

УДК 930:13 (043)

Становление и динамика методологической программы партикуляризма в философии истории

О. В. Новикова, кандидат философских наук

Статья посвящена анализу оформления и развития методологической программы партикуляризма в динамике философско-исторического знания. Автором рассматриваются концепции О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби, русская и белорусская философско-исторические традиции, мир-системный подход и др.

The Foundation and Dynamics of the Methodological Program of Particularism in the Philosophy of History

O. Novikova, PhD in Philosophy

The article is devoted to the analysis of the formation and development of the methodological program of particularism in the dynamics of philosophy of history. The author considers the ideas of O. Spengler, A. J. Toynbee, Russian and Belorussian traditions, World-Systems Research, etc.

В динамике философско-исторического знания можно выделить три теоретико-методологические программы исследования исторической социодинамики. В качестве критерия разделения этих программ используется определенная экспликация феномена человека (для классификации философско-исторических концепций и отнесения этих концепций к той или иной методологической программе). Какие это программы?

Во-первых, это программа универсализма, которая предполагает в качестве субъекта истории не отдельных индивидов, а общество в целом (человечество). Предметом рассмотрения для универсализма выступает общество в своей тотальности, в которой растворяется уникальность человека, а в качестве мотивов социального действия постулируются общечеловеческие ценности и идеалы. Универсализм, не отрицая человека как действующее лицо истории, социологизирует его и рассматривает как экземплификацию *общего* (как это происходит в позитивизме или классическом марксизме), что находит выражение в кредо «не общество для человека, а человек для общества».

Во-вторых, – программа индивидуализма, которая рассматривает отдельного индивида как субъекта и «творца» истории (деятельность его видится причиной исторических перемен) и полагает главным движущим фактором этой деятельности стремление человека преследовать и отстаивать свои индивидуальные интересы. Человек, таким образом, предстает в методологической программе индивидуализма как *единичное* – автономный, движимый конкретными личными интересами деятель (актор), чьи социально-исторические действия определяют общественную жизнь. Данная программа

реализуется в проектах социального атомизма, социологического номинализма, сингуляризма, а также составляет концептуальную основу философии либерализма и постмодернизма.

Третья методологическая программа – это программа партикуляризма, в которой субъектом исторического процесса становятся отдельные социокультурные общности, от этнических групп до цивилизационных образований. Партикуляризм вводит понятия «индивидуальной тотальности» или «тотальной индивидуальности» в качестве основных категорий анализа исторической социодинамики.

Данная программа, с одной стороны, редуцирует индивида к коллективу (например, этносу) и признает в качестве системы нормативной регуляции групповые традиции и знаково-символические элементы (дух эпохи, народный дух, национальное самосознание), а с другой, наделяет эту общность (коллектив) целостностью человеческого «Я». Являясь связующим звеном между *единичным* (индивид) и *общим* (общество), *особенное* (коллектив) в методологии партикуляризма несет в себе интенцию синтеза индивидуального Интереса и универсальных Ценностей, индивидуализма и универсализма. Рассмотрение становления и динамики методологической программы партикуляризма, экспликация ее сущностных характеристик и являются целью данной работы.

Методологический партикуляризм в философии истории оформляется на рубеже XIX–XX столетий и связан в первую очередь с именами культурфилософов О. Шпенглера и А. Дж. Тойнби.

По мнению Шпенглера, западноевропейская философия последних двух столетий (как он называет ее, «философия старого стиля») с ее натурализмом

и механицизмом, убежденностью в абсолютных способностях разума, оказывается неисторичной и потому неспособной рассмотреть мир во всей его многогранности. Шпенглер предлагает свою «философию будущего», предмет которой – «мир-как-история», противоположность «мира-как-природы», которые вместе суть аверс и реверс мира как такового. История, как пишет Шпенглер, это гештальт, из которого фантазия человека «стремится постичь живое бытие мира по отношению к собственной жизни и тем самым интенсифицировать ее действительность» [1, с. 134]. Природное и культурно-историческое бытие полярны, природа – это мир уже «ставший», свершившийся, история же – «становящаяся душа», мировой двигатель, представленный в концептах «времени», «судьбы» и «жизни».

Однако, невзирая на заявленный панисторизм, именно природное становится фундаментом, на котором вырастает шпенглеровский историзм. Философ воспользовался идеей морфологизирующей физиогномики Гете, спроецировав ее на пространство истории. Шпенглер пишет, что «через сто лет все науки... станут фрагментами единственной колоссальной физиогномики всего человеческого», поскольку «в каждой науке, взятой в ракурсе как цели, так и материала, человек рассказывает сам себя» [1, с. 257]. Каждая культура – это организм, которому отпущен его срок жизни (около тысячи лет). Она имеет свою душу, детерминирующую мировоззрение и образ жизни данной культурной эпохи и раскрывающуюся через душу человека как представителя той или иной эпохи.

Предметом специального внимания Шпенглера становится автохтонная для него фаустовская культура, однако он подвергает ее суровой критике: тот факт, что все внимание и интерес фаустовского человека направлен исключительно на себя, оборачивается против него самого: его тщеславие приводит к утверждению «невероятно скудной и бессмысленной схемы» мировой истории: Древний мир – Средневековье – Новое время, схемы, в которой нет места иным, незападным культурам. Нет более «шаткого метода» интерпретации исторического процесса, чем позиционирование на него собственного взгляда на явления, собственных убеждений и ценностей как единственно верных и возможных. По мысли Шпенглера, необходим «коперниканский переворот» в истории, который позволил бы заменить устаревшую «птолемеевскую» историческую систему, где центром является западноевропейская культура, вокруг которой «вращаются» остальные культуры, «коперниканской» системой, где все культурные традиции занимали бы равное положение.

Прогресс в истории Шпенглер не приемлет категорически, отрицая и линейный, и кумулятивный характер истории. Каждая культура, как и каждый человек, уникальна, как нет единого человечества, так не может быть и единой линии исторического развития. Мировая история – это не более, чем кружево оригинальных самодостаточных культур.

Несомненно, что одним из ведущих факторов в философии истории Шпенглера выступает человек, однако это человек не как отдельно взятый индивид, а как *категория индивидуальной тотальности* – специфической коллективной индивидуальности, выраженной в больших социальных группах. Немецкий мыслитель Эрнст Трёльч, предложивший это понятие, считает, что оно более точно, чем понятие индивида. Он отмечает, что обычно в истории индивидами именуются люди, выступающие на передний план в эпосе, легенде, биографии, однако «так как серьезный анализ показывает, что каждый такой индивид в свою очередь может быть понят, лишь исходя из большей тотальности» [2, с. 32], имеет смысл введение более общего понятия.

Если шпенглеровская культура – это живой организм, который с необходимостью растет, созревает, увядает и, наконец, умирает, то другой теоретик нелинейных исторических процессов, Арнольд Дж. Тойнби, отходит от трактовки культур как неких неделимых сущностей, считая что «общество не является и не может быть ничем иным, кроме как посредником, с помощью которого отдельные люди взаимодействуют между собой. Личности, а не общества создают человеческую историю» [3, с. 263]. Тойнби отвергает фатализм в вопросах развития цивилизации, считая, что последнее слово всегда остается за человеком.

Система Тойнби антропоцентрична в том смысле, что в ней обществу отводится место арены действий людей, но не носителя самостоятельной созидательной силы. Общество – это совокупность отношений между индивидами. Рассматривая развитие цивилизаций через диалектику Вызова и Ответа (природного Вызова и исторического Ответа), Тойнби пишет, что так как источником социального действия не может быть общество, поскольку «поле действия не может само быть источником действия» [3, с. 262], то и вызовы истории предназначаются, прежде всего, человеку.

Философ полагает, что развитие цивилизаций происходит благодаря усилиям неординарных, творческих личностей, в которых наиболее полно раскрываются возможности человеческой природы. Тойнби цитирует Бергсона, писавшего, что он не верит в «бессознательный» фактор Истории, так называемые «великие подземные течения мысли», на которые так часто ссылаются, возможно, лишь

потому, что большие массы людей оказались увлеченными кем-то одним, личностью, выдвинутой из общего числа. Нет надобности повторять, что социальный прогресс обуславливается прежде всего духовной средой общества. Скачок совершается тогда, когда общество решается на эксперимент; это означает, что общество или поддалось убеждению, или было протрясено кем-то...» [3, с. 263].

Тойнби, безусловно, близок к Шпенглеру в своем стремлении объяснить историю с позиций антропологии; для обоих этих мыслителей принципиально важна связь истории с человеком, вне которого она (история) утрачивает свой смысл. Как в концепции Шпенглера история, подобно культуре, суть ответ на вопрошание человека о важнейших смыслах его бытия, так же и цивилизации Тойнби функционируют по схеме Вызова и Ответа. Но Тойнби не приемлет фатализм немецкого культурфилософа; его собственная точка зрения вполне оптимистична: разумеется, в ходе существования каждой цивилизации имеют место кризисы («надломы»), однако предполагается и наличие возможностей преодоления этих кризисов. Все зависит от способностей Личностей справиться с ситуацией. Прогресс в историческом развитии возможен, но не успехи экономики, техники или политики выступают его индикатором, а принципиальная возможность ротации элитных меньшинств, нравственное, творческое обновление личности, а вместе с ней и мира.

Возникновение партикуляризма именно в неклассической философии истории неслучайно. Свойственные для человека периода утверждения индустриальной цивилизации «инструментальный разум» и целерациональное действие, ориентированные на достижение прагматических целей, способствовали гиперболизации образа односторонне ориентированного человека (актора), а из поля зрения научного исторического познания исчезали проблемы, характеризующие историю как социокультурный процесс, сводя описание жизни людей к описанию «логики вещей» и ассоциируя прогресс истории с научно-техническим прогрессом, что приводит к ситуации т. н. «антропологического кризиса» в философии истории и последовавшего за ней «антропологического поворота».

Универсализм и индивидуализм как бинарные методологические программы делали акценты на исторических ролях полярных категорий индивидуального и общечеловеческого, упуская из вида существование естественных взаимосвязей между этими категориями, то, что история – это не только объективный, обладающий внечеловеческой логикой, или, напротив, зависящий от частных волеизъ-

явлений процесс, – а то, что история может быть результатом социального творчества, консолидацией уникальностей, что субъектом истории может выступать не отдельная личность и не общество в целом, а коллектив, обладающий целостностью и уникальностью личности.

Подобное соединение индивидуального и всеобщего начал отличает также интерпретацию истории в русской и белорусской философской традиции, что выступает основанием для построения оригинальных концепций философии истории в русле партикуляризма. При этом логика развития русской философии шла в несколько обратном Западу порядке: от первоначальной центрации на специфике русского и славянского пути развития к человеку, к антропологической проблематике.

Первая попытка синтезировать универсальные ценности и индивидуальное начало в русской философии представлена в традиции славянофильства. Апеллируя к опыту Греко-православной религиозности как определяющей константы «русской идеи», А. С. Хомяков и И. В. Киреевский вводят понятие «соборности» как органического единства индивидуального и общего, без умаления индивидуальной свободы, но и без анархического произвола. Согласие достигается за счет настроенности на общую цель, сплавляющей индивидов, так же, как литургия объединяет пришедших к ней в некую цельную общность. Воплощением же идеи соборности в повседневной жизни служит русская община.

Оригинальное сочетание универсалистского и индивидуалистского подходов представлено в «философии всеединства» В. С. Соловьева. Богочеловек Соловьева – это одновременно индивидуальное и универсальное существо, обнимающее все человечество и равнозначное единству. Соловьев склоняется к партикуляризму, отмечая, что богочеловек – это индивидуальное проявление Царства Божьего, а цель истории – «в собирательном целом человечества», в солидарности, в соборности [4, с. 147]. Как замечает мыслитель, «общество есть дополненная и расширенная личность, а личность – сжатое или сосредоточенное общество» [4, с. 150], и задачей и личности, и общества выступает совместное осуществление добра, перерождение «всей нашей личной и общественной среды в духе Христовом» [4, с. 150]. Партикуляристской по своей природе является и идея Соловьева о трех силах – центростремительной (Восток), центробежной (Запад) и интегративной (славянский мир), призванной объединить человечество под эгидой религии любви [5].

С. Л. Франк, рассматривая проблему определения методологии философско-исторического по-

знания, анализирует направления социального атомизма (называемого им также «сингуляризмом»¹) и универсализма, полагая, что в истории социально-философской мысли эти направления постоянно борются и сменяют друг друга [5]. Социально-философские взгляды мыслителей античности, Платона и Аристотеля, носят, по мнению Франка, универсалистский характер. Но если для Платона общество – это «большой человек», некая самостоятельная реальность, то по Аристотелю не общество производно от человека, а человек произведен от общества.

К сингуляризму Франк относится критически, представляя основное положение этого течения в классической философии как тезис о существовании социума как результата общественного договора между индивидами и тут же доказывая несостоятельность этого тезиса: «мы встречаем в обществе много общего, единообразного, упорядоченного, что никем не было сознательно “введено”, о чем никто никогда не думал и к чему никто умышленно не стремился» [5, с. 281].

Критика Франком теории сингуляризма зиждется на различии в восприятии феномена человека в западно-либеральной и русской традициях. «Изолированно мыслимый индивид» социального атомизма для Франка не более чем абстракция; как пишет русский философ, «лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком» [5, с. 300]. Здесь первичной категорией социального бытия Франк называет понятие «мы», это «исконная форма бытия, соотносительная “я”», «такой же первичный онтологический корень нашего бытия, как и наше “я”».² В русской социально-философской традиции категория «мы» эксплицируется в понятиях «народной души», «общего духа» и пр. История же, по мнению Франка, «есть великий драматический процесс воплощения, развертывания во времени и во внешней среде духовной жизни человечества, выступления наружу и формирующего действия сверхчеловеческих сил и начал, лежащих в глубине человеческого существа» [5, с. 329]. Таким образом, Франк утверждает партикуляристский подход к рассмотрению человеческой истории как наиболее полный и верный.

Еще одной версией методологического партикуляризма в русской философии истории стала концепция Н. А. Бердяева. Как полагает Бердяев, личность не является частью общества; напротив: об-

щество выступает как часть или аспект личности, поэтому сфера исторического – это арена взаимодействий индивидов, личностей, в результате которых вершатся судьбы социума. Философия истории для Бердяева – это «наука о духе», она имеет дело с рассмотрением феномена человека «в конкретной полноте его духовной сущности» [6, с. 14]. Нельзя, по мысли Бердяева, выделить человека из истории, анализировать его абстрактно, и нельзя «выделить историю из человека» и рассматривать ее вне человеческой духовной деятельности. Вместе с тем «историческое» для Бердяева – это не только феномен, оно глубоко онтологично по своему содержанию: «в самой глубине человеческого духа раскрывается присутствие какой-то исторической судьбы» [6, с. 15], посему «настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории» [6, с. 16]. И путь исторического самоопределения человека лежит через индивидуальное творчество – от первоначального мира объективации к метаисторическому зону мира свободы.

В исторической судьбе человечества Бердяев выделяет четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение, которые могут сосуществовать во взаимопроникновении, однако в ту или иную эпоху какое-либо одно из них преобладает. Современная Бердяеву Россия переживает, на его взгляд, как и Европа, период культурного кризиса и создания «безобразной» цивилизации, однако именно русскому сознанию «дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада» [6, с. 174] и прийти к высшему состоянию религиозного преображения через великое покаяние.

В русской философии партикуляристский принцип соединения человека и истории (через индивидуальное творчество и свободу, всеединство и соборность, в которых репрезентирована «душа» народа, его культура) представлен, безусловно, методологически безупречно. Но нельзя не отметить тот факт, что русская философия истории имела по преимуществу мессианский характер: говоря об «инаковости» русского пути, его специфике и особой миссии славян, русская философия в конечном счете замыкала на этом пути все человечество.

Белорусская философско-историческая мысль, выдержанная также в русле партикуляризма, во многом отлична от российской традиции – хотя бы потому, что ключевой для белорусских мыслителей XIX–XX столетий была проблема национального самоопределения на фоне русской или польской

¹ Термин заимствован у П. Б. Струве [5, с. 277].

² Аналогичную идею впоследствии высказал Р. Рорти, выдвинувший конструкт «мы» как альтернативу «абстрактному человечеству» и самодостаточному «я».

ассимиляции¹. Однако нашей традиции удалось избежать опасности уклона в мессианиззм; защищая право белорусов на национальную самобытность и собственную уникальную историю, отечественная мысль воздерживается от характерной для восточных соседей интенции к объединению мира под своим штандартом.

Одним из наиболее ярких, «пронзительных» представителей белорусской философии истории стал И. Абдиралович-Канчевский, философско-исторические взгляды которого изложены в эссе «Извечный путь. Опыты белорусского мировоззрения», характеризующемся оригинальностью философско-культурологического анализа, образностью стиля повествования и глубоко личностным отношением к предмету рассмотрения – исторической судьбе белорусского народа. Работа Канчевского тематически близка концепциям культурно-исторических типов Н. Данилевского, К. Леонтьева, морфологии культуры О. Шпенглера, историософии Н. Бердяева.

Согласно концепции Канчевского, Беларусь на протяжении всей своей истории, начиная с X в. – времени крещения – была ареной борьбы двух направлений европейской культуры – западного и восточного. В результате этой перманентной борьбы возникло и оформилось специфически белорусское национальное мировоззрение – «колебание между Востоком и Западом и искренняя неприязнь к тому и к другому являются основной чертой истории белорусского народа» [8, с. 9]. В таком историческом наследии коренится «великая трагедия народного духа», которому отказывают в праве на самобытность, не понимая, что «вместе с белорускостью мы теряем и лучшую часть человечности» [8, с. 16]. Не соглашаясь со сложившимся мнением о неспособности белорусов выразить свой культурный идеал – поскольку они остаются в ситуации социокультурного выбора между мессианскими культурами Востока и Запада, – Канчевский говорит о необходимости внутреннего культурно-исторического самоопределения и создания собственных национальных форм культурной жизни.

Сознавая сложность этого процесса духовного возрождения, Канчевский предостерегает от воз-

можности появления собственного, белорусского мессианизма – «как бы найденные формы новой белорусской жизни не стали для нас самих великой тюрьмой и издевательством» [8, с. 17]. В этом плане наибольшую опасность представляет характерная и для Востока, и для Запада застывшая «форма жизни» – уклад, нормативная нерушимая модель социального и духовного бытия, сложившаяся в результате человеческой деятельности. Первооснова ее силы – в любви человека к плодам своего творения, в желании им вечного существования и, с другой стороны, в «корысти», т. е. выгоды ретрансляции формы для поддержания стабильности социально-политического и исторического уклада жизни общества.

Канчевский артикулирует факт приобретения формой тем большей нормативности, чем слабее развита духовность народа, хотя признает принципиальную необходимость формы, т. к. в ней заключена сущность материальной жизни общества. Однако он считает, что следует искать формы, приспособленные к изменчивости жизни, эластичные, текучие. Истинная основа жизни, по Канчевскому, – свободное творчество, пример которому можно найти в искусстве, которое «не имеет своего канона, не имеет утвержденных путей, образцов» [8, с. 26].

Канчевский дифференцирует понятия субъекта индивидуальной (человек) и социально-исторической (народ, нация) деятельности. Если отдельный человек (категория единичного) может найти личное спасение в художественном творчестве, то в общественной жизни массы всегда идут к социальному творчеству только через политический переворот и революцию. Как полагает белорусский мыслитель, это не лучший путь для народа, но единственно возможный в условиях, когда народ лишен свободы, творчества и возможности развивать национальную культуру.

Вместе с тем – и для нас это особенно важно, – Канчевский подчеркивает, что творчество масс основано на творчестве единиц и революция без индивидуального творчества – лишь великая беспросветная смута, живой иллюстрацией к чему может служить Россия.

В качестве оптимального варианта человеческого общежития и условия для возможности реального творчества философ предлагает кооперацию – «единственное общественное явление, которое без принуждения объединяет своих членов и не декларирует принуждения для других». В кооперации Канчевскому импонирует отсутствие застывшей формы – «готовых рецептов улучшения жизни». Лозунг кооперации – «Твори. Создавая – разрушаем» [8, с. 41]. Тем самым Канчевский постулирует

¹ Весьма интересна концепция кривичей и Кривии, разработанная в начале XX в. Вацлавом Ластовским, утверждавшим, что этническое сообщество, проживающее на территории современной ему Беларуси, происходит от обитавшего на этих землях в I тыс. н. э. племени кривичей и должно вернуть себе историческое наименование: белорусы – кривичи, Беларусь – Кривия: «мы, хочучы быць самаістым славянскім народам, выносім з гісторыі нашай і нашага народу на сьвет прастарае племянное і нацыянальнае сваё найменьне – Крывічы» [7, с. 10].

свободное творчество человека как единственный идеал для всего будущего общества.

Таким образом, белорусская философско-историческая мысль в лице И. Канчевского вписывается в парадигму партикуляризма (народ как пример категории тотальной индивидуальности), хотя в ней также имплицитно заложен базовый принцип методологического индивидуализма: значимость роли единичного человека в исторической динамике общества.

Одной из современных версий программы методологического партикуляризма стала концепция, получившая название мир-системного подхода. Данный подход представляет собой стратегию философско-исторического познания, моделирующую современную историю, во-первых, как систему взаимодействий между различными социальными субъектами (надгосударственными образованиями, государствами, обществами, культурными, этническими, религиозными группами, между индивидами). Во-вторых, мир-системный подход зиждется на представлении о человеческом сообществе как исторически меняющейся системе связей, становящихся в процессе оформления социального мира. В более общем контексте мир-системный подход представляет собой совокупность исторических, социально-философских, экономических и т. д. исследований и практик, ориентированных на проблематику становления современного социального мира как мегасистемы, объединяющей человеческое сообщество.

Представлен данный подход в работах американского ученого И. Валлерстайна и руководимого им Центра им. Ф. Броделя. Предметом исследований Валлерстайна является экономическая динамика современной мир-системы, ее противоречия, кризисы и перспективы возникновения новых форм сосуществования в человеческом обществе. Условно мировая история подразделяется мир-системным подходом на два этапа, рубежом между которыми выступает XVI век н. э., время, когда мир-система формируется на основании капиталистической мир-экономики, и характер связей, объединяющих человеческое сообщество, смещается в сторону экономического. Концентрация экономических сил и связей сначала в Западной Европе, а затем в США определяет их привилегированную позицию на мировой арене и, соответственно, периферийные позиции регионов, получивших определение «второго» и «третьего» мира.

Современное общество еще не вышло за рамки второго этапа, однако кризисная социально-политическая ситуация, сложившаяся в конце XX века (распад социалистического блока и снятие противостояния СССР и США нарушили структуры вза-

имодействий между сегментами современной мир-системы, складывавшейся десятилетиями), создает предпосылки для перехода мир-системы в новое состояние. Какое? Как пишет Валлерстайн, «закат исторической социальной системы... делает возможным коллективный выбор, но... выбор затрудняется отсутствием отчетливо определенной альтернативной социальной силы, стоящей за разумный выбор» [9, с. 87]. Различные социальные субъекты, вступающие между собой во взаимодействия и формирующие пространственно-временные связи мир-системы, определяют тем самым вектор социальной эволюции, и разумность выбора этого вектора во многом зависит от мировоззренческих установок самих субъектов.

Здесь возникает следующая проблема: данные установки до сих пор формируются исходя из отраслевого принципа организации знания, сложившегося еще в XIX веке; системный подход к рассмотрению глобальных проблем не выходит за рамки простой декларативности, и проблемы эти, согласно господствующим в последние столетия научным стандартам, пытаются решить как проблемы отраслевые – экологические, медицинские, энергетические. Социальная сфера также подвержена воздействию стандартов: практика организации общественной жизни регулируется стереотипными представлениями о разделении общества на политику, культуру и другие подсистемы. Такая сегментация общества во многом обусловлена элиминацией из организационных схем реальных социальных субъектов, то есть самих индивидов, в действительной жизни которых нет этого членения на экономическую, политическую, культурную и прочие сферы. Есть лишь аспекты действий людей – экономический, социальный, культурный, политический, – и взаимосвязь этих аспектов в общественной жизни формирует социальные структуры. Иными словами, мир-системный подход позиционирует как одну из принципиальных методологических особенностей невозможность абстрагироваться при анализе социальных систем от бытия реальных индивидов, так как именно в их жизни и деятельности становящиеся социальные связи обретают качества, необходимые им для того, чтобы впоследствии воспроизводиться в виде устойчивых структур.

В этом аспекте мир-системный подход *совмещает* в себе универалистский и индивидуалистский подходы к рассмотрению общества: защищая тезис о том, что историю создают реальные субъекты своими взаимодействиями, мир-системный подход не отказывается и от идеи всеобщности и взаимообусловленности общественной жизни, однако рассматривает ее в контексте воспроизводства соци-

альных связей в повседневном бытии людей. Как отмечал Ф. Бродель, «для историка, тесно привязанного к конкретному, глобальное общество может быть лишь суммой живых реальностей, связанных или не связанных одни с другими...» [10, с. 461], и анализ истории этого общества возможен лишь при понимании уникальности этих реальностей.

Необходимость системного подхода к рассмотрению истории очевидна, а системность этого подхода должна образовываться не из сочетания различных аспектов знания об обществе, а из понимания проблемности, неповторимости и самоценности человеческого бытия. В этом плане мир-системный подход, сохраняя научную ориентацию на исследование современного человеческого сообщества, выступает особого рода социальной философией, специфика которой заключается в том, что она объединяет социальные проблемы современного общества с междисциплинарным подходом к их рассмотрению. Проблемы задают определенное направление, в котором предстоит работать аналитикам, а научный синтез выявляет социально-историческую перспективу для постановки и решения проблем. Философско-исторические схемы в данном контексте в основном спроецированы в будущее, однако не в качестве готовых матриц развития общества, а в роли методологических и мировоззренческих ориентиров.

Если концепция Броделя-Валлерстайна выступает как аналитический проект исследования исторической социодинамики, то другие современные версии методологического партикуляризма являются скорее футурологическими сценариями, моделями общественного развития. К этим версиям относятся, прежде всего, концепции С. Хантингтона и А. С. Панарина.

Самюэль Хантингтон полагает, что международная система, состоявшая прежде из трех крупных блоков – «первого», «второго» и «третьего» мира – в наши дни трансформируется в новую систему, включающую в себя восемь главных цивилизаций. Хантингтон выражает убеждение в том, что в будущем источником конфликтов будет не идеология или экономика, а культура, а сами конфликты будут разворачиваться вдоль демаркационных линий между цивилизациями [12]. Тем самым мыслитель артикулирует возрастающую роль специфически человеческого фактора в истории будущего. Причины конфликтов будут диктоваться различиями в истории, языке, культуре, традициях и религиях – и различия эти более фундаментальны, нежели идеологические и политические, поскольку являются как бы «естественными», первичными для человека. Безусловно, различия не обязательно предпола-

гают конфликт, однако многовековой опыт свидетельствует, что наиболее длительные и жестокие войны возникали именно из-за различий между цивилизациями.

Кроме того, мир, ввиду возникновения новых средств массовой коммуникации, становится более тесным, однако это явление влечет за собой не столько сплочение наций и, что могло бы быть следствием, распространение космополитизма, сколько укрепление цивилизационного самосознания и замещение разногласий между нациями разногласиями между представителями различных цивилизаций. Интенсификация миграционных процессов в связи с экономической модернизацией и масштабные социальные изменения размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, делая понятие родины метафорой. Лакуны, образовавшиеся в итоге, зачастую заполняются религией, удовлетворяющей потребность человека в ощущении своей принадлежности к какой-либо общности, причем в последнее время наметилась тенденция к эскалации религиозного фундаментализма, который, спланивая цивилизацию изнутри, инспирирует ее внешние конфликты с другими цивилизациями.

По мнению Хантингтона, рост цивилизационного самосознания детерминирован также амбивалентностью положения Запада на мировой арене: с одной стороны, позиции стран «первого блока» еще сильны, с другой же – набирают рост процессы девестернизации элит незападного мира и обращение их к собственным культурным истокам, инициируемые недоверием этих элит к Западу: «живущим за пределами Запада, – пишет Хантингтон, – очевиден также тот разрыв, который существует между провозглашаемыми принципами Запада и его действиями. Лицемерие, двойная мораль, игра в «да» и «нет» – вот цена его претензий на универсализм» [12]. Идея глобализации находится в прямом противоречии с партикуляризмом большинства азиатских культур, направленных на артикуляцию уникальности каждой нации. Если западная, преимущественно американская, культура и получила широкое распространение в остальной части земного шара, то влияние ее, все же, остается поверхностным; на глубинном уровне такие, признанные Западом универсальными, идеи, как индивидуализм, права человека, свобода, демократия, рынок, секуляризация, практически не востребованы иными культурами: «ценности, имеющие первостепенную важность на Западе, гораздо менее важны в остальном мире» [12]. Напротив, пропаганда этих идей вызывает враждебную реакцию: «то, что Западу кажется универсализмом, другие воспринимают как империализм» [12].

Именно этот конфликт между Западом и «остальным миром», считает Хантингтон, и станет в будущем центральной осью мировой политики. Реакция незападных стран на действия Запада может развиваться по следующим сценариям: изоляции, адаптации к Западу и противостояния ему. Хантингтон указывает на достаточную сложность реализации первого сценария, осуществить который на практике удавалось лишь немногим государствам; второй путь ведет к фактической утрате национальной идентичности, третий же, и едва ли не наиболее вероятный, предполагает обострение конфликта вплоть до развязывания новых мировых войн. В долгосрочной перспективе Западу следует ожидать усиления военной и экономической мощи противостоящего региона, что должно заставить его считаться с интересами последнего и попытаться через понимание культурных и философских основ незападных цивилизаций найти мирный путь сосуществования.

Как пишет Хантингтон, «в мире различных цивилизаций каждая из них должна будет научиться сосуществовать с другими. В конце концов, для людей важны не политическая идеология или экономические интересы. Вера, семья и кровь – именно с этим люди идентифицируют себя и за это будут бороться и умирать. И поэтому столкновение цивилизаций заменит собой холодную войну как центральный феномен глобальной политики, поэтому цивилизационная парадигма развития обеспечивает лучше, чем любая другая, понимание грядущих мировых перемен и возможность адаптироваться к ним» [13]. Сценарий Хантингтона, обретший статус некорректного, прежде всего по причине практической реализации многих его нежелательных предначертаний, позволяет поставить ряд вопросов, казалось бы, вполне естественной и достигнутой человеком Западом гармонии ценностей: человека и общества, индивида и коллектива, права и нравственности, морали и политики, естественного права и закона, государственного и межгосударственного права и т. д.

Российский философ и политолог А. С. Панарин, мировоззренческая позиция которого в отношении истории диаметрально противоположна как взглядам неоллибералов, так и позициям теоретиков глобализации, считает, что всемирная история разделена на сменяющие друг друга восточный и западный мегациклы, характеризующиеся приматом коллективистского (восточный) или индивидного (западный) начала. В Древнем мире господствовал Восток, где зародились ранние цивилизации – шумеро-аккадская, вавилонская, египетская; автономизация индивидного начала в античности, проявившаяся сначала в героических эпохах, затем в

искусстве и завершившаяся «разнузданностью невиданно изощренного гедонизма» [14, с. 46–47] и духовного разложения человека, означала победу западного начала. Падение Рима и новый формационный сдвиг в европейском средневековье вновь фиксировали воцарение «восточнической фазы», исправлявшей христианской аскезой «духовную порчу» поздней античности; эта фаза, просуществовав тысячу лет, сменилась с наступлением Ренессанса очередным реваншем Запада, фундировавшего экономикоцентричный характер сознания человека эпохи «модерна».

По мнению Панарина, в настоящее время «мы являемся свидетелями предельного истощения западнического принципа» [14, с. 48], представленного в современную эпоху принципами либеральной идеологии и получившего концентрированное выражение в идеях «открытого общества», модернизации, «догоняющего развития», «золотого миллиарда» и «конца истории». Политические и экономические преимущества стран Запада фундируют их убеждение в правильности западного пути развития как единственно возможного, однако, как замечает Панарин, «драма современного либерализма в том, что он выражает позицию победителей, а в сфере духа это – сомнительное преимущество» [14, с. 74]. Либерализм «стал откровенно служить сильным и преуспевшим и тем отлучил себя от источников великого духовно-религиозного вдохновения» [14, с. 74]. Панарин напоминает о том, что вне духовного измерения личность, подпадая под власть социальных «мегамашин», неминуемо будет выглядеть лишь «подчиненным звеном» последних. А поскольку духовные мотивации современного «экономического человека» явно уступают место экономическим мотивациям, гонка за прибылью превалирует над стремлением к саморазвитию (а ведь именно культура задает парадигмы технического развития), возрастает риск создания «постчеловеческого мира» промышленной и социальной машинерии, уделом которого как раз может явиться «конец истории» как конец духовности.

Тем не менее, Панарин не разделяет этого пессимизма. Экстраполяция «западнического принципа» на незападный мир производит в нем «неслыханные духовные и социальные опустошения» [14, с. 48], однако инициирует и протест против экспансии западных ценностей, который, по мнению российского ученого, приобретает такие масштабы, что уже становится возможным говорить о поражении Запада. Нынешняя эпоха является переломной фазой «Большого цикла», в русле которой вызрели две альтернативные идеи, вступающие в столкновение с индивидно-номиналистическим принципом, доминирующим в «западнической фазе»: экологическая

и культурологическая. Обе идеи призваны изменить, в первую очередь, духовно-ценностные мотивации отношения человека к окружающему миру, инициировав становление нового типа «постэкономического» человека, и восстановить «коллективистскую парадигму мышления и соответствующую ей аскетическую мораль» [14, с. 52].

Таким образом, считает Панарин, несмотря на финалистские либеральные пророчества, история будет продолжаться, в ней грядет новая «восточная» фаза, и человечеству еще предстоит заново узнать и переоценить и богатейший опыт восточных цивилизаций, и опыт России как гетерогенного восточно-западного государства, в котором соборное начало сочетается со склонностью к «западному прометеизму». Партикуляристская концепция восточно-западных мегациклов Панарина представляет собой попытку синтеза программ универсализма и индивидуализма в философии истории. Идея объединения человеческой цивилизации общими для Востока и Запада историческими циклами тяготеет к универсальности, однако признание уникальности каждой локальной культуры фиксирует фундаментальные принципы индивидуализма.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод о том, что в философско-историческом познании второй половины XX – начала XXI века, так же, как и во всей философии истории, антропологическая тема является «сквозной», смыслополагающей. Она как бы изначально задает специфику анализа исторического бытия как бытия «человекомерного», а программа методологического партикуляризма, делая акцент на категории индивидуальной тотальности, охватывающей феномены личности и общества и подчеркивающей ценность и уникальность их обоих для истории, доказывает на современном этапе развития философско-исторического знания свою эффективность в качестве проекта исторического развития общества. Всестороннее рассмотрение проблем современной и перспектив грядущей цивилизации, аспектов бытия человека,

как представляется, может обогатить и сделать более разносторонней и актуальной современную философию истории, способствуя ее развитию через новое самоопределение и синтез с другими гуманитарными науками.

Использованная литература

1. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – М.: Мысль, 1993. – Т. 1: Гештальт и действительность. – 663 с.
2. Трёльч, Э. Историзм и его проблемы / Э. Трёльч. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
3. Тойнби, А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 640 с.
4. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М.: Высш. шк., 1991. – 559 с.
5. Соловьев, В. С. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории / В. С. Соловьев // Соч.: в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2.
6. Франк, С. Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию / С. Л. Франк // Русское зарубежье: из истории социальной и правовой мысли. – Л.: Лениздат, 1991. – 440 с.
7. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
8. Ластоўскі, В. Падручны расійска-крыўскі (беларускі) слоўнік. Выданне факсімільнага тыпу / В. Ластоўскі. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 832 с.
9. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам (Дасьледзіны беларускага сьветагляду) / І. Абдзіраловіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1993. – 44 с.
10. Валлерстайн, И. Общественное развитие или развитие мировой системы? / И. Валлерстайн // Вопросы социологии. – 1992. – Т. 1. – № 1.
11. Бродель, Ф. Игры обмена / Ф. Бродель. – М.: Наука, 1988. – 488 с.
12. Huntington, S. The Clash of Civilizations / S. Huntington. – Режим доступа: <http://www.foreignaffairs.org/19930601faessay5188/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations.html>
13. Huntington, S. If Not Civilizations, what? / S. Huntington. – Режим доступа: // <http://www.foreignaffairs.org/19931201faresponse5213/samuel-p-huntington/if-not-civilizations-what-samuel-huntington-responds-to-his-critics.html>
14. Философия истории: учеб. пособие / под ред. проф. А. С. Панарина – М.: Гардарики, 1999. – 432 с.