидации.¹ Особенность современности как раз в том, что опасности стали более сложными и объемными. Общество стало не менее грозной стихией, чем природа, покорение которой человек считал необходимым условием выживания. Расколдованный естественный мир в совокупности с социальной реальностью, которая живет по своим законам, не менее сложным, чем природные, не позволяет человечеству забыть о вероятном *конце*, актуализируя и наполняя различным содержанием идею «*конца истории*». Глобальные проблемы - лишь еще один аргумент, заставляющий человечество ответственно смотреть в завтрашний день.

§ 2.3. Российское измерение «конца истории»

Суждения о конечной стадии российской истории высказываются повсеместно. Проблема исторической самоидентификации российского народа максимально обострилась в условиях трансформации современного общества, характеризующегося кризисностью, глобализацией, конфликтностью и т.д. Как не раз отмечал еще Н. Бердяев, в сложной и смешанной атмосфере Апокалипсиса, в которую мы, якобы, уже вошли, все раздваивается: все пропитано яростью и столкновением полярно противоположных начал.

¹ Глобальные проблемы и цивилизационный сдвиг. – М., 1993.

Отрицая возможность научной философии истории в пользу философии пророческой, раскрывающей смысл истории путем постижения того, что будет после нее, он писал в «Самопознании»: «...Смысл истории лежит за ее пределами и предполагает ее конец. История имеет смысл потому, что она кончается. История, не имеющая конца, была бы бесконечна. Бесконечный прогресс бессмыслен. Поэтому настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая, есть понимание исторического процесса в свете конца и в ней есть элемент пророческий».¹

Современные идеи переустройства общества перекликаются с идеей внутреннего (малого) Апокалипсиса истории, который, в представлении Н. Бердяева², является неотвратимой судьбой исторического существования, обязательным условием борьбы со злом и другими общественными болезнями, важным средством искупления грехов.

Реальность демонстрирует «многократный» уход с исторической сцены и возвращение в новом облике России как субъекта мировой практики. Образы России, ее историческое предназначение и смысл в социально-философских разработках настолько многообразны и противоречивы, что однозначно определиться в трактовках национального самоопределения в истории не удалось до сих пор. Это означает, что как в теории, так и в ментальности российского народа, характеризующегося неопределенностью, эксплуатируемые схемы исторического процесса в принципе недостаточны. Нечеткость представлений об истоках России, о ее настоящем рождает в общественной психологии феномен, который можно обозначить «ощущением максимальной близости конца национальной истории». Отсутствие будущего, например в виде общепризнанного цивилизационного проекта, только усугубляет ситуацию.³ Конечные цели¹, идеальные общественные маяки нашли

¹ Бердяев Н. Самопознание. – М., 1990.

² Вопросам философии истории у Бердяева посвящены прежде всего «Смысл истории. (Опыт философии человеческой судьбы)» (1913); «Философия неравенства» (1923), «Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы» (1924), «О рабстве и свободе человека» (1933), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1955).

³ Шаповалов А.В. Россиеведение. – М., 2000.

много различных выражений в российской теоретической мысли: «русская идея» - у многих русских историософов дооктябрьского, да и более позднего периода; Царство Духа, общество свободных творческих личностей, пророческие идеи христианства, его устремленность к грядущему – у Н. А. Бердяева, коммунистический проект и т.д. Все они, что самое главное, легли на хорошо подготовленную почву российского сознания – во многом эсхатологического и утопического.

Значительное место эсхатологические идеи занимали в русской религиозной историософии: в работах В. Соловьева, Н. Бердяева, К. Леонтьева и др. Так, В. Соловьев в целом ряде своих сочинений (в их числе «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории») и специальных лекций (таких, как «Духовное человечество и конец истории», «О конце всемирной истории») утверждал, что современное человечество превратилось в больного старика, тенденция возрастания всеобщего благополучия в истории не действует, является бессмыслицей. Новых народов, которые смогли бы продолжать делать историю, уже нет. И, наоборот, есть все данные, чтобы сказать: магистраль всеобщей истории с ее древней, средней и новой частями пришла к концу, внутренне завершилась, произошла всеобщая катастрофа мироздания. Историческая драма сыграна, написана вся до конца, остался один лишь эпилог, содержание которого, по существу, заранее известно.² Эсхатологизм стал устойчивой характеристикой российского сознания не случайно. Еще В.О. Ключевский, давая оценки специфике соотношения рационального и иррационального в национальном менталитете, отмечал тяготение к действиям на «авось», к непросчитанным поступкам. Такой тип поведения он связывал с особенностями российской жизни и хозяйственной

¹Эта направленность на высшие цели, определение общественных идеалов, связанных с будущим, с перспективами поступательного движения, характерны, правда, не для всех концепций «конца истории». Они отсутствуют, по существу, у Г. Гегеля, Ф. Фукуямы и других, которые устанавливают абсолютные пределы развития, достигнутые якобы уже в их время. И в этом, конечно, их слабость.

² См.: Соловьев В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. –1988. – №8.

деятельности, протекающей в климатической зоне неустойчивого земледелия.¹ К этому следует добавить, что российское пространство было и зоной многочисленных набегов, частых войн, конфликтов, многочисленных поборов со стороны властей, которые держали личное хозяйство на грани разорения. В этих условиях неопределенности и неустойчивости ценность рационализации настоящего, смысла жизни была очень низкой.

Потерянно-усталый, сбивчивый ритм державной поступи нашей страны далеко не случаен; у этого анахронического явления велика глубина предыстории. Связана она с нескончаемыми тенденциями воплощать утопию.² Как компенсация за неустроенное настоящее существовала мечта о «светлом будущем». В российской философской традиции эсхатология гасилась сверхутопическими проектами. Прорыв в светлое будущее, призрачное царство разума и справедливости (здесь вспомним эсхатологические кошмары «страшного суда» в преддверии «тысячелетнего царства небесного») в моделях российских теоретиков и лириков сметал отжившие формы человеческого быта, нарастал и приобретал космические масштабы. Все имеющееся в наличие бытие российскому массовому сознанию казалось нетерпимым, как, впрочем, и вообще все неорганизованное и «отсталое». Идея *правильной* организации бытия пронизывала духовную атмосферу начала века. Она являла себя и во «всеобщей организационной науке» А. Богданова, и в призывах молодого А. Вышинского превратить коммунальные столовые в школу коммунизма, отучающую от индивидуалистической психологии, и в графической стройности «Столбцов» Н. Заболоцкого – неком эскизе общества будущего (литературоведы обнаруживают в гармонизирующих устремлениях Заболоцкого «острое ощущение хаоса мира»)³.

¹ См.: Ключевский В.О. Курс русской истории. – М., 1998.

² Ильин В.В. Российская цивилизация. М., 1996. С4.

³ Согласно известному античному убеждению, всякая человеческая гордыня или заносчивость (*hybris*), всякое дерзновенное своеволие, в силу которого человек нарушает естественный порядок вещей и притязает на место и значение, ему несвойственное, роковым образом карается. Кара имманентно предопределена здесь самим существом преступного замысла. Ибо при всей естественности человеческих стремлений к счастью, свободе, могуществу эти стремления, как только они выходят за известные пределы и, становясь безмерными, перестают

Пока утопический замысел в структуре мировоззрения остается в статусе мечты – как в «утопиях» Платона, Кампанеллы и Томаса Мора, его внутренняя противоречивость и потому ложность и гибельность самого стремления к нему остаются скрытыми. Они обнаруживаются только на практике, когда этот идеал овладевает волей, т.е. делается попытка осуществить его в согласии с самим его содержанием, именно мерами внешнеорганизационными, т.е. через принуждение. Историю в России *делают*.

В этом существе российского утопизма уже predeterminedена его судьба – та роковая диалектика вырождения добра в зло, констатирование которой было исходной точкой нашего размышления. Чтобы создать или сотворить новый мир, надо сначала разрушить старый. Ведь дело идет о том, чтобы создать мир именно заново. Подобно Богу, человек замышляет сотворить мир из ничего, но, не находясь в положении Бога, который впервые сотворил мир, он встречает препятствие для своего творческого замысла в лице уже существующего мира. Поэтому разрушение составляет для него интегральную часть его творческой задачи. Правда, по замыслу самого утопизма, разрушение старого мира должно быть только краткой подготовительной стадией, за которой должно следовать уже чисто созидательное дело построения нового мира. Но старый, исконный мир упорствует в своем бытии, сопротивляется своему разрушению. Это упорство представляется всегда чем-то непонятным, неожиданным, противоестественным, ибо противоречит представлению об относительно легкой возможности построить новый мир. Оно рассматривается поэтому как некоторого рода случайная, частная помеха, приписывается какой-то извращенно-порочной воле; представляется естественным, что нормальные люди должны согласиться с планом построения нового мира, обеспечивающим им «спасение», разумную и блаженную жизнь. А предшествующему должен наступить *конец*. А. Герцен в статье «К старому товарищу», которые могут почитаться его политическим завещанием, говорит, критикуя утопический

замысел социальной революции: «Разрушь буржуазный мир: из развалин, из моря крови – возникнет все тот же буржуазный мир».¹ Революционер и социалист, Герцен, к тому же человек исторически образованный, конечно, хорошо знал, что «буржуазный мир» не вечен, а есть только историческое явление. Но он понял, что этот порядок общежития определен неким духовным состоянием человеческой природы и потому не может быть уничтожен насильственным переворотом. И потому он с гордостью истинно свободного ума прибавляет: «Я не боюсь опошленного слова “постепенность”». Он понял вместе с тем основное заблуждение утопизма – замысел осуществить совершенную жизнь «на земле», т.е. в условиях, по существу, несовершенного состояния мирового бытия. Альтернатива утопии заключается в умении замереть перед бытием и хотя бы на секунду испугаться, что нарушишь его гармонию своей деятельной глупостью, в осознании того, что будущее не принимает жертв от настоящего; «для каждого дня достаточно его заботы...».²

Вынося квалифицирующее суждение, подытожим: ввиду такой черты национальной жизни, как максимализм, существование наше искони развертывается в двурядной колее «великого конца» - «великого начала». Как справедливо утверждает В.В. Ильин, беспощадный нигилизм в отношении прошлого и настоящего и безоглядный эсхатологизм в отношении будущего, плодя и умножая надломы, привносят в страновое движение элемент каталектики со своими извечными спутниками: унылым прерывом времен, отвержением достигнутого.³ На этом фоне растет тревога за судьбу, воспроизводя архетипы мифологического страха перед уже искусственно организованной стихией и хаосом жизни, потерявшей смысл. Эта антиномия эсхатологизма и утопизма и составляет сущность многообразных интерпретаций *конца российской истории* и макроканву современного общественного сознания.

¹ Герцен А.И. Избранные философские произведения. - М., 1984. - Т. 2. - С. 296-297.

² Квинтэссенция. Философский альманах. – М., 1991. – С.289.

³ См.: Ильин В.В. Российская цивилизация.– М., 1996.

Русскому национальному самосознанию всегда было свойственно трагическое ощущение, эсхатологическая вера в достижение лучшей жизни, мессианистическое убеждение в особой роли России в мировой истории. Все это можно обнаружить на самых разных уровнях русского самосознания: в народных религиозно-утопических легендах, в философско-исторических идеях. Пример тому - известная легенда о граде Китеже, в которой мотив «сокрытого» града превратился в общенациональный символ гибели и Воскресения. Она оказывает со времени ее создания и до наших дней заметное влияние на русскую поэзию, литературу и искусство. Эсхатологические и апокалипсические настроения русского исторического самосознания глубоко исследовались русскими мыслителями конца XIX – начала XX в., в частности, К. Леонтьевым, В. Розановым («Люди лунного света»). Их идеи были не просто абстрактными принципами, но тесно связывались с укладом русской жизни, нравственностью, русским этосом, с историософской проблематикой и эсхатологической темой. Сегодня, на исходе XX столетия, в русском национальном самосознании активно возрождаются и апокалипсические, и эсхатологические, и утопические идеи, связанные с социальными реформами в стране. В этой связи, как нам кажется, весьма полезно оглянуться назад и проследить, каким образом в русской культуре прошлого проявлялись традиционные черты русского национального характера, какое влияние они оказывали на литературу, искусство, философию.¹

Понятие «утопия»² сейчас сложно и многозначно. Однако при всем разнообразии смысловых оттенков основная и традиционная функция этого понятия все же сводится к обозначению вымышленной страны, призванной служить образцом общественного устройства. В более широком смысле термины «утопия» и «утопический» употребляются для обозначения идей,

¹ Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М., 1995. - С. 4-5.

² В современной литературе употребляются и другие понятия, связанные с термином «утопия» и производимые от первоначального корня «топос». Это – «дистопия», от греческого «dis» - плохой и «topos» - «место», т.е. плохое место, нечто прямо противоположное утопии как совершенному, лучшему миру. В этом же смысле употребляется и термин «антиутопия», который применяется для обозначения особого литературного жанра так называемой негативной утопии, также противостоящей утопии традиционной, позитивной.

философских сочинений и трактатов, содержащих нереальные планы социальных преобразований.¹

Как форма социальной фантазии, утопия опирается в основном не на научные и теоретические методы познания действительности, а на воображение, массовую психологию и обыденное сознание. С этим связан целый ряд особенностей утопии, в том числе таких, как намеренный отрыв от реальности, стремление реконструировать действительность по принципу «все должно быть наоборот», свободный переход от реального к идеальному. В утопии всегда присутствует гиперболизация духовного начала, в ней особое место уделяется науке, искусству, воспитанию, законодательству и другим факторам культуры.²

¹ В истории существовали самые разнообразные типы утопической мысли, отражавшие интересы различных классов и социальных слоев. Существовали рабовладельческие утопии (утопии Платона и Ксенофонта), феодальные утопии («О Граде Божьем» Августина Блаженного, «Вечное Евангелие» И. Флорского, «Христианополис» Андреаса), многочисленные буржуазные и мелкобуржуазные утопии. Многие утопические сочинения были посвящены не общественному устройству в целом, а решению отдельных социальных проблем: трактаты о «вечном мире», распространенные в XVI-XIX вв. (Э. Роттердамский, Сен-Пьер, И. Кант, К. Бентам); педагогические, нравственно-этические и эстетические утопии (Я. Каменский, Ж.-Ж. Руссо, Л. Толстой, Ф. Шиллер); научно-технические утопии (Ф. Бэкон) и др.

Среди различных по своему социальному содержанию утопий наиболее ярко выделяется утопический социализм, выражавший идеалы угнетенных трудящихся масс, обосновывающий идеи социального равенства и справедливости. В литературе утопического социализма, в свою очередь, существовали разнообразные исправления, отличающиеся друг от друга по своему социальному значению и теоретической зрелости социалистических идеалов.

² Большое значение в последние годы в России приобретает функция критического отношения к обществу, которую берет на себя так называемая негативная утопия, новый тип литературной у., сформировавшийся во второй половине XIX в. Негативная у. резко отличается от утопии классической, позитивной. Традиционные классические утопии означали собой образное представление об идеальном, желаемом будущем. В сатирической у., негативной у., романе-предупреждении описывается уже не идеальное будущее, а, скорее, будущее нежелаемое. Образ будущего пародируется, критикуется. Это не значит, конечно, что с появлением негативных утопий исчезает или девальвируется сама утопическая мысль, как полагает, например, английский историк Ч. Уолш. в «От утопии к кошмару» пишет: «Все убывающий процент воображаемого мира – это утопии, все растущий его процент – кошмары. Антиутопия, или перевернутая у, была в XIX в. незначительным обрамлением утопической продукции. Сегодня она стала доминирующим типом, если уже не сделалась статистически преобладающей».

На самом деле негативная утопия не «устраняет» утопическую мысль, а лишь трансформирует ее. Она, на наш взгляд, наследует от классической утопии способность к прогностике и социальному критицизму. Конечно, негативные утопии – противоречивое и неоднородное явление, в котором встречаются как реакционные, так и прогрессивные черты. Но в лучших произведениях этого типа утопической литературы возникла новая идейная и эстетическая функция – предупреждать о нежелаемых последствиях развития буржуазного общества и его институтов.

Например, современные романы писателей-фантастов «Туманность Андромеды» и «Час быка» Евремова или «Возвращение (Полдень. XXII век)» Стругацких продолжают линию нежелательных пророчеств. Вместе с тем многие писатели сохраняют верность традиционному утопическому жанру. Утопическая тема характерна для творчества В. Набокова (романы «Ада» и «Приглашение на казнь»). В жанре антиутопии написаны такие произведения, как острогротескная повесть А. Кабакова «Невозвращенец», сатирическая утопия В. Войновича «Москва – 2042 г.»

Всякая утопия тоталитарна и приводит к рабскому сознанию, утопия всегда заключает в себе замысел целостного, тоталитарного устройства жизни. По сравнению с утопией другие теории и направления оказываются частичными и потому менее вдохновляющими. В этом притягательность утопии и в этом опасности, которые она с собой несет. Утопия хочет совершенной жизни, принудительного добра, рационализации человеческой трагедии без действительного преобразования человека и мира, без нового неба и новой земли.

Трудно и, пожалуй, невозможно оценивать эсхатологический момент в российском сознании в понятиях оптимизма и пессимизма. Судьба России, особенности русского национального характера, его отражение в культуре и истории кроется и парадоксальном характере «русской души», русского национального характера.¹ Судьба России, особенности национального русского характера становятся постоянной темой философско-исторических исследований последних лет.

Нельзя не отметить, что естественное стремление связать развитие общества с движением к высоким целям особенно остро воспринимается, переживается ныне в нашей стране, когда в ней, к сожалению, исчезают идеи, которые вдохновляют, объединяют, направляют деятельность миллионов людей. Нет реальных и привлекательных программ, ясных перспектив: «все попытки описать контуры будущего», способные «как магнитом притягивать к себе сознание миллионов», в конечном итоге оказываются «несостоятельными». Считается, что можно говорить лишь о тенденциях мирового эволюционного процесса, общих тенденциях развития природы и общества, усилении «кооперативного начала в судьбах человеческого общества» и что все это не дает возможности «заглянуть в далекое послезавтра», «нарисовать в сознании людей некую далекую, но заманчивую

¹ См.: Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.

Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. – М., 1990.

Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. – М., 1990.

картину». Иногда подобное отношение к перспективным целям, общественным идеалам выражается в ином, несколько вульгаризированном виде: схема, когда сверху сначала выдается идеал, а потом к ней пристраивается жизнь. Т.е. картины будущего должны быть, но они должны быть реалистичными. Признание и возможность познания объективных тенденций, направленности общественного развития не может отрицать представления о «контурах будущего», о «далеком послезавтра». Ведь знание тенденций и знание того, что будет, совсем не исключают друг друга, а, наоборот, предполагают. Главное - научиться различать утопию и консолидирующую идею.

Объективно заменители перспективных идей, высоких общественных целей все-таки находятся. У современной России – это в основном идеи «цивилизованного общества» и «правового государства». Однако подобные цели, идеалы не выражают, как видно, собственной национальной идеи, общенационального смысла жизни. Они не столько вдохновляют, порождают положительные эмоции, возбуждают энергию, сколько продуцируют нечто обратное, ибо заранее исходят из предпосылки о нашей непричастности к цивилизованному, правовому миру, о нашей стране – и в прошлом, и в настоящем – как отсталой, неразвитой, ущербной. Вряд ли такие «заменители» могут хорошо сыграть роль животворного, вдохновляющего начала, того, чему служат, посвящают жизнь. К тому же сами эти заменители скорее относятся не к целям, а к средствам, которым в последнее время все более приписывается самодовлеющее значение, делающее цели чем-то излишним. Таким образом, *конец истории России*, по большому счету связан с отсутствием четко заданных мировоззренческих ориентиров, задающих вектор движения в будущее. То фукуямовское видение современных событий, в том числе российских, сквозь призму либералистского «*конца истории*» окажется ни чем иным, как простой сменой телеологической парадигмы. Фукуямовская концепция обнаружит себя как очередное бегство в миф, неспособный совладать с изначально амбивалентной ситуацией.

Возрождение историософской тематики в российской философии имеет особую ценность в контексте широко распространенных ныне движений под общим лозунгом «пост-...»: постмодернизм, посттоталитаризм, постлитература, постистория. Давление настроений, связанных с ожиданием «конца истории», испытывает на прочность только завязывающуюся в общественном сознании нить исторической преемственности, но одновременно рождает противодействие психологии, окрашенной в тона нигилизма и абсурда. Современная философия сталкивается с новым кругом проблем, порождаемых нашей духовной и исторической ситуацией, которую можно было бы скорее назвать *рубежом времен*, а не «концом истории». Рубеж времен – понятие не хронологическое: это не граница между *одним* временем и *другим*, это, скорее, позиция по отношению к историческому процессу, его характеру, направленности и темпу; это позиция, выявляющаяся в оценках его итогов и в возможностях переоценки, смены ориентиров и ценностей и выбора новых путей. Россия находится на рубеже времен, и это означает, что переживаемая нами ситуация – «место», где настоящее встречается с будущим. Будущее – сослагательное наклонение истории, когда привычное нам совпадение человеческого и исторического распадается, становится проблематичным. Если история объективно возможна, то гипотетически возможна противоположная ситуация, в которой будущее не наступит никогда. Это предельный случай, изображенный в Откровении Иоанна как завершение земной истории, как Судный день. Но в слабом виде угроза, что будущее не наступит, присутствует там, где мы имеем дело с завершением какого-то относительно самостоятельного, внутренне цельного отрезка времени или исторического цикла. Приостановка, замедление хода времени характерно для периодов истории, представляющих перерывы между старым (прошедшим) и новым (наступающим) циклами. Вполне очевидно сходство «антракта» с карнавалом позднего средневековья: антракт есть культурно-исторический хронотоп, наполненный свободой и творческим усилием, опрокидыванием всяческих

иерархий и завершенных образцов – словом, всем тем, что обуславливает обновление мира.

У России рубежа двух тысячелетий особые счеты с XX столетием. После очередного антракта – 1895 (Ходынка) и 1905 (Кровавое воскресенье) годы – мы застаем страну-незнакомку. Поддавшись соблазну в мгновение ока сделать явью тысячелетнюю мечту о царстве свободы и справедливости, она бежала от себя, отинула собственную историю, традицию, культуру. Выход из истории – антракт, взятый Россией в начале века, - затянулся на столетие и, в конце концов, обернулся очередной мировоззренческой катастрофой. И мы по-прежнему находимся на границе между варварством и цивилизацией. Русской истории свойственна какая-то внутренняя инертность, продолжительные периоды замедленного течения времени, сменяющиеся лихорадкой быстрых и насильственных перемен. Вот эта недостаточная зрелость и развитость начал исторической жизни, культуры и цивилизации в России делает чрезвычайно проблематичным ее исторический статус в и прошлом, и в настоящем, и в будущем.

Самый серьезный кризис, который мы сегодня переживаем, - это кризис национальной идентичности, рождающий навязчивое стремление отречься от европейских корней и истоков и объявить себя то Востоком Ксеркса, то Евразией. Означает ли крушение СССР и неизбежность крушения России? В какой мере современная Россия является наследницей Советского Союза и дооктябрьской России, что она унаследовала из недавнего и далекого прошлого? Ответы на эти вопросы должны прояснить условия, при которых мы переступаем рубеж времен. Действительно ли Россия на рубеже или опять историческое движение имитируется простой переменой лиц, конституций и политических программ.

Подобно фольклорному герою, Россия находится на распутье. Она стоит перед выбором: или подчиниться (как это не раз было в прошлом) чувству исторического одиночества и недоверия к окружающему миру, замкнуться в

границах непреходящего прошлого или преодолеть страх перед миром, отмеченную еще Чаадаевым отчужденность от цивилизации и сделать шаг в семью европейских народов, к которой она принадлежит по праву рождения, духу, вере и языку. Если случится второе, это будет уже другая Россия. Этой России понадобится новая национальная идея, которая появится независимо от усилий идеологов и станет почвой, для которой будет духовная культура, соединяющая традицию и настоящее и тем пролагающая мост в будущее.¹ В современный период необходимо осмыслить происходящие цивилизационные перемены и уяснить место и роль России, ее дальнейшую эволюцию в мире. Цивилизационный дрейф России в территориальном развитии к востоку очевиден. Цивилизации Востока (традиционные, исторические цивилизации) характеризуются значительной ролью государства во внутренних преобразованиях. В историческом плане это было доминирование государственной роли правителя, будь то Иван IV, Петр I, Екатерина II, И.В. Сталин, Н.С. Хрущев и т.д. В структурно-организационном плане – это особое положение репрессивного аппарата, различного рода «тоталитарные модернизации», ничтожная цена человеческой жизни. Российская цивилизация, ища пути в будущее, столкнулась с невиданным явлением – слабостью государственной власти. И здесь возникает еще одна проблема: сумеем ли мы, используя высокий потенциал общества, ликвидировать этот обвал и продвинуться по цивилизационной лестнице, преодолевая кризис. Современный кризис в России является особым. Налицо как технико-организационные моменты отставания, так и угроза культурной стагнации. Это свидетельствует о переходном типе российской цивилизации и вселяет надежду на ее развитие значительными темпами. Исторический опыт проведения индустриализации, коллективизации характеризует российскую цивилизацию как явление крайностей или потолочного типа. И в этом плане цивилизация

¹ XXI век. Будущее России в философском измерении. Материалы II философского конгресса. – Екатеринбург, 1999. - С.140-146.

рассматривается как основной объект безопасности, ориентированный на преодоление изолированности, замкнутости, сохранение традиций. Цивилизационный дуализм России привел к расколотости общества, отсутствию механизма сотрудничества между разными слоями, оппозиции интеллигенции к правящим кругам. Раздвоенность России в социально-политическом плане ведет к неблагоприятным явлениям и выдвигает проблему безопасности на первый план. Евразийское местоположение российской цивилизации или «кентавричность» России обязывает защитить жизненное пространство и объединить его народы. Российская цивилизационная практика должна быть направлена на сохранение роли России как центра мирового балансирования между Востоком и Западом. Однако мы должны признать, что Российская цивилизация потеряла многие преимущества с точки зрения стабильности. Сейчас 74 % от территории Советского Союза отгеснены на северо-восток. С точки зрения территориальной составляющей Россия приобретает все большие черты азиатской цивилизации, становится белым безмолвием, ибо утеряно 50 % населения, резко падает рождаемость, идет физическая убыль без войны. Сырье в значительной мере осталось в России, но изменений в качестве жизни у населения нет. Совершенно очевидно, что мы живем в другой стране, где присутствуют другие цивилизационные факторы. Необходимо до конца осознать эти цивилизационные сдвиги и более активно осваивать имеющиеся территории.

Неблагоприятное для России сужение территории на Западе и ее переориентация на Восток диктуют необходимость укрепления геополитического тыла в приграничных территориях на Дальнем Востоке, на линиях водораздела с Китаем, Монголией. Очевидное повышение роли России в обеспечении евразийской стабильности ввиду геополитических противоречий совпало с внутренним системным российским кризисом, что значительно ослабляет геополитическую активность. Интенсивная миграция в евразийском пространстве, ущербное состояние многих субъектов РФ, отсутствие

финансовых возможностей у центра «дарить» периферийным территориям – все это затрудняет решение проблем обеспечения жизненно важных интересов личности, общества, государства. Вовлечение периферии в процесс российской стабилизации является необходимостью, ибо цивилизационное развитие начинается с результативного управления внутреннего политического пространства. Но, с другой стороны, очевидно, что все же геополитические интересы новой России шире понятия «внутреннего развития». Так, по мнению исследователя В. Серебрянникова, в принципе геополитическое пространство России следует рассматривать в единстве его внутреннего и внешнего компонентов, через его внутренние и внешние интересы.¹ Поэтому так важна задача защиты этого жизненного пространства, несмотря на дискуссионность вопроса о пропорциях европейского и азиатского в историческом и цивилизационном прошлом и настоящем России. Многочисленные преобразования последних лет, не успевающие укорениться, свидетельствуют о том, что российская цивилизация является цивилизацией маргинального типа. Оптимистичный взгляд на ее прошлое позволяет выделить значительные темпы цивилизационного пути, который прошла Россия. Это вселяет надежду на будущее российское долголетие в новом качестве. Хочется надеяться, что российская цивилизация не погибнет на глазах современников. «Разумеется, выполнить свое геополитическое предназначение Россия в состоянии не в одиночку, а став центром силы, притягивающим к себе союзников из ближнего и дальнего зарубежья и формируя вокруг себя мощный и динамично развивающийся регион мировой экономики».² Безусловно, это сценарий долгосрочной стратегии, но решить его необходимо, найдя выход из кризиса.³

Удручающее положение России требует, чтобы геополитическая перспектива России вписывалась в цивилизационную путем разработки модели

¹ См.: Серебрянников В.В. Геополитические интересы новой России и пути их реализации // Россия в геополитическом пространстве. – М., 1994.

² Сущий С.Я. Хронотоп российской культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени д.ф.н.- М., 1995. – С.39.

³Серебряков В. Российская цивилизация. // Credo. Теоретический журнал. - 1999.- № 2. - С.50-53.

постиндустриального общества. Речь идет о совмещении цивилизационно-геополитического дуализма, это невозможный вариант перехода. Цивилизационный подход учитывает статичные этнические, культурные связи пространства. Доминирующий же сейчас геополитический подход ориентирован на передел пространства и пересмотр границ. Геополитические опасности для России очень велики, и ей необходимо искать новые цивилизационные союзы, ориентированные как на традиционный восточный имидж, так и на новые реальные ситуации.¹

Восприятию исторического пути России недостает целостности. К Русской идее как форме целостного восприятия России не только по-разному относятся, но и по-разному понимают. Не существует какого-то ее общепринятого развернутого положения. Идея эта не только не успела воплотиться, но и сама разработка ее осталась неоконченной. Задача заключается не просто в том, чтобы изложить то, что было сделано, - необходим *новый синтез* уже имеющихся моментов, новое видение становящегося целого, отвечающее современной исторической ситуации. Гармонизация мира с неизбежностью включает в себя элемент трагедии. Но светлая цель лишает эту трагичность того ощущения бессмысленности, безысходности, Сизифова труда, которые столь характерны для Сартра и А. Камю. Русская же культура, подобно культуре Востока ищет ответы на вопросы в идеях *Общего Дела* - здесь смысл, высшая ценность и деятельность слиты в единое целое. Опасность утопичности *Общего Дела* в его федоровском

¹Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли.- М., 1994.- С. 22.

Хотинская П.А., Горшенин М.Е. Хардингтон о возможном конфликте цивилизаций // Безопасность.- 1996.- № 5-6.- С. 25.

Баранников В.П. Русская цивилизация: космическая эра человечества // Русская цивилизация: исторический феномен или миф? (Тез. докл. рег. конфер.). - М., 1998. - С. 35.

Чусовитин. Российская цивилизация.- Новосибирск, 1997. - С. 4.

Бердяев Н.А. Судьба России.- М., 1980.- С. 63.

Ходаровский Е.А. Цивилизационный аспект безопасности России // Безопасность. - 1998.- № 5-6.- С. 37.

Серебрянников В.В. Геополитические интересы новой России и пути их реализации // Россия в геополитическом пространстве. - М., 1994.- С. 48.

Абалкин Л. Россия в меняющемся мире (Материалы к докладу на конференции «Россия в современном мире»). // Безопасность. - 1995.- № 11.- С. 61.

варианте ни в коем случае не должна дискредитировать саму идею. Русская идея дает Ответ на Вызов современности. На тот Вызов, который бросают выживанию человечества глобальные проблемы мирового сообщества. Этот Ответ заключается в принципиальной мировоззренческой переориентации, которая состоит не в голом отрицании ключевых ценностей Запада и Востока, но в творческом синтезе их лучших сторон как моментов нового целостного мировоззрения. Именно такого мировоззрения катастрофически недостает как доминирующего в мире индустриальной цивилизации, так и нам – россиянам – в выборе своего пути. В чем же существо этого мировоззрения? Существует мысль в истории; мысль для истории; мысль об истории.¹ Сказанное подводит к заключению: вникнуть в судьбу исторического применительно к России, ее назначению невозможно без разработки серьезной версии ее цивилизационного самостановления.²

Множество событий исторического самотека непреднамеренно создает русло альтернатив. Отбор их случаен. Однако и на Западе, и на Востоке с их отработанными правовыми и силовыми регламентами точки бифуркации в жизни социумов проходятся сравнительно безболезненно. Срабатывают привычные меры предупреждения всеобщей конфликтности. Ничего похожего нет в России, где прохождение критических рубежей, связанных с перегруппировкой частей, влечет разрушение целого; за бифуркациями не следует обеспеченного порога устойчивости. Почему? Потому что бифуркации инициированы не логикой развития, а взвинченным нерационализированным сознанием. Наряду с американской, азиатской, европейской, исламистской (Туранской) русская идея относится к разряду так называемых великих панидей, которые применительно к народам (ценностным группам) ясно и отчетливо формулируют присущие им концепции бытия, обосновывают

¹ Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. – М., 2000. - С.16-17

² Там же. - С. 63-64.

мировоззренческую самобытность, объемлют понятия о роли, месте, назначении, притязаниях в мире.

Идея богоизбранности России, задавая контур национального историософского мессианизма, развилась в теорию потенциальной перспективности России по отношению к Западу. Эвристическим посылом этой претенциозной теории выступило представление об исчерпанности цивилизационных сил Европы: она, дескать, изжила творческие силы и должна передать свое наследие новым народам, а именно - России. Подобное убеждение, оказываясь концентрацией провиденциальных надежд, составило стержень поисков отечественной идентичности, многочисленных макетов вселенского положения нашего общества, его идеального назначения. Не стремясь к полноте, охарактеризуем основные из данных культовых макетов. «Москва – Третий Рим».

Канули в Лету империи древности. В начале XX века распались Австро-Венгерская, Оттоманская империи, с середины того же столетия пошло обвальное крушение Британской, Французской, Нидерландской империй. В 1991 году завершилось бытие Советской империи. В чем причина нежизнеспособности, ущербности империй как социальных структур? Фатален ли их конец? Учитывая, что целостность Евразии для России – *factor prima*, и исходя из того, что исторически и державно он обеспечивается имперски, вопрос не в том, как отменить империю в России, а в том, как сделать ее цивилизационно эффективной. Нерешенная в отечественной истории задача гармонизации взаимодействия данных столпов и составляет содержание «русской идеи» в современной транскрипции.¹

Мировоззренческая катастрофа – это поражение в сфере смыслов, признанное народом. «Катастрофка» (по Кургиняну) означает ломку исторического «хребта», разрыв времен, деструкцию целостности исторического сознания, эрозию смыслов, внедряемую под видом исторической

¹ Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. – М., 2000. – С.132.

правды. После того как перебит исторический хребет, место великой державы заменяет колония, в которой следом за колонизацией сознания идет колонизация всех сфер жизни. Подобная «катастрожка» есть математически исчисляемая операция по вырезанию смыслозадающих частей коллективного мозга. Пока нам не хватает мужества, чтобы глубоко осмыслить все периоды нашей истории в их целостности, суть и смысл которой будет проясняться с течением времени. По сути дела, мы имеем некоторый тип цивилизации, в основе которого лежит принцип государственности, базирующийся на наднациональной, надконфессиональной разделенности: идея целостности, которая нашла свое выражение в государственном русском языке и аккумулировалась в русской культуре. Но эта культура очень часто находилась в оппозиции к государственным структурам. Т.е. живая, постоянно становящаяся культура, с одной стороны, и достаточно косная система государственного управления - с другой, и составляют основу цивилизационного устройства России. Доминирование одной из этих сторон за счет подавления другой приводит в России к серьезным социальным катаклизмам.¹

Россия в своем историческом развитии видела и испытала все – экологические катастрофы и ядерный кошмар, тоталитарные режимы и мировые войны, кровавые национальные конфликты и международный терроризм. При этом она ориентировалась и на политику, утверждая ее приоритетность по отношению к другим видам человеческой деятельности, и на научно-технический прогресс, стремясь с его помощью решить все социальные проблемы, и на национальную идею, полагая приобрести свободу и согласие в обществе.

Следует подчеркнуть, что русская идея в своей эволюции проявлялась в различных формах, в частности, в западничестве, славянофильстве, почвенничестве, евразийстве. Она, обладая огромным пассионарным,

¹ Российский менталитет в системе российского образования. Ч.1. –Оренбург, 1996. - С.36.

этнокультурным и духовным потенциалом, переварила и большевизм. Русская идея – тяжкий путь познания Россией самой себя, своего прошлого, настоящего, будущего, путь постижения своего смысла и назначения в истории человечества.

Ныне, в канун XXI века, как не раз прежде, встал вопрос о путях развития России, ее роли и значении во всемирной истории. Ученые и политики, дебатировавшие этот вопрос, решают его неоднозначно, предлагая два различных по сути подхода. Одни из них, рассуждая о модернизации российского общества, связывают ее с приобщением к западноевропейской цивилизации, с присущими ей стадиями. Они ведут речь о возвращении России к капитализму после неудавшегося большевистского эксперимента построения социализма и коммунизма в «отдельно взятой стране». Другие авторы показывают специфику российской истории, стремятся найти собственное место России в мировом развитии. Будущее России им видится не через копирование западных образцов, а через возрождение вековых национальных традиций, в которых превалируют не индивидуальные, а коллективные ценности, где основополагающей является не частная собственность, разъединяющая людей, а общинно-государственная собственность, способствующая их объединению, третьи пессимистично смотрят на грядущее, предполагая генетическое вырождение российской нации и ухода ее с исторической арены. Вполне понятно, что сегодня крайне необходим научный поиск идейного регулятора миропонимания, поведения и действий людей, который мог бы стать вполне адекватным новой парадигме развития общества. Словом, в современном российском обществе сложился некий идеологический конгломерат, состоящий из множества различных идей, взглядов, учений. Ясно, что в этих условиях необходимо создание новой философской позиции, *новой идеологии*, которая охватывала бы людей, исповедующих самые разные убеждения. Современный мир исключительно сложен, противоречив, неустойчив и зыбок. Он столкнулся, в конечном счете, с *проблемой выживания*

человечества. Перед лицом грозящих уничтожением опасностей мы, философствуя, должны быть готовыми ко всему. В этих условиях нелокальная *проблема конца истории* выходит на первый план, обретает новые черты и масштабы, во многом требует переосмысления. А развитие России неотделимо от развития всего человечества, поскольку она есть всего лишь его часть.¹ Достойное включение во всемирно-историческое бытие – основной критерий достаточности существующих проектов цивилизационного развития России.

¹ Социально-политический журнал (социально-гуманитарные знания). - 1997. - № 4. - С.4.

Заключение

В ряду таких социально-философских понятий, как исторический процесс, субъект истории, исторический детерминизм, особое место занимает такой концепт, как «конец истории». Попытки осмыслить сам феномен «конца истории», определить содержание данной идеи в системе мировоззренческих установок различных эпох характеризуются не только значительным многообразием, но и глубокой противоречивостью.

На сегодняшний день неоднозначными являются выводы о том, каков трагедийный потенциал данной идеи, какова ее социальная роль. Только ли деструктивная (как показателя кризиса, безысходности и конечности человеческого существования)? Или же эта идея является основанием консолидации человечества перед лицом глобальных проблем, грозящих ему уничтожением? Тогда вполне рациональным можно считать предположение о назначении данной идеи быть механизмом осознания всеобщей сопричастности и социальной ответственности человечества за свою судьбу.

Скачок в развитии человека, следствием которого стала история, может быть воспринят и как несчастье, постигшее человека. Все, что создает историю, в конечном итоге уничтожает человека; история — процесс разрушения в образе некоего, быть может, грандиозного фейерверка. Этот процесс следует повернуть вспять, вернуть к тому, что было вначале; на завершающей его стадии человек вернется к блаженному состоянию своего доисторического бытия. Но этот скачок можно воспринимать и как чудесный дар человеческой природы. История превратила человека в существо, стремящееся выйти за свои пределы. Только в истории он ищет смысл, ставит цели, пытается заглянуть в свое будущее.

Из первичных истоков течет поток жизненных событий. Однако сами они становятся очевидными, преисполненными богатого содержания, лишь войдя в эру истории, по мере того как они освещаются, утверждаются, усиливаются, теряются, вспоминаются, вновь возвышаются. Им необходима рационализация,

которая сама по себе совсем не есть нечто первичное, а есть лишь средство восстановления истоков и конечных целей.

История — это постоянное и настойчивое продвижение вперед. История — это великий вопрос, еще не получивший решения, который будет решен не мыслью, а только самой действительностью. Вопрос этот сводится к тому, является ли история в своем порыве лишь мгновением, промежуточным звеном между неисторическими существованиями или это прорыв глубинных возможностей, которые даже в образе безграничных несчастий, подвергаясь опасностям и постоянным крушениям, в целом ведут к тому, что бытие будет открыто человеком, а он сам обретет свои неведомые дотоле возможности. В этом отношении «конец истории» - суператтрактор, т.е. такой порядок, который устойчив относительно абсолютного хаоса. К суператтрактору, если воспользоваться математическим языком, можно асимптотически приближаться сколь угодно долго, не достигая его полностью (за конечный отрезок времени) никогда. В этом отношении такая система напоминает так называемую предельную точку в математике. Бесконечность движения к суператтрактору, в конечном счете, обусловлена его связью с преобразованием объекта субъектом (трансформизм), составляющим саму специфику социальной деятельности. Биохимическая и биологическая эволюция потому конечна, что она основана на приспособлении к объекту (конформизм). При приспособлении (адаптации) меняется только субъект, а объект остается неизменным. В противном случае само приспособление потеряло бы смысл. Напротив, при преобразовании объекта начинается взаимодействие между изменениями объекта и изменениями субъекта, а этот процесс потенциально бесконечен.

Чередование линейности и нелинейности развития, т.е. их иерархизация или дифференциация, приводят к разветвлению прежнего качества на множество новых. Синергетико-эволюционная картина мира делает весьма благоприятный для человечества вывод о невозможности самоуничтожения:

история не имеет цели, но у нее есть смысл. Усиление роли микропроцессов в социальной жизни и их влияние на макропараметры социальных систем увеличило значение «случайности» в истории, однако многообразие аттракторов в социальных системах предполагает потенциальное наличие спектра возможных путей исторического развития. При этом принцип относительности позволяет варьировать содержание самого понятия «конца истории» в зависимости от задач исследования и т.д.

Все вышеизложенное позволяет вести речь о нелинейности и бесконечности исторического процесса, о релятивности самой идеи конца истории, о значимости случайных факторов, способных кардинально изменить ход эволюции человеческого общества. В собственно философских исследованиях современности увеличился объем футурологических концепций, предлагающих различные интерпретации развития общества в истории, что также говорит об особом «ощущении» в нашем столетии социального времени. Попытки предугадать сценарии будущего ставят перед собой задачу раздвижения исторического горизонта мировоззрения. Чем более широко нарисована перспектива будущего, тем менее тревожно настоящее.

Совсем иные оттенки приобретает проблема «конца истории» в контексте глобальных проблем современности. Современное общество, кризисное по характеру и основаниям (технологическим, ценностным и т.д.), породило спектр глобальных «опасностей», затрагивающих онтологические интересы человечества. Они, в свою очередь, максимально актуализируют конечность человеческого существования в общественной психологии. В современном относительно быстро усложняющемся мире решение проблемы целостности мира есть в то же время вопрос о жизни и смерти человечества. Оно может погибнуть, если люди не сумеют воспроизводить мир, человеческую реальность как развивающееся единство при одновременном развитии его многообразия. Человеческая реальность усложнялась в результате социальной

энтропии, конфликтов, в итоге вызова истории. Это приводит к превращению данной реальности из комфортной в дискомфортную, то есть неприютную, опасную. Это подрывает возможности субъекта принимать эффективные решения, программы, порождает потоки дезорганизованности. Дезорганизация может склонить любого исторического субъекта к попытке насильственного возврата прежней человеческой реальности, провоцируя, с одной стороны, потоки архаизации, а с другой - инноватики. Усложнились и поиски смыслов. Пример тому - историческая ситуация России, которая трактуется как крах интеграции общества, его распад. В России глобальные проблемы затеваются массой внутренних нерешенных задач национально-государственного характера (кризис социально-политической, экономической и идеологической систем). Наверное, поэтому проблема конца истории в исследованиях российских авторов чаще всего предстает как проблема ухода с арены исторических действий России как самостоятельного социального субъекта. В этой ситуации теоретико-методологическое и социально-философское осмысление российского исторического пути приобретает главенствующее значение, так как только эта рефлексия способна сложить адекватную мировоззренческую картину в обществе переходного периода и сформировать проект будущего нации, где «конец» одного общественного состояния станет началом нового исторического этапа.

Вместе со скачком в историю пришло осознание конечности всего. Всеу в мире отведено определенное время, и все обречено на гибель. Но только человек знает, что он должен умереть. Наталкиваясь на эту пограничную ситуацию, он познает вечность во времени, историчность как явление бытия, уничтожение времени во времени. Его осознание истории становится тождественным осознанию вечности. Историческая рефлексия сегодня антропоцентрична. Она начинается с человека, а не с больших социальных общностей, создающих абстрактный план истории и ее драматургию. Мы вновь

вступаем в область тончайшего наития, догадок, исследовательской открытости. Историческое мышление оказывается во многом архетипичным.

В современной философии истории мысль о том, что история нуждается в разного рода альтернативах, достаточно популярна. Трудно смириться с мыслью, будто история мчится по заранее проложенным рельсам. Но и другая крайность опасна. Исторический процесс нередко описывается как вереница случайностей. Сама история выглядит несчастной, истомившейся жертвой «самоорганизующихся прогнозов». Любое прорицание может завладеть сознанием людей и стать для них ориентиром поведения. Идея многообразия социально-исторических путей человечества содержит в себе немало продуктивных и значимых ходов мысли. Развертывание всемирной истории предполагает не стирание цивилизационных и культурных особенностей, а сохранение этого своеобразия. Идея открытости истории, ее многовариантности несовместима с жестким представлением о неукоснительном схождении всех культурных матриц в некую усредненную точку, символизирующую магистральный путь развития всего человечества. Феноменология самоорганизации (как движется история), эссенциология самоорганизации (почему так движется история), эсхатология самоорганизации (куда движется история) – перспективные зоны социально-философских размышлений.

Список литературы

1. XXI век. Будущее России в философском измерении. – М., 1999.
2. Абалкин Л. Россия в меняющемся мире. Материалы к докладу на конференции «Россия в современном мире» // Безопасность. – 1995.- № 11.
3. Абсалямов М.Б. Проблема теоретической реконструкции культурно-исторического процесса в социальном познании. – Красноярск, 1999.
4. Августин Аврелий. О граде божьем. – М., 1994.
5. Августин Бл. Исповедь. – М., 1988.
6. Алексеева Л.Н. Проблема научного мировоззрения в современном образовании // Вестник Российского философского общества. – 1999. – №4.
7. Андрусенко В. Социальный страх. – Екатеринбург, 1995.
8. Антипов Т.А., Кочергин А.Н. Методология исследования общества как целостной системы. – Новороссийск, 1988.
9. Антология ненасилия. – Москва–Бостон, 1991.
10. Араб-Оглы Э.А. Обозримое будущее. – М., 1986.
11. Баранников В.П. Русская цивилизация: космическая эра человечества // Русская цивилизация: исторический феномен или миф? Тез. докл. регион. конф. – М.: МИРЭА, 1998.
12. Барг М.И. Эпохи и идеи. Становление историзма. – М., 1995.
13. Барулин В.С. Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. – СПб., 2000.
14. Барулин В.С. Социальная философия. – М., 1999.
15. Белик А.А. Культурология. Антропологические теории культуры. – М., 1998.
16. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. – М., 1995.
17. Бергер Я. Конец истории, искусство, Бетховен. – М., 1998.
18. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.

19. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. – М., 1990.
20. Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. – М., 1990.
21. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. – М., 1990.
22. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. – М., 1990.
23. Бердяев Н.А. Самопознание.– М. 1990.
24. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
25. Бердяев Н.А. Судьба России. –М., 1980.
26. Бестужев-Лада И.В. Альтернативная цивилизация. – М., 1998.
27. Блауберг И.В. Проблема целостности и системный подход. – М., 1997.
28. Бог–человек–общество в традиционных культурах Востока. – М., 1993.
29. Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени//Вопросы философии. – 1993. – №5.
30. Бранский В.П. Теоретические основания социальной синергетики// Вопросы философии. – 2000. – № 4.
31. Бродель Фернан. Структуры повседневности: возможные и невозможные. – М., 1990.
32. Быченков В.М. Институты. Сверхколлективные образования и безличные формы социальной субъективности. - М., 1996.
33. Вазюлин Н.И. Логика истории. Вопросы теории и методологии. – М., 1988.
34. Вахин А.А. Концепция самоорганизующегося мира. – М., 1995.
35. Введение в социальную экологию. – М., 1993.
36. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. – М., 1997.
37. Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетарное явление. – М., 1977.
38. Время и бытие человека. – М., 1991.
39. Ганди М.К. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. – 1992. – №3.
40. Гараджа А.В. Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж Дерриды 80-х годов). –М., 1989.

41. Гегель Г. Философия истории. – М., 1993.
42. Герцен А.И. Избранные философские произведения. - М., 1984. - Т. 2.
43. Гжегорчик А. Духовная коммуникация // Вопросы философии. – 1992. – №3.
44. Глобализация и либерализация: процесс развития в условиях двух мощных тенденций. – Нью-Йорк–Женева, 1996.
45. Глобальные проблемы и будущее человечества.//Сб. – М., 1985, 1986, 1987, 1990.
46. Глобальные проблемы и перспективы цивилизации: философия отношений с природной средой. //Сб. – М., 1994.
47. Глобальные проблемы и цивилизационный сдвиг. – М., 1993.
48. Глобальные проблемы как источник чрезвычайных ситуаций. – М., 1998.
49. Голосовкер Я.Э. Логика мифа. – М., 1987.
50. Гречко П.К. Концептуальные модели истории. – М., 1995.
51. Гринин Л.С. Философия и социология истории; некоторые закономерности истории человечества. – Волгоград: Учитель, 1995-1996.
52. Губман Б.Л. Смысл истории. Очерки современных западных концепций. – М., 1991.
53. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Танаис Ди-Дик, 1994.
54. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. – М., 1984.
55. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. – М., 1990.
56. Гуревич П.С. Философия культуры. – М., 1994.
57. Гуссейнов А.А. Этика ненасилия // Вопросы философии. – 1992. – №3.
58. Дадаев В.С. Орбиты планетарной экологии. – М., 1989.
59. Демичев А.В. Дискурсы о смерти. Введение в танатологию. – СПб., 1997.
60. Деррида Ж. Письмо к японскому другу // Вопр. философии. – М., 1986.
61. Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций // Вопросы философии. – 1991. – № 3.

62. Дильтей В. Создание исторического мира в науке о духе// Философия немецкого историзма. – М., 1997.
63. Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах// Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX – начала XX столетий. – М., 1995.
64. Дмитриев А.Н., Кочергин А.Н. Шансы на выживание. – М., 1992.
65. Донских О.А., Кочергин А.Н. Есть ли у нас научная концепция истории философии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. филос. – 1991. – №2.
66. Ефремов А. Возвращение. Полдень. XXII век. – М., 1982.
67. Ефремов А. Туманность Андромеды. – М., 1982.
68. Ефремов А. Час быка. – М., 1982.
69. Замошкин Ю.А. Конец истории: идеологизм и реализм // Вопросы философии.– 1990 – №3–4.
70. Зиммель Г. Философия культуры. – М., 1996.
71. Зинятова Н.Н. Судьба человека как сущность исторического. – Владивосток, 1996.
72. Зотов А.Ф. Мировоззрение на рубеже тысячелетий // Вопросы философии – 1991. – № 6.
73. Иваненков С.П. Социализация молодежи. – Оренбург, 1999.
74. Ивин А.А. Средневековый стиль мышления и “нормальная наука”: внешние ценности научной теории // Иссл-е по логике научного познания. – М., 1990.
75. Идеал, утопия и критическая рефлексия. Отв. ред. В.А. Лекторский. – М., 1996.
76. Ильин В.В. Российская цивилизация.– М., 1996.
77. Ильин В.В., Панарин А.С., Бадковский Б.Д. Политическая антропология. – М., 1995.
78. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.

79. Иноземцев В.Л. Современный постмодернизм: Конец социального или вырождение социологии?// Вопросы философии. – 1999.–№7.
80. Иноземцев. В.Л. Расколота цивилизация: системные кризисы индустриальной эпохи// Вопросы философии. – 1999. –№5.
81. Историко-культурные основы европейской цивилизации. – М., 1992.
82. Кабаков А. Невозвращенец. – М., 1997.
83. Какое будущее ожидает человечество? – Прага, 1964.
84. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
85. Кант И. Соч.: В 6 тт. – М., 1964. –Т.3.
86. Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб., 1993.
87. Квинтэссенция. Философский альманах. – М., 1991.
88. Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. – М., 1996.
89. Кеннон Дж. Л. Психоанализ смерти. – Екатеринбург, 1992.
90. Кинг А., Шнайдер Б. Первая глобальная революция. – М., 1991.
91. Кириленко Г.Г. Мифологическое сознание: история и современность//Реферат. журн. Философия. Сер. 3. – М. 1993. – №1.
92. Климатические и биологические последствия ядерной войны. – М.,1987.
93. Клинский П.А. Историческое время и историческая память. – М., 1999.
94. Ключев А.В., Косов Ю.В. В фокусе общечеловеческих проблем. – Л., 1989.
95. Ключевский В.О. Курс русской истории. – М., 1998.
96. Кнабе. Г.С. Проблема постмодернизма и фильм П. Гринуэя “Брюхо архитектора”// Вопросы философии. – 1997. – №5.
97. Козлова Н.Н. Горизонты повседневности советской эпохи. – М., 1996.
98. Козлова Н.Н. Социально-историческая антропология. – М., 1999.
99. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. – М., 1980.
100. Коммонер Б. Замыкающийся круг. – М., 1974.
101. Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – М., 1936.
102. Косов Ю.В. В поисках стратегии выживания. – СПб., 1991.

103. Кочергин А.Н. Будущее без отчуждения или отчужденное будущее? // Человек: грани философской рефлексии. – М., 1966.
104. Кочергин А.Н. Философия и глобальные проблемы. – М., 1996.
105. Кочергин А.Н. Экология и техносфера. – М., 1995.
106. Краузе А.А. Социально-бессознательное и историческая субъективность в общественном развитии. – Пермь, 1998.
107. Кубеев М.Н. Сто великих катастроф. – М.: Вега, 2000.
108. Кувакин В.А. Твой рай и ад. Человечность и бесчеловечность человека. – М., 1998.
109. Кундера М. Невыносимая легкость бытия. – СПб, 2001.
110. Купцов В.И. Детерминизм и вероятность. – М., 1976.
111. Кутыкова И.В. Проблема смысла истории в философии и культуре переломных эпох: средневековье и современность. Диссертация на соискание ученой степени к.ф.н. – СПб., 1999.
112. Кутыкова И.В. Проблемы смысла истории в философии и культуре переломных эпох: средневековье и современность. – СПб, 1999.
113. Кутырев В.А. Разум против человека: философия выживания в эпоху постмодерна. – М., 1996.
114. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
115. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб., 1896.
116. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. – М., 1995.
117. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 1999.
118. Леви-Стросс К. Печальные тропики. – М., 1999.
119. Леви-Стросс К. Структурная антропология. – М., 1999.
120. Лемешев М.Я. Пока не поздно... – М., 1991.
121. Лестер К. Туроу. Переосмысливая будущее. Крупнейшие американские экономисты и социологи о перспективах и противоречиях современного развития// США: экономика, идеология, политика. – 1998. – № 6.

122. Лиотар Ж.-Ф. Заметка о смыслах «пост»// Иностранная литература. –1994. – №1.
123. Лихачев Д.С. Прошлое – будущему. – Л., 1985.
124. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизационного человечества // Вопросы философии. – 1992. – №3.
125. Лосев А. Диалектика мифа. – М., 2000.
126. Лосев А.. Жизнь. - М. 1964
127. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
128. Лука Ч.Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. – М., 1991.
129. Максимов М.В. Историософия В. Соловьева. – М., 1999.
130. Малахов В.С. Еще раз о конце истории // ВФ., 1990., - №4.
131. Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. – М., 2000.
132. Манн Т. Доктор Фаустус. – Самара, 1986.
133. Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1994.
134. Марков Б.В. Философская антропология. – СПб., 1997.
135. Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 1990.
136. Межуев В.М. Культура и история. – М., 1991.
137. Мир философии. В 2 тт. – М., 1991.
138. Мировая бессмыслица и мировой смысл// Смысл жизни. – М., 1994.
139. Мифологический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1990.
140. Моисеев Н.Н. Расставаясь с простотой. – М., 1999
141. Моисеев Н.Н. Цивилизация на переломе: Пути России. – М., 1996.
142. Момджян К.Х. Введение в социальную философию. – М., 1997.
143. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей: Ист.-философ. очерки и портреты. – М.: Политиздат, 1991.
144. Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999.
145. Налимов В. В лабиринтах бытия. Человек и мир на изломе культуры // Лит. Газета. – 1990. – 20 мая.
146. Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Вероятность нереального. – М., 1995.

147. Нечипуренко В.Н. Эсхатологические мифы и учения как социальный феномен. – Ростов н/Дону, 1993.
148. Николаев В.Ч. Человек как субъект истории. – Иваново, 1998.
149. Николис Г., Пригожин И. Самоорганизация в неравновесных системах. – М., 1979.
150. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М., 1995.
151. Ницше. Ф. Собрание сочинений: В 2 т. – М., 1999.
152. Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986.
153. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М., 1991.
154. О человеческом в человеке. – М., 1991.
155. Оганов А.А., Хангельдиева И.Г. Теория культуры. – М., 2001.
156. Один мир для всех. Контуры глобального сознания. – М., 1990.
157. Олдак П.Г. Колокол тревоги. – М., 1990.
158. Ориген. О началах. – Новосибирск, 1993.
159. Орлова И.Б. Цивилизационная парадигма в исследовании социально-исторического процесса. – М., 1999.
160. Очерки социальной философии. Под. ред. К.С. Пигрова. – СПб, 1998.
161. Парсонс Г. Человек в современном мире. – М., 1985.
162. Пестель Э. За пределами роста. – М., 1988.
163. Печчеи А. Человеческие качества. – М., 1980.
164. Платонов Г.В., Косичев А.Д. Духовность и наша жизнь. – М., 1999.
165. Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. – М., 1990.
166. Политологический словарь. – М.: Политиздат, 1987.
167. Политология. Энциклопедический словарь. – М.: Изд-во Моск. Коммерческого ун-та, 1993.
168. Померанцев А.Г. Историческое переживание как способ осмысления времени. – СПб., 1999.
169. Поппер К. Ницета историцизма. – М., 1996.
170. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.1, 2. – М., 1992.

171. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. – М., 1994.
172. Принципы ненасилия. Классическое наследие. – М., 1991.
173. Проблема «Восток и Запад» в истории философии и единства мирового историко-философского процесса // Филос. науки. – 1988.– № 7.
174. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
175. Проблемы глобальной безопасности. – М., 1995.
176. Рассел Б. История западной философии. – М.: Академический проект, 2000.
177. Рачков П.А. «Конец истории» как социософская проблема. // Вестник МГУ. Сер.7 Философия. – 1993. . – № 2.
178. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4 тт. – М., 1997.
179. Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. Социальная онтология. – М., 1999.
180. Резник Ю.М. Гражданское общество как феномен цивилизации. – М., 1998.
181. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. – М., 1998.
182. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998.
183. Российская цивилизация: содержание, границы, возможности. – М.: МГУ, 2000.
184. Руднев В. Морфология реальности. – М., 1996.
185. Руднев В.П. Словарь культуры XX в. – М., 1991.
186. Русская идея /Сост. М.А. Маслин. – М., 1992.
187. Самосознание европейской культуры XX в. – М., 1991.
188. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. // Сумерки богов. – М., 1996.
189. Семенов Ю.И. Философия истории. – М., 1999.
190. Семченко А.Т. Современный апокалипсис: критика идеологии катастрофизма. – М.: Политиздат, 1989.

191. Серебряков В. Российская цивилизация.// Credo. Теоретический журнал. – 1999. – № 2.
192. Серебрянников В.В. Геополитические интересы новой России и пути их реализации // Россия в геополитическом пространстве. – М., 1994.
193. Сержантов В.Ф. Человек, его природа и смысл бытия. – М.,1990.
194. Смысл жизни в русской философии. Конец XIX – начало XX века. – СПб., 1995.
195. Смысл жизни. Антология. – М., 1994.
196. Смысл жизни: опыт философского исследования. – М., 1992.
197. Современные зарубежные теории социального развития. Вып. 2. Практопия О. Тоффлера. – М.: ИНИОН, 1993.
198. Соловьев В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. –1988. – №8.
199. Соловьев В.С. Оправдание добра // Собр. соч. Т.1. – М., 1990.
200. Соловьев В.С. Соч. В 2 т. – М.: Мысль, 1988.
201. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. – М., 1991.
202. Сорокин Питирим. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
203. Социально-политический журнал (социально-гуманитарные знания). – 1997. – № 4.
204. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. – М., 1998.
205. Степин В.С. О прогностической природе философского знания // Вопросы философии. – 1986. – № 4.
206. Степин В.С. Философия и образы будущего// Вопросы философии. –1994. – №6.
207. Степин В.С. Философия ненасилия и будущая цивилизация // Свободная мысль. – 1991. – №2
208. Стругацкий А., Стругацкий. Б. За миллиард лет до конца света. – Л., 1986.
209. Суворов О.В. Сознание и абсолют. – М., 1999.
210. Суворова О.С. Человек: душа и тело, смерть и бессмертие. – М., 1994.

211. Султанов К.В. Социальная философия Н.Я. Данилевского и проблема культурно-исторических типов в современной общественной мысли. – СПб., 1995.
212. Сумерки богов. – М., 1989.
213. Сущий С.Я. Хронотоп российской культуры. Автореферат диссертации на соискание ученой степени д.ф.н. – М., 1995.
214. Сыров В.Н. Условия и способы конструирования истории как философская проблема. – Томск, 1998.
215. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987.
216. Тинберген Я. Пересмотр международного порядка. – М., 1980.
217. Тойнби А. Постигание истории. – М., 1991.
218. Тоффлер О. Третья волна. – М., 1998.
219. Уайтхед А.Н. Собрание сочинений. Т.1. – М., 1994.
220. Урсул А.Д. Путь в ноосферу. – М., 1993.
221. Утопический роман XIV–XVII веков. Томас Мор. Утопия. Кампанелла. Город Солнца. Фрэнсис Бэкон. Новая Атлантида. – М., 1989.
222. Федоровский А.П. Феномен исторического смысла в опыте философской рефлексии. – Ставрополь, 1996.
223. Философия любви. Т.1,2.– М., 1990.
224. Формозер Г. Ситуация христианства в эпоху “постмодерна” глазами христианского публициста// Вопросы философии.– 1991.– №5.
225. Форрестер Дж. Мировая динамика. – М., 1978.
226. Франк С.Я. Духовные основы общества. – М., 1992.
227. Франк С.Я. Реальность и человек. – М., 1997.
228. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990.
229. Фрезер Ф. Фольклор в ветхом завете. – М.: Наука, 1990.
230. Фрейденберг О.М. Утопия // Вопросы философии. – 1990. – №5.
231. Фридрих К. О функциях одной мыслительной фигуры. – М., 1996.
232. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1994.

233. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990.
234. Фромм Э. Душа любви. – М., 1989.
235. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
236. Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1988.
237. Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990.
238. Фукуяма Ф. Конец истории// Вопросы философии. – 1990.– №3.
239. Хаджаров М.Х. Рациональность, иррациональность, современность // Credo. Теоретический журнал. – 2000. – №3.
240. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – №1.
241. Хевеши М. А. Политика и психология масс//Вопросы философии. – 1999. – №12.
242. Хейзинга Й. Homo ludens. – М., 1995.
243. Хесле В. Философия и экология. – М., 1993.
244. Ходаровский Е.А. Цивилизационный аспект безопасности России// Безопасность. – 1998. – № 5-6.
245. Холичер В. Личность и гуманизм. – М., 1978.
246. Хотинская П.А., Горшенин М.Е. Хартингтон о возможном конфликте цивилизаций // Безопасность. – 1996. – № 5-6.
247. Хюбнер К. Истина мифа. – М.: Республика, 1996.
248. Ценностные аспекты науки и проблемы экологии. – М., 1981.
249. Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. – М., 1988.
250. Человек и его ценности. – М., 1988.
251. Человек. Философско-энциклопедический словарь. – М., 2000.
252. Человек: грани философской рефлексии. – М., 1996.
253. Человек: мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Кн. 1. – М., 1991; кн.2. – М., 1995.
254. Чубаров С. И. Философский анализ синергетико-гомеостатического подхода к развитию земной цивилизации. – Иркутск, 2000.
255. Чумаков А.Н. Философия глобальных проблем. – М., 1994.

256. Чусовитин. Российская цивилизация. – Новосибирск: Изд. НГАС, 1997.
257. Чэд Уолш. От утопии к кошмару. – СПб., 1996.
258. Шаповалов В.Ф. Россиеведение. – М., 2000.
259. Шарп Дж. Роль силы в ненасильственной борьбе. // Вопросы философии. – 1992. – №8.
260. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.
261. Швырев В.С. Знание и мироотношение. – М., 1997.
262. Швыров В.Н. Условия и способы конструирования истории как философская проблема. – Томск, 1998.
263. Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры: Учеб. пособие. – М.: ВЛАДОС, 1995.
264. Шиман М. К третьему тысячелетию. – М., 1977.
265. Шипилов А.В. Парадигма релятивности в социокультурном развитии. – Воронеж, 1997.
266. Школенко Ю.А. Ценности XX века. – М., 1990.
267. Шолохов А.В. Временные параметры в моделировании исторического процесса. – Таганрог, 1993.
268. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Мысль, 1993.
269. Экологическая альтернатива. – М., 1990.
270. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб, 1998.
271. Эрос. Страсти человеческие. – М., 1992.
272. Этика ненасилия – М., 1991.
273. Это человек. Антология. – М., 1995.
274. Этос глобального мира. – М., 1999.
275. Юнг К. Архетипы коллективного бессознательного// Психология бессознательного. – М., 2000.
276. Янков И.В. Нарратив в историческом освоении действительности: феномен обновления и социокультурный смысл. – Екатеринбург, 1997.

277. Яновский Р.Г. Глобальные изменения и социальная безопасность. – М., 1999.
278. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. – М., 1990.
279. Ясперс К. Философская вера. – М., 1992.
280. Ясперс. К. Смысл и назначение истории. – М: Республика, 1994.

Список иностранной литературы

1. Bell D. The social framework of information society. In.: The computer age: A twenty year view. Ed. By Detouzos M.L., Moses A.J. – Cambridge (MASS), L., 1981.
2. Burnham D. The rise of the computer state. – L., 1883.
3. Giarini O., Stahel W.K. The limits to certainty. – Dordrecht (Netherlands), 1989.
4. Harvey D. The Condition of Postmodernity. – Cambridge MA, Oxford UK, 1990.
5. Lowith K. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie. – Stuttgart, 1983.
6. Miller J. The Passion of Michel Foucault. – NY, 1993.
7. Mumford L. The Transformation of Man. – Chicago, 1956.
8. Rorty R. Contingency, Irony and Solidarity. – Cambridge, 1989. P.PXI.