МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ВОРОНЕЖСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

С. И. Сулимов, А. В. Арапов, Д. Г. Кукарников

ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ

Учебник

Воронеж
Издательский дом ВГУ
2024

УДК 130.2
ББК 60.03
С89

Р е ц е н з е н т ы:
доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии ФГАОУ ВО «НИУ БелГУ» *С. В. Резник*;
кандидат исторических наук, доцент, доцент кафедры философии и истории ФГБОУ ВО «ВГУИТ» *В. Д. Черных*

Сулимов С. И.

С89 Философские вопросы истории : учебник / С. И. Сулимов, А. В. Арапов, Д. Г. Кукарников ; Воронежский государственный университет. – Воронеж : Издательский дом ВГУ, 2024. – 465 с.
ISBN 978-5-9273-4118-4

Учебное пособие содержит актуализированный теоретический и практический материал, посвящённый философским вопросам исторического процесса. Приведены основные представления об алгоритме исторической динамики, характерные для античной и индийской философских традиций. Обобщены концепции хода исторического процесса, сформулированные западными мыслителями от Средних веков до XX в. Уделено внимание моделям истории, созданным отечественными авторами.

Для студентов, обучающихся по историческим и философским специальностям, а также для широкого круга читателей, интересующихся гуманитарной проблематикой.

УДК 130.2
ББК 60.03

© Сулимов С. И., Арапов А. В., Кукарников Д. Г., 2024
© Воронежский государственный университет, 2024
© Оформление, оригинал-макет. Издательский дом ВГУ, 2024

ISBN 978-5-9273-4118-4

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение 5

Глава 1. ПОНЯТИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА И ФИЛОСОФСКИЕ ПОДХОДЫ К НЕМУ 8
§ 1.1. Понятие и действующие силы исторического процесса.... 8
§ 1.2. Различные парадигмы постижения истории 15

Глава 2. КОСМОЦЕНТРИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ 42
§ 2.1. Античная философия истории: циклизм и регрессизм.... 42
§ 2.2. Философия истории индуизма 74

Глава 3. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК ТЕОЛОГИЯ ИСТОРИИ .. 86
§ 3.1. Понятие теофании. Понимание истории в ветхозаветной религии и талмудическом иудаизме..... 86
§ 3.2. Философия истории раннего христианства. Евсевий Кесарийский. 104
§ 3.3. Учение о граде Божьем Августина Блаженного 125
§ 3.4. Философско-историческая концепция Иоахима Флорского 142

Глава 4. В ПРЕДДВЕРИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ..... 154
§ 4.1. Общая характеристика эпохи XVII–XVIII веков 154
§ 4.2. Гражданская теология Джамбаттисты Вико 165
§ 4.3. Философия истории Иоганна Готфрида Гердера..... 182

Глава 5. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ..... 200
§ 5.1. Специфика французской философской мысли XVIII века 200
§ 5.2. Франсуа-Мари Вольтер о сущности и задачах истории. 217
§ 5.3. Учение о ходе истории Жана-Жака Руссо 231
§ 5.4. Возникновение учения о прогрессе в философии Анна Робера Тюрго и Жана-Антуана Кондорсе..... 247

Глава 6. ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ НЕМЕЦКИМИ ФИЛОСОФАМИ-РАЦИОНАЛИСТАМИ 269
§ 6.1. Логика истории Георга Гегеля 269
§ 6.2. Исторический материализм Карла Маркса 281

Глава 7. ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ 299
§ 7.1. Понимание истории мыслителями русского Средневековья 299
§ 7.2. Отечественная философия истории XVIII века: русский прогрессизм 324
§ 7.3. Философско-исторический спор западников и славянофилов 351
§ 7.4. Видение истории русскими консерваторами 374
Глава 8. ЗАПАДНЫЕ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ XX ВЕКА 392
§ 8.1. Философия истории Макса Вебера 392
§ 8.2. Учение об общественных изменениях Шмуэля Ноаха Эйзенштадта 405
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 424
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК 425
ПРИЛОЖЕНИЯ 439
Приложение 1. Философско-историческое учение Абу Зейда Ибн Хальдуна 439
Приложение 2. Философия истории Л. А. Тихомирова 451

ВВЕДЕНИЕ

Уважаемые читатели! Представляем вашему вниманию учебник по дисциплине «Философские вопросы истории». Данный предмет крайне актуален, хотя все вы уже изучали отечественную и всемирную историю. Дело в том, что исторический процесс содержит множество фактов, которые бесполезны до тех пор, пока из них не будут сделаны выводы. Если за историческими событиями и персонажами не пытаться разглядеть общие закономерности, действующие независимо от эпохи, то прошлое окажется бесполезным и составление хронологических таблиц ничем в настоящем не поможет.

В наши дни нередко звучат лозунги: «К прошлому возврата нет»; «Теперь мы будем жить по-новому»; и т. д. За этими словами исподволь слышится призыв отбросить прошлое и полностью отдаться нуждам настоящего. Но возможно ли это? Для общества отказаться от истории – то же самое, что для человека забыть свою биографию. Те случаи, в которых индивид в силу медицинских причин теряет память и оказывается полностью погруженным в настоящее, справедливо рассматриваются как трагедия. К сожалению, когда общественные деятели буквально призывают сограждан впасть в подобную амнезию, их призывы нечасто встречают отпор. Однако простое знание исторических фактов вряд ли поможет людям, которые относят эти факты исключительно к прошлому и полагают, что случившееся однажды больше не повторится. История, конечно, необратима, но не следует забывать о том, что любые её события совершаются людьми, а люди в любую эпоху остаются одними и теми же. Поэтому те принципы, которые руководят нашей общественной и личной жизнью сегодня, действовали не менее необратимо и тысячу лет назад, только видимые их проявления облекались в иные формы. Хорошей аналогией исторического процесса может послужить пьеса, сюжет которой не зависит от того, какие именно костюмы надеты на актёров. Проницательность и знание законов жанра могут помочь зрителю угадать развитие сюжета, в то время как зритель, сосредоточенный на разглядывании декораций, рискует упустить даже то развитие событий, которое актёры ему наглядно демонстрируют.

К сожалению, никакое учебное пособие по философским вопросам истории не может и не сможет предложить читателю краткий и чёткий свод исторических закономерностей и алгоритмов, но не потому, что такого свода нет, а из-за того, что таких сводов слишком много. События прошлого сами о себе свидетельствовать не могут, они становятся известны нам от очевидцев и летописцев, которые обращали внимание не на то, что актуально для нас сейчас, а на детали, важные для них. Ведь важность одного и того же события зависит от позиции тех, кто эту важность пытается установить. Например, строительство церкви в современной Москве вызывает гораздо меньший интерес публики, чем хотя бы полтора века назад. Изучая философию истории, необходимо знакомиться с представлениями о ней, имевшими место в различные эпохи. Мыслители прошлого, извлекая из истории уроки, порой не видели в ней того, что видим мы, но зато им были понятны и ясны те аспекты, о существовании которых мы нередко забываем. Отечественный исследователь Б. Л. Губман удачно подчеркнул эту связь такими словами: «Поиск смысла истории изначально диалогичен: он предполагает нескончаемую полемику с различными способами его видения людьми, жившими в прошлом и ныне существующими в различных социокультурных ситуациях, неоднозначно интерпретирующими исторический опыт. Философ, задумывающийся о смысле истории, всегда должен быть настроен на диалог с людьми минувшего и своими современниками, ему не следует забывать об относительности своих обобщений. (…) Потому-то каждая конкретная интерпретация смыслового содержания истории отмечена единством абсолютного и относительного моментов, подлежит корректировке»[1].

Именно такая специфика предмета обусловила **цель данной работы**: выявить основные закономерности исторического процесса, опираясь не только на современные события и их авторские осмысления, но и на исследования предыдущих эпох, преимущественно базирующиеся на мировоззренческих системах, отличных от современной. Такая цель требует решения ряда исследовательских задач, среди которых:

---

[1] *Губман Б. Л.* Смысл истории : очерки современных западных концепций. М. : Наука, 1991. С. 18.

– обнаружить специфические социальные и духовные факторы, приведшие к формированию того или иного способа понимания истории;

– выявить основные исторические закономерности, относящиеся к любому географическому, хронологическому и культурному ареалу;

– по мере возможности проверить каждое из рассматриваемых учений историческими фактами, современными не только создателям данных учений, но и читателям этого учебника.

Решение последней задачи необходимо потому, что иначе современный исследователь рискует попасть под очарование историка, посвятившего свой труд исключительно одному-единственному событию и не претендующего на объяснение исторического процесса вне его хронологических и культурных границ.

В соответствии с озвученными целями и задачами структура работы состоит из восьми глав (23 параграфов) и двух приложений. Все главы, кроме первой, посвящены изложению и анализу различных подходов к пониманию сути и закономерностей истории. Итоги проделанной научной работы представлены в заключительной части учебника. Приложения же содержат подробный разбор двух оригинальных философско-исторических концепций, не имевших аналогов и последователей, но не потерявших от этого своей актуальности. Возможно, они просто очень сильно опередили свои эпохи.

Глава 1
ПОНЯТИЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА И ФИЛОСОФСКИЕ ПОДХОДЫ К НЕМУ

§ 1.1. Понятие и действующие силы исторического процесса.
§ 1.2. Различные парадигмы постижения истории.

§ 1.1. Понятие и действующие силы исторического процесса

Философия истории является традиционным тематическим разделом философского знания, хотя её значение воспринимается поразному в различные эпохи. Так, в моменты, когда общественная жизнь кажется спокойной и предсказуемой, интерес к философии истории начинает угасать, и, наоборот, в периоды фундаментальных общественных изменений и неуверенности людей в завтрашнем дне философия истории стремительно набирает популярность[1].

Но каково же предметное поле философии истории? Что она изучает? Отечественный исследователь М. А. Кукарцева полагает, что философия истории является одновременно онтологией и гносеологией истории[2]. С одной стороны, она стремится создать общую теорию всемирно-исторического процесса, а с другой – выполняет эпистемологическую функцию, определяя источники и приемы получения исторического знания.

В структуре философии истории выделяют такие разделы, как историософия и историология, что представляется не совсем правомерным. Дело в том, что термин «историсофия» точно не определен и нередко используется как русский синоним философии истории, а в понимании историологии нет единства. Так, М. А. Кукарцева понимает её как область социальной эпистемологии, в то время как отечественные классики во главе с Н. И. Кареевым считают историологию учением о механизмах исторического развития (в отличие от собственно философии истории, стремящейся обнаружить за историческими событиями высший общий смысл). В частности, в нача-

[1] См.: *Сергейчик Е. М.* Философия истории. СПб. : Лань, 2002. С. 50.

[2] См.: *Кукарцева М. А.* Исследования по философии истории, политики, безопасности : в 3 т. М. : Дашков и К, 2018. Т. 1: Философия истории и историческая наука. С. 24.

ле XX в. Н. И. Кареев полагал, что если философия истории пытается разглядеть за историческими фактами тот смысл, который имеет история для человечества, то историология стремится сепарироваться от любой субъективности, и в ней «речь идёт лишь о том, что есть или бывает так, как оно есть или бывает»[1]. То есть историология, в отличие от философии истории, ищет не смысл исторического процесса, а механизм его протекания. Однако такая постановка вопроса неверна. Ведь при ближайшем рассмотрении выяснится, что разграничить поиск смысла и раскрытие механизма не получится, ведь субъектом исторического процесса является человек, то есть одновременно и носитель смысла, и функционер механизма (если история – механизм, а не организм). Отечественный мыслитель эпохи Серебряного века Л. П. Карсавин красноречиво характеризовал это противоречие: «Как я могу в себе самом, едином и непрерывном, допускать две какие-то разъединенные сущности: религиозное и социальное? И то, и другое – сам я, сама моя личность, отнюдь не похожая на пустое пространство, в котором сталкиваются атомы. Социальное и религиозное – разные мои качествования»[2]. Этот же автор удачно очертил структуру философско-исторического знания.

Теория истории, исследующая первоначала исторического бытия, которые являются и началами исторического знания, истории как науки.

Философия истории, исследующая значение и место исторического мира в его отношении к Абсолюту, как бы последний ни понимался.

Метафизика истории, основная задача которой заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса, то есть тех событий и отношений между ними, которые действительно случились, а не только могли случиться.

Главная задача философии истории – обнаружить сущность исторического процесса и раскрыть факторы, стоящие за конкретными, единичными историческими фактами. Такая цель предполагает поиск ответа на следующие вопросы:

---

[1] *Кареев Н. И.* Историология. Теория исторического процесса. 2-е изд. М. : ЛИБРОКОМ, 2011. С. 21.

[2] *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб. : Комплект, 1993. С. 27.

1. *Что такое история?* Является ли она самостоятельным и независимым от человека процессом или связана с деятельностью людей, реализующих в ней свои замыслы?

2. *Каким образом человек постигает историю?* Доступна ли суть истории человеческому разуму или внерациональным сферам познания?

3. *Какова форма протекания истории?* Является ли исторический процесс линейным или дискретным, прогрессивным или циклическим?[1]

До сих пор мы говорили о философии истории, цель которой – постичь суть исторического процесса. Теперь необходимо определить, что же такое история, и выявить, какие силы и субъекты действуют в данном процессе.

Известный отечественный историк В. О. Ключевский дал объемное, но очень удачное определение истории: «На научном языке слово *история* (здесь и далее курсив автора) употребляется в двояком смысле: 1) как движение во времени, процесс, и 2) как познание процесса. Поэтому всё, что совершается во времени, имеет свою историю. Содержанием истории как отдельной науки, специальной отрасли научного знания служит *исторический процесс*, то есть ход, условия и успехи человеческого общежития или жизнь человечества в её развитии и результатах. Человеческое общежитие – такой же факт мирового бытия, как и жизнь окружающей нас природы, и научное познание этого факта – такая же неустранимая потребность человеческого ума, как и изучение жизни этой природы»[2]. При этом очень важно оговориться, что, изучая исторический процесс, историческая наука тем самым изучает и жизнь каждого человека в отдельности. Ведь любые людские союзы, составляющие масштабное человеческое общежитие, состоят из индивидов. Грандиозные исторические события совершаются руками самых обыкновенных людей, в том числе и тех самых, которые считают историю скучной наукой, а исторический процесс – чем-то далёким и внешним по отношению к ним. И, что не менее важно, каждый человек независимо от своего желания являет-

[1] См.: *Сергейчик Е. М.* Философия истории. С. 56.

[2] *Ключевский В. О.* Русская история : полный курс лекций : в 3 кн. М. : Мысль, 1995. Кн. 1. С. 3–4.

ся не только фигурантом исторического процесса, но и конкретным, единичным результатом этого процесса. В первой половине XX в. австрийский исследователь О. Шпанн метко указал на этот нюанс: «Живой характер прошлого, присутствующего в настоящем, любому человеку проще всего осознать на примере его собственной истории. Каждого человека говорить учила мать, а читать – учитель, каждый в процессе своего образования получал определенный личный, религиозный, художественный опыт. В определенном смысле всё это в нём ещё живо. Ибо он говорит на выученном некогда языке, развивает научное познание, художественное творчество, религиозный опыт при помощи доверенных ему знаний и сведений»[1].

Однако история не может ограничиться изучением одной отдельно взятой биографии или даже летописи событий какого-то конкретного общества. Ведь её интересуют закономерности развития и достижения именно всего человеческого общежития, а не какой-то его отдельной части. Социальные и духовные черты, одинаковые у всех людей и обществ, раскрываются не в однотипных, а наоборот, в разнообразных ситуациях. Один-единственный исторический прецедент может проиллюстрировать какую-то важную особенность конкретного общества, но лишь множество самых разных случаев, происходивших с этим обществом, выявят его характер. Для того же, чтобы раскрыть основные черты, присущие всем обществам как представителям человечества, необходимо прослеживать их развитие и реакции на внутренние и внешние обстоятельства в самых различных географических и хронологических ареалах. В. О. Ключевский писал по этому поводу: «На что может пригодиться изучение исторических сочетаний и положений, когда-то и для чего-то сложившихся в той или другой стране, нигде более неповторимых и не предвидимых? Мы хотим знать по этим сочетаниям и положениям, как раскрывалась внутренняя природа человека в общении с людьми и в борьбе с окружающей природой; хотим видеть, как в явлениях, составляющих содержание исторического процесса, человечество развертывало свои скрытые силы, словом, следя за необоримой цепью исчезнувших поколений, мы хотим исполнить заповедь древнего оракула – познать

[1] *Шпанн О.* Философия истории. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 41.

самих себя, свои внутренние свойства и силы, чтобы по ним устроить свою земную жизнь. Но по условиям своего земного бытия человеческая природа как в отдельных лицах, так и в целых народах раскрывается не вдруг вся целиком, а частично и прерывисто, подчиняясь обстоятельствам места и времени. По этим условиям отдельные народы, принимавшие наиболее видное участие в историческом процессе, особенно ярко проявляли ту или другую силу человеческой природы»[1].

Человеческая природа является неизменной в том смысле, что во все эпохи люди одинаково испытывали такие чувства, как радость и обида, стремились прославиться или позаботиться о ближних, но каждая эпоха и культурная картина мира предлагают собственные, оригинальные формы для этих чувств и продиктованных ими действий. Может быть, больше никогда и нигде не состоится дуэль, подобная той, что произошла между Евгением Онегиным и Владимиром Ленским, но ещё много раз старые друзья станут смертельными врагами по незначительному поводу. В историческом процессе, благодаря обилию различных обстоятельств, ситуаций и условий, все свойства общества поочередно проявляют себя. «Бесконечное разнообразие союзов, из которых слагается человеческое общество, происходит от того, что основные элементы общежития в разных местах и в разные времена являются не в одинаковом подборе, приходят в различные сочетания, а разнообразие этих сочетаний создаётся в свою очередь не только количеством и подбором составных частей, большею или меньшею сложностью людских союзов, но и различным соотношением одних и тех же элементов, например, преобладанием одного из них над другим. В этом разнообразии, коренная причина которого в бесконечных изменениях взаимодействия исторических сил, самое важное то, что элементы общежития в различных сочетаниях и положениях обнаруживают неодинаковые свойства и действия, повертываются перед наблюдателем различными сторонами своей природы. Благодаря тому даже в однородных союзах одни и те же элементы стоят и действуют неодинаково»[2].

---

[1] *Ключевский В. О.* Русская история полный курс лекций. Кн. 1. С. 7.

[2] Там же. С. 12–13.

Однако история – это не просто перечень ситуаций, в которых когда-либо оказывалось человечество или составляющие его людские общности. История понимается как процесс именно *качественного* изменения общества и как знание именно об *этом* процессе, то есть это осмысление бытия общественных изменений и познание этого бытия (онтология и гносеология общественного развития). В силу такого широкого проблемного поля история с необходимостью оказывается связана с аксиологией, этикой, политикой и религией, потому что каждый из этих факторов оказывает на общественное развитие основополагающее влияние.

Важно отметить, что если общество не замечает происходящих с ним изменений и если эти изменения инспирированы не им, то, значит, это общество является частью чужой истории, а его собственная история не началась и, возможно, вообще не начнётся. Участие индивида или народа в собственной истории, как ни странно это звучит, является добровольным делом. Упоминавшийся нами выше австрийский исследователь О. Шпанн справедливо полагал, что свобода является важнейшей чертой исторического процесса. История – это ни в коем случае не механика, в которой всё предопределено заранее заданными алгоритмами, а творческий процесс, который имеет твёрдые основания и не всегда преодолимые условия, но, в общем и целом, направляется волевым решением человека или группы людей. «Свобода означает: нечто может произойти, но может и не произойти. Однако у этого есть и ещё одно, более глубинное основание: здесь прорывается нечто *новое* (здесь и далее курсив автора), здесь присутствует *творчество*. Творчество составляет главный фон действия и бездействия»[1].

Важнейшей константой общественной жизни является само понятие смысла истории или смысла жизни. Индо-буддийское представление о цели и задачах человеческой жизни может не совпадать с античным, но в обеих ситуациях люди задаются данным вопросом, а значит, в обществе будет присутствовать группа лиц, целенаправленно ищущих и транслирующих ответы на этот вопрос (брамины, философы). Политическая элита как индо-буддийского, так и античного обществ в своих действиях будет ориентироваться на некий всеобщий мировой ритм, даже если тот существует лишь в размышлени-

[1] *Шпанн О.* Философия истории. С. 109.

ях элиты духовной. Соответственно, жизнь и достижения такого общества не только будут оригинальными по сравнению с аналогичными показателями других обществ, но изначально окажутся подчинены неким целям, превышающим индивидуальный комфорт. Множество обществ, живущих по соседству, невольно станут фигурантами истории этого активного социума, претендующего не только на жизнь в своём географическом ареале, но и на руководящую роль в мировом порядке. Так, галльским кельтам вопреки собственному желанию пришлось участвовать в созидании Римской империи, а народам Индокитая – стать прозелитами брахманизма и буддизма. При этом биологически римляне или индийцы не были ни сильнее, ни мудрее своих соседей, просто они видели исторические горизонты более широко. Именно стремление вписать свои достижения в мировое развитие побуждает представителей «исторического» народа писать хроники и составлять летописи, как бы проверяя реальные деяния современников и соотечественников на соответствие высшему смыслу, даже если их представления об этом смысле нелогичны и заведомо ошибочны.

И, наоборот, в некоторых обществах (а в ранние эпохи – во всём мире) представление о смысле истории отсутствует, и поэтому развитие таких обществ имеет другие особенности, нежели у их соседей, полагающих, что у истории всё-таки есть цель. Можно сказать, что в таких обществах есть хронология событий, но нет истории, потому что нет качественных изменений, которые люди могли бы осознавать, инспирировать или, наоборот, пытаться блокировать. Например, германские племена до знакомства с античными римлянами вовсе не вели спокойную, безмятежную жизнь, но их грубые воинские нравы приводили лишь к междоусобным стычкам, которые были похожи друг на друга и не инспирировали никаких качественных изменений германского племенного общества. Важно, что германцы не предполагали, что такие изменения должны или хотя бы могут случиться и поэтому даже не пытались осознать социально-духовное состояние, в котором находились. Смысловые горизонты того или иного конунга не простирались дальше победы над соседом, которую он вовсе не собирался увековечивать, и довольствовался сиюминутным торжеством над побеждённым. Поэтому бесполезно искать какие-нибудь древнегерманские летописи: народу, не задумывавшемуся о смысле истории

и поэтому истории не имевшего, было попросту незачем фиксировать однообразные, ни к чему не ведущие события. Но это вовсе не значит, что однажды в данном обществе не будет поставлен вопрос о смысле жизни и цели истории, а следовательно история не начнётся. По авторитетному мнению отечественного исследователя Р. Л. Лившица, потребность в знании объективных взаимосвязей коренится в самой природе человеческой деятельности[1], а значит, однажды эта потребность может проявиться у любого, даже самого нелюбознательного человека и самого примитивного общества. Следовательно, обществ, которые в принципе не годились бы на роль «исторических», быть не может, просто то или иное живущее вне истории общество не начало исторический процесс именно в данный момент.

На примере представлений о смысле жизни индивида и истории общества мы показали действие только одной константы общественного развития. На самом же деле таких констант гораздо больше. Важнейшей задачей исторической науки является обнаружение таких величин и вытекающих из них закономерностей для того, чтобы прогнозировать исторический процесс, а в перспективе – управлять им.

1.2. Различные парадигмы постижения истории

Каждая эпоха и почти каждое общество располагают собственными представлениями об историческом процессе, которые напрямую связаны с представлениями о смысле жизни и картиной мира той или иной общности. Однако при ближайшем рассмотрении выясняется, что все эти «модели истории» могут быть сгруппированы в несколько парадигм, которые в сходных вариациях раз за разом повторяются. Кратко рассмотрим данные подходы, некоторые из них выглядят для наших современников экзотически, а другие – вполне востребованы современной наукой.

Мифологическая парадигма (циклизм и регрессизм). Носитель мифологического мировоззрения чувствует движение времени, но ориентируется только на видимую сторону изменений. Он воспринимает историю как череду повторяющихся событий, некий цикл. Каждый день идентичен предыдущему, годы сменяют друг друга, не при-

[1] См.: *Лившиц Р. Л.* Имитация науки. Полемические заметки. Воронеж : Издат. дом ВГУ, 2021. С. 59.

нося никаких качественных изменений. Обычно в такой картине мира человек не отделяет себя от природы и видит залог мировой неизменности в таких природных явлениях, как движение облаков по небу или рост травы. Поэтому социальные события вроде стычек с соседями или гражданского противостояния внутри общности не воспринимаются людьми как важные и нередко даже не фиксируются, в крайнем случае становясь лишь сюжетами для легенд и сказок.

Мир, в котором живут носители мифологической парадигмы, существовал всегда, и его изменяемой частью является лишь порядок вещей. Важно отметить, что этот порядок был установлен лишь однажды и больше не подлежит коррекции. Бог или боги, взявшие на себя функцию демиурга, выполнили свою работу и больше не участвуют в жизни мира, лишь наблюдая за ней, как за делом своих рук. Неслучайно почти все языческие пантеоны включают в себя такую фигуру, как *deus otiosus* или «праздный бог», которого верующие знают как устроителя мира, но ни в одной религии люди не считают это божество вершителем своих судеб. Отечественный исследователь Е. М. Сергейчик так описывает циклическое понимание времени и истории: «Общий пафос творения в мифологии – это внесение в природную и социальную стихию порядка, то есть переход от хаоса к космосу. Хаос видится как мрачная, тёмная бездна, пустота, или как нерасчленённое единство стихий – воды, огня, или населён ужасными чудовищами, змеями, драконами, безобразными великанами, гигантами, с которыми богам и героям приходится бороться, чтобы установить порядок. (…) Культуротворческая деятельность первогероев и богов строго разделяет время на время творения – священное (сакральное) и время эмпирическое (профанное), в котором живут люди, следуя раз и навсегда данным нормам и образцам поведения»[1].

Deus otiosus обычно является деятелем именно сакрального времени, который в профанной жизни (в том числе и людской) не участвует именно потому, что его предназначение – оформить мир, а не управлять им. Мы намеренно не употребляем термин «творение», потому что мифологическому сознанию неведомо происхождение чего-то из ничего. В окружающем человека материальном мире любой предмет сделан из чего-то, и поэтому даже такая творческая де-

[1] *Сергейчик Е. М.* Философия истории. С. 59.

ятельность как ваяние скульптур представляет собой лишь оформление бесформенного материала. Именно это, с точки зрения циклической парадигмы, и проделал deus otiosus с веществом, из которого состоит мир: упорядочил его и придал ему некую стабильную форму. Вот пример такого «сотворения» мира, взятый нами из ацтекской мифологии: «В другом ацтекском мифе творения Кетцалькоатль и Тецкатлипока (боги неба и чёрной магии. – *С.С., А.А., Д.К.*) создают небо и землю, расчленив тело огромного земного чудовища, Тлалтекутли. Имя этого чудовища переводится как “владыка” земли», однако на самом деле это было двуполое существо, и его часто изображали в женском обличье. Иногда Тлалтекутли отождествляют с другим земным чудовищем – гигантским кайманом, чешуйчатые гребни на спине которого образуют горные цепи нашего мира. (…) Чудовище было столь прожорливым, что обладало не только огромной зубастой пастью – жадные рты располагались также на локтях, коленях и других суставах. Кетцалькоатль и Тецкатлипока согласились, что работу по сотворению мира нельзя считать законченной, пока в его центре находится такой ужасный зверь. Поэтому, для того чтобы создать землю, Кетцалькоатль и Тецкатлипока превратились в двух гигантских змей. Одна змея обвилась вокруг левой руки и правой ноги Тлалтекутли, а другая – вокруг его правой руки и левой ноги. Потянув в разные стороны, змеи разорвали монстра на две части. Верхняя половина стала землёй, а нижнюю половину Кетцалькоатль и Тецкатлипока подбросили вверх, и она превратилась в небеса»[1]. Для нас важно, во-первых, что эта судьбоносная для мира расправа над чудовищем состоялась давным-давно и представляет собой свершившийся факт. Тлалтекутли мёртв и больше никакой роли в жизни мира и людей не играет, убившие его боги Кетцалькоатль и Тецкатлипока в ходе дальнейших событий устранились от управления миром, хотя каждый из них предварительно попробовал выполнять эту обязанность. Время всех троих мифологических существ закончилось, и наступила эпоха людей, которые помнят о тех событиях, славят своих богов, но живут не параллельно с ними. А, во-вторых, важно, что боги-«творцы» на самом деле ничего не творили, а перемещали материю с места на место, разорвав чудовище и используя части его тела в качестве основ неба и

[1] *Таубе К.* Мифы ацтеков и майя. М. : ФАИР-ПРЕСС, 2005. С. 46–47.

земли. То есть и море, в котором плавал Тлалтекутли, и само чудовище, ставшее материальным субстратом суши и небес, существовали до того, как божества-демиурги взялись за дело. Людям же предстоит жить в оформленном богами мире и следовать единожды установленному порядку, в который может принести новшество лишь гипотетический новый демиург (не человек и ни один из известных людям богов).

Разновидностью циклизма является регрессизм, согласно доктрине которого в истории мира меняют друг друга несколько циклов. Каждый цикл завершается всемирной катастрофой, после которой всё начинается заново. То есть история движется от «золотого века» к всеобщему упадку, после которого наступит новый «золотой век», а потом снова упадок и т. д. Данное воззрение имеет объективные политические и социально-экономические причины, которые носители мифологического мировоззрения старательно пытаются не учитывать. Дело в том, что жизнь любого общества с течением времени усложняется – у родовых старейшин появляются конкуренты в лице военных вождей, помимо родственных кланов появляется такая социальная общность как дружина, и принадлежность к ней никак не связана с привычными для первобытного общества кровными узами. Между родовыми и воинскими коллективами неизбежно происходит конфликт, часто завершающийся победой воинов над общинниками. С появлением и развитием торговли нарастает экономическое неравенство, вовсе не характерное для родоплеменных общин, и вследствие этого в фольклоре возникает образ «подлого барышника», готового за деньги предать кого угодно. Даже для самых невзыскательных людей разница между прошлым и настоящим становится очевидна, и в такой ситуации формируется учение об упадке мира, его поступательном движении от сакральных, заданных богами-демиургами образцов к полной деградации и гибели. Е. М. Сергейчик характеризует регрессистское представление об истории следующим образом: «Мировая история осмысляется в терминах мифологемы «золотого века» с её ярко выраженной ретроспективной ориентацией. В традиционном Китае в основе существовавших на протяжении тысячелетий представлений о «золотом веке» (Датун, Тайпин, Цзинтянь) лежало понимание времени, аллегорически изображаемого в виде горы,

по склонам которой человечество совершает восхождение «назад и выше» к идеальном обществу, где царят «Великое единение», «Великая гармония», «Великое равновесие». Для устремленного в прошлое человека будущее остаётся за спиной, лишаясь всякой ценности. Деградация космоса всё более ставится в зависимость не от естественных процессов или исполнения ритуалов, а от нравственного состояния общества и человека»[1].

Важно отметить, что в регрессизме гибель мира в результате его полного отхода от сакральных образцов и несовместимой с существованием деградации мыслится не как возможная в далёком будущем перспектива, а как непреложный исторический факт, уже имевший место в прошлом. Так, ацтекская мифология повествует о четырёх погибших мирах, а современный слушателям этой легенды мир является пятым по счёту, и его тоже однажды ждёт гибель. Вот как выглядит цикл смены миров в ацтекских легендах: «По убеждению ацтеков, до нас были четыре мира, или Солнца, каждый из которых именовался определенной датой 260-дневного календаря и ассоциировался с конкретным божеством и расой людей. Каждое Солнце было связано с одним из элементов – Землёй, Ветром, Огнём или Водой. Так, например, Солнце Земли, или Науи Оцелотл (4 Ягуара), было уничтожено ягуарами, существами, которые ассоциировались с землёй и подземным миром»[2]. Другие исповедовавшие регрессизм народы полагали, что конец света будет лишь единожды, но общей для данного подхода является вера в то, что жизнь сама по себе неуничтожима: после гибели одного мира обязательно возникнет новый, и его непременно будут населять люди, хотя, возможно, и не похожие на нынешних. Идеалы этого нового, «следующего» мира тоже будут находиться в его прошлом, и он так же, как и нынешний мир, от них отвернётся и пострадает за это.

Линейная парадигма (финализм). Данное учение возникло в четырёх религиях, две из которых считаются мировыми. Речь идёт о зороастризме, иудаизме, христианстве и исламе. Если между иудаизмом, христианством и исламом присутствует преемственность, то зороастризм – ровесник ветхозаветного иудаизма, возникший и разви-

---

[1] *Сергейчик Е. М.* Философия истории. С. 63.

[2] *Таубе К.* Мифы ацтеков и майя. С. 43.

вавшийся без контактов с последним. Поэтому финализм нельзя считать концепцией, сформулированной одним-единственным мыслителем или какой-то одной религиозно-философской школой.

Кратко суть линейной парадигмы можно свести к следующему. Земной мир и населяющие его люди являются уникальным, неповторимым творением божества или божеств, которые вечны, то есть старше мира, и поэтому установили сакральные жизненные правила (например, нравственные заповеди). Но земной мир и принципы, по которым он живёт, вовсе не самодостаточны. Для религиозного финализма характерна идея сотворения мира из ничего лишь благодаря божественному всемогуществу, то есть в силу каких-либо естественных причин мир не мог бы существовать и после своей возможной гибели вовсе не распадётся на какие-нибудь бесформенные первоэлементы, а попросту исчезнет. Более того, будучи сотворенным, земной мир существует лишь во времени: если была первая минута от сотворения мира, то, значит, будет и последняя. Все перечисленные нами религии располагают чётким учением о конце света, получившим название *эсхатология*. Окончания земной истории никоим образом нельзя избежать, потому что инициатор этого финала, равно как и её начала, – божество, которое находится вне мира и неуязвимо ни для каких человеческих манипуляций. Однако человеку нет нужды противостоять божественным замыслам, потому что гибель обещана земному миру, но не человеку.

Иудейские и христианские представления о том, что будет после финала мировой истории, мы подробно рассмотрим в третьей главе, а пока кратко покажем представления о гибели земного мира на примере зороастрийского учения. Пророк Заратустра, основатель данной религии, полагал, что существуют два вечных божества – непримиримых противника: благой бог Ахура-Мазда и его злонравный оппонент демон Ангра-Майньйу. На этапе сотворения мира, именуемом *бундахишн* («сотворение основы»), Ахура-Мазда создал духовную основу всего сущего, а затем придал своим творениям материальный облик. Но демон Ангра-Майньйу сразу же вмешался в процесс, добавляя к созданным в соответствии с добрым умыслом материальным предметам и существам негативные качества. Например, он добавил к огню дым, сделав жизненно необходимое божествен-

ное творение опасным для банщиков и неприятным для поваров. Данная эпоха называется *гумезишн*, то есть «смешение». Именно на данном этапе, по мнению Заратуштры, находится земной мир: божество стремится поддерживать в мире благое начало, а демон вносит в мир бедствия и нравственные пороки. Однако люди в рамках данной концепции вовсе не являются такими же безвольными и безмолвными насельниками мира, как, к примеру, животные. Они обладают свободой и могут быть проводниками как божественной, так и демонической воли согласно своему собственному выбору. Ситуация осложняется тем, что бороться с проявлениями зла в земной жизни бесполезно: творения Ангра-Майньйу не самостоятельны и являются лишь негативным дополнением к вещам, созданным Ахура-Маздой и изначально замышляемым как благие. Поэтому человек, принявший сторону добра, должен не расправляться с теми, кто кажется ему злодеями, а созидать, трудиться и заботиться о других людях, то есть продолжать дело Ахура-Мазды своими руками[1]. Британский исследователь-иранист М. Бойс отмечает, что, невзирая на кажущиеся успехи демона, победа однажды всё равно будет за божеством: «В конце концов Ахура Мазда выиграет великую битву и сможет уничтожить зло и достичь того, чтобы мир стал целиком благим навсегда»[2]. Но когда же это случится? И что для этого надлежит сделать людям? Ответа нет, потому что инициатором полной победы над Ангра-Майньйу будет Ахура-Мазда, а не какой-нибудь пророк или герой из числа людей. В результате данной победы земной мир претерпит необратимые фундаментальные изменения. Например, все творения демона и люди, исполнявшие его волю, будут полностью уничтожены, а творения Ахура-Мазды не только сохранятся, но даже воскреснут те из них, которые не дожили в земном мире до этого события. Данная эпоха называется *визаришн* («разделение»). Самое главное в данном учении то, что с наступлением эпохи визаришн земная история окончится – ведь ни в человеке, ни в мире, ни в обществе больше не будет происходить никаких изменений. Люди, которым Ахура-Мазда не откажет в пра-

[1] См.: *Сулимов С. И.*, *Черниговских И. В.* В поисках Бога : теистические антисистемы в мировой истории. Huntsville : Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. С. 77.

[2] *Бойс М.* Зороастрийцы. СПб. : Петерб. востоковедение, 1994. С. 33.

ве жить в этом новом мире, не будет ни стареть, ни умирать, поэтому даже их возраст не будет иметь принципиального значения. Те же, кто до наступления эсхатологического момента предпочитал сотрудничать с Анграмайньйу, полагая, что действует по собственной прихоти, в новый мир допущены не будут: Ахура-Мазда попросту уничтожит эту публику. Поэтому выбор между добром и злом не равноценен: человеку придётся в конце времён отвечать за него перед благим богом, и если человек при жизни выбрал себе другого покровителя, то это его нисколько не оправдает и не защитит от вечной смерти. Это учение о загробном воздаянии – характерная черта всех финалистских учений: после окончания истории все и каждый, кто действовал по собственной воле, должны будут ответить за свои решения. В отличие от мифологического преставления о расплате за зло в земной жизни ясным и наглядным для окружающих образом, финалистские учения переносят наказание для отступников, как и награду за благочестие, в конец времён. В земной жизни злодей может даже благоденствовать и подавать этим гибельный пример бесхарактерным и впечатлительным людям. Но это мнимое благоденствие пройдёт, как и любой другой временной период, а после завершения своей земной жизни и всей земной истории этот человек увидит настоящую цену своим решениям и поступкам. Условно говоря, в конце пути придётся рассчитаться.

Также важной чертой финализма является обособление сакральной истории от земной (и, прежде всего, от политической). Например, сакральные эпохи бундахишн, гумезишн и визаришн не совпадают с такими профанными событиями, как интронизация того или иного монарха или очередная военная кампания одного земного царства против другого. Именно поэтому персам, ревностно исповедовавшим зороастризм, не было важно, кто именно занимает шахский престол и носит корону, если этот человек не покушается на отправление зороастрийских ритуалов и не препятствует выполнению нравственных заповедей пророка Заратустры. В то же время профанные деяния каждого человека укладываются в рамки сакральных эпох и оказывают воздействие на их смену. Например, каждый рабочий день, посвященный добросовестному труду, немного приближает наступление момента «разделения» и, тем самым, гарантирует труженику место в но-

вой жизни. По этой же причине каждый прожитый человеком день со всеми его решениями и поступками становится неповторимым, ведь последствия каждого прожитого дня актуальны для всего мира в его сакральной проекции, даже если в земной истории ни этот человек, ни его действия ни на что всерьёз не влияют и никого не интересуют.

Финализм получил дальнейшее развитие и глубокое осмысление в таких религиозных доктринах, как иудаизм, христианство и ислам, причём наивысшей оригинальности достиг именно в христианстве.

Прогрессистская парадигма. Данное учение представлено исключительно в новоевропейской философии, и его истоки связаны с изменением культурной картины мира в эпоху Возрождения. Не отказываясь от христианского финализма, итальянские философы-гуманисты обратились к наследию античной культуры, что привело к резкому антропологическому повороту в их воззрениях. Христианский теоцентризм как бы ненавязчиво превратился в декорацию, а подлинным центром итальянской философии XV–XVI вв. стал человек, причём именно в своей земной жизни. Поэтому история земного мира стала мыслиться вне сакральных эпох на пути человека к Богу, а как поле самореализации человеческой индивидуальности. Отечественный исследователь Е. М. Сергейчик характеризует это учение кратко, но ярко: «Не отрицая существование библейского, сакрального времени ренессансная мысль сконцентрировала своё внимание на времени земном, отпущенном человеку для реализации заложенного в нём морального и интеллектуального потенциала. (…) Состояться как личность, как индивидуальность человек мог только в этой жизни, ибо, хотя сверх-целью человеческого бытия является “уход” в мир “иной”, главная цель жизни – достижение моральной добродетели в процессе активной мирской деятельности. Признание ценности настоящего, текущего момента влекло за собой, с одной стороны, отграничение его от прошлого и будущего, а с другой – ощущение глубокой взаимосвязи всех трёх модусов времени. (…) Пессимистическое ожидание “конца света”, гибели одряхлевшего мира, столь широко распространённое в Средневековье, сменяется оптимистическим убеждением некоторых мыслителей в наступлении “нового”, “золотого” века человечества»[1]. История на тот момент представлялась расска-

[1] *Сергейчик Е. М.* Философия истории. С. 98.

зом о прошлом, которое никогда не повторится, но из которого можно извлекать уроки на будущее. Но какие уроки должен был извлечь из прошлого человек, единственная цель которого – самореализация? Какие угодно, лишь бы они помогали человеку добиваться своей цели. Например, флорентийский философ XVI в. Никколо Макиавелли предлагал современникам учиться у античных и средневековых политиков коварству и подлости, потому что это позволит ученикам добиться власти. Моральный аспект данного вопроса Макиавелли не заботил, ведь в рамках данной философской парадигмы человек может реализовывать себя как угодно, лишь бы у него это получалось.

Благодаря работам новоевропейских философов XVI–XVII вв. Френсиса Бэкона и Рене Декарта сфера человеческой реализации в истории сузилась до применения собственного разума в познании законов природы. Однако такая самореализация открывала для человеческой активности весь мир. Ведь знать, как устроена природа, означало пользоваться её силами в собственных целях (например, изобретая новые, совершенные орудия труда, оружие или предметы роскоши). Когда Ф. Бэкон говорил, что знание – сила, он имел в виду, что знание является не только гносеологической, но и праксиологической категорией. На его взгляд, знание – это не то, о чём человек думает или помнит, а то, чем он может воспользоваться, чтобы заставить природу служить себе. Ни Ф. Бэкон, ни Р. Декарт не считали, будто человек всемогущ, но полагали, что все люди от рождения наделены разумом и поэтому как бы соревнуются в совершении научных открытий и полезных изобретений. Именно Ф. Бэкон в своей книге «Новая Атлантида» сформулировал учение об утопическом государстве Бенсалем, в котором наука как будто поставлена на службу обществу и трансформировала жизнь граждан на началах рациональности, сделав её комфортной, безопасной и предсказуемой. Таким образом, история человеческого общества обрела земную задачу – при помощи науки подчинить природу социальным целям и поставить её законы на службу обществу. Именно в философии Ф. Бэкона оказалась сформулирована идея прогресса как поступательного развития от простого к сложному и от несовершенного к совершенному, хотя сам британский философ говорил о развитии научного знания, а не общества. Удивительно, но ни Ф. Бэкон, ни его французский современник Р. Де-

карт, размышляя о роли развития разума в будущем, не интересовались этой ролью в прошлом. История оставалась для них чем-то однажды случившимся, никогда не повторяющимся и годным лишь для наглядного примера чего-либо.

Иначе видели прогресс французские философы-просветители XVIII в. Такие мыслители, как Шарль-Луи Монтескьё и Франсуа-Мари Вольтер полагали, что в процессе познания человеческий разум постигает законы природы и учится ставить их на службу человеку, хоть и не во всех ситуациях одинаково успешно. Так, Ш.-Л. Монтескьё сформулировал учение о географическом детерминизме, доказав, что природные условия в определяющей степени влияют на общественное развитие и даже на темперамент членов общества. Ф.-М. Вольтер предположил, что ход истории определяют человеческие мнения, которые могут основываться как на реальном опыте взаимодействия с миром, так и на домыслах и ошибочных предположениях. Именно Вольтер потребовал предоставить истории статус науки, видя её задачу в очищении человеческого опыта от «вредных» и ошибочных мнений, к которым философ относил суеверия, предрассудки и намеренные подтасовки.

Учение Ш.-Л. Монтескьё о том, что человеческий разум не во всех географических условиях развивается одинаково равномерно, побудило таких авторов как Анн Робер Тюрго и Жан-Антуан Кондорсе сформулировать учение о прогрессе, то есть непрерывном поступательном развитии человеческого разума по пути от простого к сложному. Главная идея этих мыслителей заключалась в том, что состояние разума является важным фактором общественной жизни, потому что чем глубже у людей развит разум, тем больше природных сил они могут увидеть и поставить себе на службу. В частности, А. Р. Тюрго даже наметил связь между состоянием разума и экономическими успехами общества, а Ж.-А. Кондорсе связывал развитие разума с общественным развитием, полагая, что стадии и этапы прогресса разума с необходимостью превращаются в стадии и этапы прогресса общества. А поскольку французские философы-просветители считали, что разум у всех людей от природы одинаков и лишь внешние условия влияют на его развитие, то возникло учение о «лестнице прогресса», то есть тех стадиях, которые рано или поздно в своём развитии чело-

веческий разум всё равно пройдёт, а значит, пройдёт и любое общество. Именно с данной позиции населяющие мир народы стало возможно делить на «передовые» и «отсталые», ведь если каждый народ в своём развитии проходит те же стадии, что и другие народы, то получается, что народы можно сравнивать.

Разумеется, финалом истории, по мнению мыслителей-прогрессистов, должно было стать некое «царство разума» – общественное состояние, в котором человеческий разум достигнет вершины своего развития (и, следовательно, жизнь людей станет максимально понятной и удобной). После этого история будет завершена, хотя хронологическое время продолжит длиться, но его течение не будет сопровождаться никакими серьёзными социальными и антропологическими изменениями. Можно предположить, что прогрессизм, будучи такой же линейной парадигмой, как и финализм, представляет собой «финализм наоборот», так как предполагает завершение развития созданием утопического общества в земном же мире, то есть человечество придёт к какому-то блистательному финалу, но хронологическое течение истории продолжится. Неслучайно утопический социализм, известный человечеству со Средних веков, получил сильный импульс развития именно от философии французского Просвещения и, в частности, от прогрессизма.

Это характерное для прогрессизма и связанного с ним политического утопизма стремление перенести финал истории с небес на землю заметил отечественный мыслитель Г. В. Флоровский и охарактеризовал его следующим образом: «Общественный утопизм есть выражение веры в завершимость, в конец прогресса. Надо подчеркнуть: конец именно прогресса, а не исторического процесса вообще. То именно здесь и существенно, что течение исторического времени, наоборот, мыслится при этом бесконечным, неопределенно и неограниченно продолжаемым. “История” не кончается, кончается только прогресс, то есть нарастающее обогащение, улучшение и совершенствование жизни и быта. На бесконечной линии времени допускается существование некой особенной или критической точки, в которой “пред-история” сменяется “историей”. Но и после пресловутого “скачка из царства необходимости в царство свободы” смена поколений продолжается, и должна продолжаться, ибо иначе потерял бы

весь своей смысл и прогресс. Вся “пред-история” есть длительный процесс производства и накопления в расчёте на будущего потребителя, в расчёте, что в блаженных и благоденственных условиях идеального строя и быта будет, кому жить. (…) По меньшей мере, утопист должен утверждать, что “история” длиннее “прогресса”. И вместе с тем он должен утверждать разнородность двух отрезков исторического времени, – кривая подымается, и за подъемом следует нескончаемое или, во всяком случае, необозримое плато»[1]. Для прогрессизма и производного от него политического утопизма каждая предыдущая стадия общественного развития оказывается именно «предисторией», имеющей исключительно подготовительный характер для современности. Возможно, именно поэтому новоевропейские революционеры воспринимали историко-культурное наследие без пиетета и подвергали его весьма неразборчивым ревизиям, ориентированным на сиюминутные политические цели. С точки зрения прогрессизма, будущее всегда более совершенно, чем прошлое, и поэтому прошлым всегда надлежит жертвовать ради достижения ориентированных на грядущее идеалов.

Спиралевидная парадигма. В рамках данного учения немецкий философ Георг Гегель попытался преодолеть ограниченность прогрессизма. Ведь если с точки зрения просветительской концепции прогресса, человеческий разум с каждой эпохой становится всё острее и глубже, то совершенно непонятно, почему во все эпохи люди совершают одни и те же ошибки и порой оказываются склонны к одним и тем же преступлениям. Точно так же непонятно, почему события, замышляемые людьми с разумными целями и исключительно благонамеренными мнениями, в реальности приводят далеко не к разумным и не благим последствиям. Не отказываясь от рационалистического понимания исторического развития, Г. Гегель предпринял попытку решить эту дилемму, предложив иное понимание разума и его роли в истории. Если французские философы-просветители, говоря о разуме, имели в виду именно человеческий разум, представленный в индивидуальных поступках и мнениях, то немецкий классик понимал под разумом некую мировую закономерность, которая

[1] *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 86.

существует и действует независимо от человеческого мышления, хотя и посредством человеческих поступков. Эту сложную категорию доходчиво охарактеризовал отечественный исследователь В. Н. Кузнецов: «Дело в том, что в понимании Гегеля “Разум”, направляющий ход истории, это именно обнаруживаемая в ней *необходимость* (здесь и далее курсив автора), не зависящая от сознательных целей участников исторических событий. При постановке названного вопроса Гегель не считал источником этой необходимости ни Бога (его функции приписаны “Разуму”, который поэтому – и только поэтому – именуется “божественным”), ни природу, а фактически связывал её исключительно с *деятельностью людей*»[1]. Люди полагают, что преследуют свои личные цели, но достижимыми оказываются только те из них, которые совпадают с целями мирового разума. Своих личных резонов человек, скорее всего, не сможет достичь, но это и не предполагается ходом истории. Мировой разум как бы пользуется результатами человеческой деятельности, но взамен ничего индивиду не предлагает. Ведь немало исторических деятелей, инспирировав грандиозные общественные изменения, затем оказывались разочарованными или даже преданными. Например, Гай Юлий Цезарь был убит своими же соотечественниками, а Симон Боливар, хоть и избежал предательской расправы, но оказался свидетелем собственной ненужности в созданной им же стране и был вынужден наблюдать, как результатами его самоотверженной деятельности пользуется кучка проходимцев. Если даже такие титанические деятели не получают от собственных усилий желаемого, то что же говорить об их рядовых последователях, тех самых людях, которые трудятся и сражаются в надежде на лучшее будущее и, как правило, гибнут, не узнав, что это «прекрасное далёко» в принципе не могло принадлежать им? Но поскольку общественные изменения всё-таки носят объективный характер, то остаётся предположить, что единственным их настоящим бенефициаром является мировой разум.

Г. Гегель полагал, что цель мирового разума благородна: установление в мире подлинной человеческой свободы. Но реализация этой цели раз за разом не учитывает ни интересов, ни даже жизней

[1] *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия : учебник. 2-е изд. М. : Высш. шк., 2003. С. 345.

современников тех или иных событий. Однако большинство людей всё-таки руководствуются собственными индивидуальными мотивами, а не какими-то глобальными целями, и поэтому развитие не может идти равномерно. К тому же не все современные друг другу общества реализуют волю мирового разума в равной мере, и поэтому смена основного исполнителя этой воли всегда порождает в истории некоторый застой.

Отечественный исследователь А. В. Гулыга обобщил представления Г. Гегеля о ходе мировой истории следующим образом: «Субстрат эмпирической истории для Гегеля – развитие абсолютной идеи, мирового духа. Конкретизируя это понятие, Гегель говорит о народном духе, который воплощает в себе единство законов, государственных учреждение, религии, искусства и философии. Прогресс во всемирной истории осуществляется всегда каким-то одним народом, дух которого является носителем мирового духа на данном этапе его развития. Другие народы либо изжили себя, либо ещё не дошли до необходимой стадии развития, поэтому они играют подчиненную роль. Цель всемирной истории – познание мировым духом самого себя. Такую же цель имеет и каждый определённый народный дух: он не может успокоиться и ничем другим заниматься до тех пор, «пока не узнает, что он собой представляет». Осуществление этой цели означает вместе с тем начало упадка: познавая себя, народный дух видит свою конечность, ограниченность и открывает дорогу другим, более высоким принципам. Зрелость народа превращается в старость; он уступает своё место, однако созданные им плоды не пропадают»[1]. Примером такого познания мировым духом / разумом самого себя посредством какого-то конкретного общества (духа этого народа) является максимальное развертывание обществом своего политического, правового, религиозного и иного потенциала. При этом индивиды, благодаря усилиям которых этот потенциал реализуется, вовсе не думают об этом и сосредоточены на своих личных целях типа достижения высокого общественного положения или стяжания богатства в своё личное пользование. «Развертывается» всегда какое-то одно общество, а соседние социумы выступают в качестве зрителей, противников или прозелитов. Но однажды потенциал выбранного мировым разумом

[1] *Гулыга А. В.* Гегель. М. : Молодая гвардия, 1970. С. 160.

общества оказывается реализован полностью, и больше для мирового развития данный социум не может сделать ничего.

Например, в эпоху классического рабства античная цивилизация полностью воплотила в экономике, политике и праве свои представления о свободных людях и невольниках, и античные политики и юристы не смогли бы ничем дополнить эту концепцию. Вскоре после этого римские и греческие философы принялись указывать на недостатки такого понимания общества и всячески критиковать его, предлагая взамен гуманные, но абстрактные идеалы общечеловеческого братства. Можно сказать, что античное общество перестало развиваться по пути усложнения, некоторое время пребывало в застое, а затем и вовсе подверглось эрозии, в прямом смысле слова уступив место в Средиземноморье пришедшим с северо-востока германским варварам. Однако варвары ни умственно, ни социально не были готовы усвоить достижения греков и римлян и долгое время занимали их место лишь территориально. Лишь спустя столетия новое, германское общество заинтересовалось погибшей античной культурой и переосмыслило её законы, верования и технику сообразно собственному «народному духу», добавив к этому наследию результаты собственных поисков и стараний.

Является ли исторический процесс в приведенном нами примере линейным и поступательным? Вовсе нет. Во-первых, человеческое своеволие оказывается серьёзной помехой для реализации потенциала «народного духа» (а значит, и целей мирового разума). Так, Цезарь был убит в тот момент, когда он вовсе не исчерпал своей исторической полезности, и реализация его грандиозных политических планов находилась в самом разгаре. Расправившиеся с ним заговорщики руководствовались личными мотивами и, тем самым, замедлили развитие страны на несколько десятилетий, ведь за убийством диктатора последовали две гражданские войны. А, во-вторых, в момент перехода ведущей роли в реализации замыслов мирового разума от одного общества к другому образуется некий хронологический зазор, в течение которого одно общество, полностью реализовав свой потенциал, уже не может быть активным субъектом истории, а его вероятный преемник, некий молодой социум, ещё не успел ни ознакомиться с достижениями предшественника, ни выработать собственных. При пе-

реходе ведущей роли от античного греко-римского общества к средневековому германскому таким зазором стали «тёмные века», на протяжении которых римляне покидали историческую сцену, а варварские конунги и короли ещё не умели оценить доставшиеся им материальные и духовные трофеи. Так, между свержением последнего римского императора (476 г.) и коронацией в качестве римского монарха франкского короля Карла I Великого (800 г.) прошло больше трёх столетий, в течение которых ни один конунг или король не пытался возрождать погибшую империю и, скорее всего, даже не понимал, что это такое. Зато в дальнейшем, с эпохи правления Карла Великого, не прекращаются попытки возродить Античность, начавшиеся как политические и социальные меры, а в дальнейшем приведшие к культурному подъему, в результате которого сложился новый тип общества и мировоззрения, сочетающий в себе античные и германские элементы (динамика от Каролингского Возрождения к итальянскому Ренессансу).

Таким образом, гегелевская модель исторического процесса напоминает не лестницу («лестницу прогресса»), а спираль, в которой периоды развития чередуются с этапами застоя и даже деградации.

Неоциклическая парадигма. Данный подход зародился на рубеже XIX–XX вв. С этой точки зрения каждое общество / культура проживает замкнутый исторический цикл, не становясь частью других обществ и даже передавая им свои достижения лишь в очень ограниченном масштабе. Единой истории человечества нет, но есть множество историй отдельных обществ, которые в процессе развития иногда пересекаются между собой, но никогда не сливаются в одно целое. Предтеча неоциклической парадигмы, отечественный мыслитель Николай Яковлевич Данилевский полагал, что единое человечество – не более чем философская абстракция[1]. Каждое общество проживает жизненный цикл, включающий в себя стадии зарождения, роста, расцвета, надлома и упадка, но течение этого цикла не совпадает у разных обществ. Например, древний Египет успел состариться, когда братья Ромул и Рем основывали Рим, а Киева, в далёком будущем ставшего центром восточнославянского общества, в те дни вообще

[1] См.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. М. : Эксмо, 2003. С. 108.

не существовало. Именно поэтому невозможно сравнивать общества между собой: поскольку они не ровесники, их достижения не пропорциональны друг другу. Также Н. Я. Данилевский полагал, что каждое общество преследует в историческом развитии собственные цели, не похожие на цели других обществ, и поэтому политические и юридические достижения одного общества нередко оказываются бесполезными для другого. Например, социум, превыше всего ценящий религиозное благочестие, попросту не нуждается в функциональной модели светского права.

Немецкий философ Освальд Шпенглер независимо от Н. Я. Данилевского (но хронологически позже русского автора) углубил эту концепцию, полагая, что каждая культура имеет собственную душу, которая выражается в фактах истории и нереализованных чаяниях того или иного общества. По мнению западного автора, представители различных культур видят мир не просто разными способами, но их взгляды в принципе не могут быть подведены под какой-то общий знаменатель, и поэтому между различными обществами никогда не будет достигнуто понимание. Например, для новоевропейского исследователя представления древних греков и римлян о пространстве или телесности покажутся дикими и от начала до конца надуманными, и поэтому он не сможет понять, что стоит за фактами античной истории[1]. Исторический цикл развития и гибели всех обществ один и тот же, но внешние формы его протекания в каждом отдельном случае не похожи друг на друга. Например, внешние проявления упадка античного полиса могут совсем не походить на декаданс одной из китайских империй, но суть культурного упадка и сопровождающих его политических и экономических эффектов всё равно остаётся одна и та же.

Отечественный исследователь Б. Л. Губман, рассуждая о теории О. Шпенглера, обратил внимание на любопытное противоречие, содержащееся в этом учении. Ведь если одно общество и созданная им культура принципиально непонятны для любых других обществ / культур, то каким образом немецкий философ О. Шпенглер, представитель новоевропейской культуры эпохи Модерна, может прово-

[1] См.: *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Минск : Попурри, 2009. Т. 1: Образ и действительность. С. 263–307.

дить параллели между различными обществами на разных этапах их исторической жизни? «Дело в том, что Шпенглер отрицает единство человеческой истории и говорит о герметической «непроницаемости» отдельных культур, но в то же самое время претендует на описание судеб (различных обществ. – *С.С., А.А., Д.К.*] как таковых. Если предположить, что складывается именно такая ситуация, то тогда Шпенглер-теоретик и вовсе не может существовать»[1].

Эту проблему с некоторой степенью успеха решил британский философ Арнольд Джозеф Тойнби. С одной стороны, данный автор отвергал прогрессистский принцип единства истории и изначального культурного единства человечества[2], но с другой – допускал прозелитизм как способ международных отношений, ведущий к интеграции в единое целое различных обществ, прежде несходных друг с другом. То есть мировая история начиналась как множество отдельных историй, развивавшихся параллельно друг другу, обгонявших и перегонявших друг друга: какие-то общества зарождались, но не доживали до историко-культурного расцвета, другие, наоборот, расцветали, угасали, но продолжали существовать ещё долгое время после того, как последнее слово в их истории было сказано. Однако в эпоху Великих географических открытий изоляция обществ друг от друга оказалась нарушена, и к началу XX в. стало возможно говорить о формировании единого человечества. Единство это, во многом, мнимое, потому что даже прочные экономические и политические связи не гарантируют духовного родства, но теперь у всех обществ, входящих в человечество в качестве сегментов, сложилась общая судьба. Мировые войны наглядно продемонстрировали как события, произошедшие по инициативе представителей одной лишь новоевропейской культуры, коснулись всего мира. Прежде таких прочных связей между различными обществами попросту не было, и даже масштабные исторические явления, вроде крестовых походов, охватывали лишь один или несколько регионов, не затрагивая весь остальной мир. Точно так же ритм общественного развития, будучи неизменным для всех обществ (зарождение – рост – расцвет – упадок), не за-

[1] *Губман Б. Л.* Смысл истории. Очерки современных западных концепций. М. : Наука, 1991. С. 81.

[2] См.: *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М. : Айрис-пресс, 2010. С. 91.

ставлял примериваться друг к другу общества, не являющиеся ровесниками и соседями. К примеру, упадок и гибель античной Римской империи (476 г.) никак не повлияли на современный ей Китай, и в тот момент китайское общество не переживало сходных процессов, потому что находилось на иной стадии исторического ритма. В частности, китайская империя Хань распалась в III в. н.э. и на момент краха Западной Римской империи в Китае попросту не было трона, который мог бы зашататься или устоять. Но в современном мире все общества оказываются связаны, и в силу этой связи стадии исторического развития оказываются для них общими. Например, молодые общества «чёрной» Африки и Латинской Америки вынуждены в своём развитии учитывать специфику международных отношений, диктуемых США и странами Западной Европы, которые в историко-культурном плане успели одряхлеть. Однако А. Дж. Тойнби не был сторонником детерминизма и полагал, что нерушимость цикла исторического развития в прошлом не означает, что его нельзя будет преодолеть в будущем. Надлом и распад, бывшие доселе спутниками всех зрелых обществ, вовсе необязательно повторятся впредь, если их наступлению не будут попустительствовать сами граждане глобального мира.

Общим моментом в учениях, созданных представителями неоциклической парадигмы, является признание универсального ритма общественного развития, охватывающего жизнь всех обществ от их зарождения до гибели. Также для неоциклизма характерны отрицание существования единого человечества и, следовательно, стремление видеть вместо всемирной истории параллельное течение множества локальных историй, подчиненных одному и тому же ритму, но далеко не всегда влияющих друг на друга.

Теория пассионарности. Пассионарная концепция была сформулирована советским историком и философом Львом Николаевичем Гумилёвым, старавшимся интегрировать историческую науку с экологией. Подобно представителям западного и отечественного неоциклизма, мыслитель отверг представление об истории как о всемирном процессе, синхронно охватывающем всё человечество, и сосредоточился на изучении историй отдельных обществ (по терминологии Л. Н. Гумилёва – «субэтносов», «этносов» и «суперэтносов»), стара-

ясь проследить связь общественного развития с отношением социума к окружающей среде. Действуя в данном направлении, он открыл или предположил (единого мнения по этому вопросу среди учёных до сих пор нет) существование такого явления, как *пассионарность* – генная мутация, возникающая из-за кратковременного изменения солнечной активности. По мысли Л. Н. Гумилёва, иногда на Солнце происходят вспышки, энергия которых достигает Земли и воздействует на человеческую популяцию в ареале определенной широты и долготы. В результате случившейся мутации рождаются дети, имеющие избыток жизненных сил и поэтому склонные ставить перед собой и реализовывать цели, превосходящие возможности среднестатистического человека. Такие люди называются *пассионарии*, и с того момента, как формируется их хотя бы малочисленная прослойка, начинается собственно история данного общества, если исторический процесс понимать как необратимые изменения, а не только лишь однообразную смену мало различающихся между собой поколений. Вот как описывает пассионарность и её носителей Л. Н. Гумилёв: «Формирование нового этноса всегда зачинается одной особенностью: непреоборимым внутренним стремлением небольшого числа людей к крайне активной целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения (этнического или природного), причём достижение этой цели, часто иллюзорной или губительной для самого субъекта, представляется ему ценнее даже собственной жизни. Это, безусловно, отклонение от видовой нормы поведения, потому что описанный импульс противоречит инстинкту самосохранения. (…) Собственно говоря, пассионарность имеют почти все люди, но в чрезвычайно разных дозах. Она проявляется в различных качествах: властолюбии, гордости, тщеславии, алчности, зависть и т. п., которые с равной лёгкостью порождают подвиги и преступления, созидание и разрушение, благо и зло, но не оставляют места равнодушию. Общим моментом является именно тот, который важен для нашей проблемы: способность и стремление к изменению окружения. Импульс пассионарности бывает столь силён, что носители этого признака – пассионарии – не могут рассчитать последствия своих поступков и, даже предвидя гибель, удержаться от их свершения. Это очень важное обстоятельство, указывающее, что пассионарность находится не в сознании

людей, а в подсознании»[1]. Пассионарии оказываются смелее, талантливее и в чём-то наглее обычных людей, и из-за их неуёмной активности общественные отношения трансформируются, равно как и меняется отношение общества к природе. По мысли Л. Н. Гумилёва, все наиболее известные изобретатели, полководцы и политические деятели были именно пассионариями, что позволяло им создавать новации и увлекать своими идеями среднестатистических людей. Также мыслитель полагал, что пассионарность передаётся по наследству, и поэтому появление первого, немногочисленного поколения пассионариев обязательно повлечёт за собой распространение данного явления в социуме, а в наиболее судьбоносный момент пассионариев будет такое количество, что их образ жизни, превышающий силы обычного человека, даже будет считаться за норму. Именно в этот исторический момент социум претендует на создание мировой империи и полное господство над природой.

Однако пассионарии плохо уживаются друг с другом, ведь каждый из них буквально одержим исключительно своими желаниями и идеями и не согласен мириться ни с какими препятствиями, даже если в роли помех выступают вчерашние союзники – другие пассионарии. Поэтому в момент наивысшего расцвета пассионарности в обществе всегда происходит столкновение между носителями этого экстраординарного качества, приводящее к кровопролитным гражданским войнам, религиозным и партийным расколам, сепаратизму и т. д. Причём избежать этого исторического момента невозможно: «Пассионарность как огонь: она и греет, и сжигает. Тяжко, когда её мало, страшно, когда её много; оптимальная точка где-то посредине, но задержаться на ней, увы, нельзя, потому что всегда идёт процесс либо накала, либо охлаждения»[2]. После того, как пассионарии перебьют друг друга, общество некоторое время развивается по инерции, пользуясь их достижениями и со всё большим трудом следуя созданному пассионариями идеалу, а затем планка идеала понижается, сил и возможностей для поддержания созданного сверхактивными людьми порядка не остаётся, и общество возвращается в равновесное сосуще-

[1] *Гумилёв Л. Н.* Этносфера: история людей и история природы. М. : АСТ, 2004. С. 123.

[2] Там же. С. 126.

ствование с соседями и природой, сохранив от «героической» эпохи лишь воспоминания.

Анализируя жизненный цикл порождённых пассионарными вспышками обществ, Л. Н. Гумилёв выделил следующие стадии их исторической жизни: становление (появление в обществе пассионариев и начало их преобразовательской деятельности) – существование (формирование неповторимого облика данного общества, включающего в себя политические и духовные достижения пассионариев и созданную ими модель поведения) – упадок (пассионариев больше нет, а общество поддерживает свой самобытный облик за счёт накопленных ими ресурсов и достижений, которые постепенно истощаются) – реликтовая стадия (общество возвращается к равновесному сосуществованию с окружающей средой, то есть возвращение от исторической жизни к биологической)[1]. В своих поздних работах мыслитель приводил более подробную и детализированную периодизацию цикла исторической жизни общества, но это не меняет сути учения: первоначальный импульс исторического развития приходит в общество извне, из природы (изменение солнечной активности), а следовательно, он непредсказуем и неподвластен человеку. Именно в силу такой постановки проблемы пассионарная парадигма принадлежит экологии в гораздо большей степени, чем философии истории. Впрочем, несмотря на вызванный им немалый интерес, учение о пассионарности сохраняет статус смелой и оригинальной гипотезы, потому что академическая общественность пока не нашла подтверждений реальному существованию пассионарности.

Ковариантная парадигма. Учение о ковариантности или«осевом времени» было создано в начале XX в. немецким философом Карлом Ясперсом и по сей день сохраняет актуальность. По мысли исследователя, все народы изначально делились на исторические и неисторические, хотя это разделение не является непреодолимым. Народы последнего типа могут быть очень многочисленными, но они не распространяют свои культуры и не вносят оригинального вклада в общечеловеческое общество. Можно сказать, что они вполне взаимозаменяемы без особых последствий для остального человечества. И наоборот – исторические народы создают оригинальное видение мира, что

[1] См.: Там же. С. 121.

позволяет им доминировать над соседями, опираясь не только на политический, но и на духовный авторитет. К таким культурным обществам относятся античное, христианское, исламское, иудейское, буддийское и конфуцианское. Местами зарождения, а затем и центрами этих обществ являются Средиземноморье, Индия и Китай. Получается, что у мировой культуры есть ось, вокруг которой вращается мировое развитие, но эта ось проходит в разных, не связанных между собой местах. Например, события античной истории не оказывали ни малейшего влияния на древний Китай, тем не менее китайское общество жило исторической жизнью, преобразуя себя и соседние социумы.

Мировое развитие реализует одновременно несколько вариантов изменений, которые иногда сталкиваются и вступают друг с другом в противостояние (например, крестовые походы и Великие географические открытия). Внешне «осевые» культуры (античность, Индия, Китай) не похожи друг на друга, но внутренне они однотипны, тем более что их исторический старт происходит одновременно в VIII в. до н. э. Израильский исследователь Ш. Н. Эйзенштадт, базируясь на концепции К. Ясперса, предположил, что в основе мировоззрения «осевых» обществ лежит разрыв между должным и сущим, признание иного по отношению к земной реальности мира[1]. Земная жизнь для них не является эталоном сама себе, более того, представление о космическом порядке делает возможным представление о космическом беспорядке. Мировой порядок надлежит поддерживать, беспорядок – преодолевать. Человек из обитателя мира, антропоморфного растения превращается в защитника или даже преобразователя мира. Таким образом, история получает смысл и перспективу. Постижение этого смысла и готовность действовать сообразно с ним доступна немногим, поэтому в «осевых» обществах складываются духовная и политическая элиты (философы и легитимные правители). В период с 800 г. до н.э. по 200 г. до н.э. происходит окончательный переход «осевых» обществ от мифа к логосу, когда чувственное восприятие мира заменяется на рациональное. По этой причине зарождается философия (не только в греческой, но и в индийской и китайской редакциях), а будущее становится не повторением прошлого, а хранилищем возможностей.

[1] См.: *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М. : Аспект-Пресс, 1999. С. 161.

Важно отметить, что «осевое время» – это не период мировой истории. История того или иного народа начинается именно в тот момент, когда он соприкасается с «осевыми» культурами. Например, можно говорить о начале русской истории приблизительно с 988 г., то есть с вхождения славянских племён в орбиту христианства. До этого историческое бытие славян представляло собой бессмысленный цикл сменяющих и копирующих друг друга поколений и князей, ни один из которых качественно не отличался от своих предшественников и наследников[1]. Точно так же территория «осевых» обществ не предполагает существования «осевого» пространства как некого географического ареала, только и пригодного для исторической жизни. Ведь люди и идеи во все времена свободно мигрировали. Например, Иисус Христос не бывал в Италии, но в наши дни именно Рим является столицей католического христианства (Ватикан – район Рима). Аналогичная миграция идей и людей встречается и в истории индийской культуры: именно благодаря индийским переселенцам жители современного Индокитая являются буддистами, а их архитектура, во многом, сходна с индийской.

Кроме того, необходимо учитывать, что неисторическое общество, вступая на исторический путь, не просто механически усваивает и поддерживает чужие идеи и достижения, а раскрывает на их основе собственный творческий потенциал. Например, христианство изначально было восточной религией, но, соприкоснувшись с античной мыслью, превратилось в православие, став институционально и даже догматически иным по отношению к своему сирийскому варианту. По мере того, как в Западном Средиземноморье крепло новое, германское общество, христианство под воздействием его духовно-политических запросов трансформировалось в католицизм, догматически и институционально не похожий на православие. Распространившись в России, православие приняло те организационные формы, в которых славянам было удобнее его адаптировать к своей политической жизни (например, создание автокефальной русской православной Церкви). Все указанные нами общества, вступив на исторический путь с усвоением христианства, неминуемо вносили в эту религию что-то

[1] См.: *Сулимов С. И.*, *Кукарников Д. Г.* Философские вопросы истории : учеб. пособие для вузов. Воронеж : Издат. дом ВГУ, 2019. С. 9.

своё и затем передавали другим неисторическим народам доктрину и институты в собственной «авторской обработке». Например, в Мексику и Перу христианство пришло в одной-единственной редакции – католической, и у местных прозелитов не было выбора между различными его течениями: они были вынуждены усвоить только то, что им предлагали католики-испанцы, представители западного христианского общества. Но это не значит, что потомки первых прозелитов по сей день лишь сохраняют духовное наследие далёкого прошлого: в местных Церквях служит множество клириков индейского происхождения, латиноамериканская агиография располагает житиями большого количества местных святых, а экзегетика Нового света славится собственной оригинальной школой, получившей название *либерационизм* и не имеющей аналогов в католических странах Старого Света.

Отношение к единству истории в «осевой» концепции неоднозначно. К. Ясперс указывал, что существование универсального трансцендентного смысла исторического процесса признаётся всеми «осевыми» обществами, но каждое из них претендует на единственно правильное понимание этого смысла. Поэтому никогда не будет создана синкретическая мировая религия или философия. Каждая из «осевых» культур пытается понять трансцендентный смысл истории, но это понимание преломляется о местные особенности. Поэтому одновременно существуют несколько фундаментальных картин мира, а потенциальные прозелиты могут выбирать ту, которая им кажется проще или выгоднее (например, выбор между различными вероисповеданиями). Ковариантность предполагает, что культурные смыслы поддерживают друг друга, а иногда приходят друг другу на смену. Например, те события и явления, которые не могут быть объяснены с конфуцианской точки зрения, вполне укладываются в христианскую систему взглядов. Именно поэтому К. Ясперс настаивал на сохранении различий между культурами: в ситуации, где бессильна одна, легко ориентируется другая. Формирование же единой мировой культуры сделает весь мир беззащитным: если синкретическая культура впадёт в кризис, то заменить её будет нечем, а соседей, имеющих иной опыт, попросту не останется.

Итак, мы кратко рассмотрели основные парадигмы осмысления исторического процесса. Каждая из них была доминирующей

для определенных обществ и хронологических периодов и оказывала определяющее влияние на жизнь социума и происходящие с ним изменения. Мы не поймём античных греков или французских революционеров XVIII в. до тех пор, пока не познакомимся с их представлениями о смысле их собственного прошлого и возможностями, которые, на их взгляд, содержало будущее. А поскольку мы живём в мире, созданном в том числе и ими, и жизнь наша находится под влиянием тех же самых духовных и социальных констант, которые когда-то влияли на Перикла и Робеспьера, то мы рискуем не понять и самих себя.

В следующей главе мы предпримем анализ циклических представлений о мировой истории, выбрав в качестве наиболее яркого их образца философско-исторические учения античной и индо-буддийской культур.

Глава 2
КОСМОЦЕНТРИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ

§ 2.1. Античная философия истории: циклизм и регрессизм.
§ 2.2. Философия истории индуизма.

В данной главе мы рассмотрим космоцентрическое понимание истории. Космоцентризм – это представление о мире как о едином целом, подчиняющемся вечному и неизменному закону. С данной точки зрения, нет иного мира, кроме того, в котором живёт человек, и поэтому любые исторические изменения могут быть доступны человеческому восприятию и осмыслению. Эта позиция характерна, в основном, для языческих мыслителей, и мы рассмотрим её на примере античных и индийских философско-исторических воззрений.

§ 2.1. Античная философия истории: циклизм и регрессизм

Циклическое понимание истории, свойственное мифологическому мировоззрению, проще и интереснее всего рассматривать на примере античных философско-исторических воззрений. В данном параграфе мы обратимся к творчеству древнегреческих историков и их римских коллег и проследим в их творчестве основные особенности циклизма и регрессизма.

Автохтонные мифологические представления древних греков о профанном и сакральном времени почти не отличаются от аналогичных представлений других народов. В частности, греки полагали, что до возникновения современного им мира и человечества успели смениться четыре сакральных эпохи (современные люди живут в пятой). Названия и особенности этих веков связаны с металлами разной цены: золотом, серебром, медью, бронзой и железом. Люди первого – Золотого – века были созданы одним из олимпийских богов старшего поколения – Кроном. Его творения не знали ни болезней, ни старости, ни тяжкого труда, зато отличались физической силой и благоразумием. Даже боги обращались к ним за советами[1]. Но Золотой век окончился, а «золотые» люди вымерли, превратившись в почитаемых со-

[1] См.: *Кун Н. А.* Легенды и мифы древней Греции. 5-е изд. М. : Просвещение, 1975. С. 87.

временными людьми духов-покровителей. Начался Серебряный век. «Серебряные» люди, хоть и жили долго, не отличались ни умом, ни силой, а главное – не понимали воли богов и не повиновались ей. Поэтому свергнувший Крона и занявший его место на олимпийском престоле бог Зевс изгнал этот род с земли, переселив «серебряных» людей в подземное сумеречное царство. Взамен Зевс создал «медных» людей, наделив их колоссальной физической силой и непреодолимой храбростью. Однако Медный век оказался ещё короче Серебряного: сильные и смелые, но глупые люди беспрерывно сражались между собой и закономерно перебили друг друга. Чтобы заполнить образовавшуюся пустоту, Зевс и другие боги олимпийского пантеона создали «бронзовых» людей – героев, некоторое время живших бок о бок с обычными, современными нам людьми, участвовавших в человеческих делах и считавшихся полубогами. Таковы Геракл, Ахилл и другие персонажи греческих легенд. Будучи храбрыми, сильными, умелыми и очень везучими, герои служили примером для простых смертных, и почти все они погибли в различных масштабных столкновениях типа Троянской войны и Похода Семерых против Фив. Теперь же (как в дни сочинения этих легенд, так и в наши дни), по мнению древних греков, длится Железный век, а населяющие его люди – «железные». Их жизнь полна тяжкого труда и мелочного коварства, хотя добро и радость боги иногда тоже людям посылают. Данный временной период не окончен и, по мысли древних греков, именно он является профанным, то есть именно в эту эпоху происходят все события человеческой истории.

Обобщим итоги мифологической античной темпоральности. Во-первых, сакральные события, хоть и разделены на периоды (Бронзовый век героев – не та же самая эпоха, что Золотой век добрых гениев), но ни одно из них не современно земным людям. Как свержение Крона Зевсом, так и подвиги Геракла для древних греков не являются историческими событиями и не подлежат датировке: это случилось «давно» и больше уже не повторится. Во-вторых, земная жизнь, начавшись с момента окончания Бронзового века (можно предположить, что ей началом стала смерть последнего героя), подчиняется собственным, «железным» правилам, и эти правила не предполагают очередного переворота на Олимпе или появления новых героев-полу-

богов. Железный век имеет начало, возможно, будет иметь и конец, но на всём его протяжении никаких фундаментальных изменений ни в обществе, ни в жизни индивида произойти не может. При таком понимании темпоральности остаётся удивляться тому, что греки вообще задумались о смене эпох в рамках профанного времени, то есть обнаружили историческое развитие за однообразной сменой календарных дат.

Отечественные исследователи Т. И. Кузнецова и Т. А. Миллер выделили три причины, побудившие древних греков делить профанное время на периоды и описывать происходящие в нём события:

1) ***расширение географического и политического кругозора греков***. В VIII–VI вв. до н.э. межполисные и международные связи настолько упрочнились, что греки перестали считать себя единственными полноценными людьми на свете. Антитеза «эллины – варвары» не исчезла, но «варвары» обрели некоторые положительные черты и уже не рассматривались как противоположность людям, обладающая скорее звериными, чем человеческими чертами. Так, греческие путешественники нередко бывали в Египте, а колонизация позволила им познакомиться с кельтами и скифами. Греко-персидские войны буквально заставили греков взаимодействовать с культурно чуждым им, но от этого не менее могущественным восточным миром. Внутри греческих городов происходил постепенный, но заметный для современников переход от аристократического правления к демократическому и олигархическому, учреждалось письменное законодательство. Все эти события были яркими, запоминающимися и требующими осмысления. Например, в VII в. до н.э. появляются греческие колонии в Крыму и устье Днепра, а персидское нашествие на полисы Малой Азии в VI в. дало этому процессу дополнительный импульс[1]. Таким образом, появились чёткие временные границы, разделяющие Железный век на «до появления колоний и после», «до персидского нашествия и после» и т. д. Профанное время больше не воспринималось как однородный хронологический этап, все определяющие события которого случились некогда «раньше», ещё в сакральную эпоху;

[1] См.: Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху / отв. ред. К. К. Марченко. СПб. : Алетейя, 2005. С. 32.

2) ***появление лирической поэзии***, роль которой исследователи характеризуют так: «Эпос видел человека извне, лирический поэт заглядывал внутрь человека. И он не только раскрывал интимное восприятие мира, но и по-новому объяснял человеческие судьбы. В элегиях Солона была сделана попытка понять жизнь человека как обусловленную внутренними причинами, истолковать события жизни как результат побуждений человека»[1]. Например, греческий поэт Гесиод, живший в VIII в. до н.э., полагал, что богатство и бедность даются людям богами и поэтому не могут быть предметом похвалы или порицания: «Губительною нищетою сердце людей разбивающею, – никогда да не укоришь кого-либо: она посылается от блаженных бессмертных»[2]. Афинский же законодатель и писатель Солон, живший на рубеже VII–VI вв. до н. э., думал уже иначе. Он считал, что богатство – не дар богов, а результат человеческой деятельности, за которую человек несёт ответственность. Так, попавший под суд грабитель – не жертва судьбы, а виновник собственных злоключений и жертва лишь своей воли. Следовательно, человеческие поступки имеют человеческое же объяснение, они понятны, если исходить из человеческого внутреннего мира, а вовсе не из особенностей космогонической драмы. Понять мотивы человека – значит понять и суть совершаемых им поступков и происходящих с ним событий. А поскольку общество состоит из людей, то и общезначимые социально-экономические и политические события могут быть объяснены вполне земными, доступными человеческому разуму причинами;

3) ***возникновение в Греции письменной прозы***. Первые прозаические произведения возникли в Ионии и имели практическую цель – запись устных рассказов. Такой рассказ назывался «логос», а автора именовали «логограф». Логографы интересовались самыми разными вопросами – от городского фольклора до генеалогии аристократических родов. Но самыми популярными «логосами» были записанные и отредактированные рассказы путешественников о различных удивительных случаях, произошедших в дальних странах. Поэтому

---

[1] *Кузнецова Т. И., Миллер Т. А.* Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий. М. : Наука, 1984. С. 14.

[2] *Гесиод.* Работы и дни. Теогония. Щит Геракла. 2-е изд. М. : ЛИБРОКОМ, 2012. С. 136–137.

почти все логосы строились по схеме «природные условия – обычаи – диковинки», но при этом каждый логограф претендовал на достоверность своего рассказа и поэтому был вынужден либо давать сказочным событиям реалистичные объяснения, либо отказываться от их описания вообще. Например, логограф Гекатей Милетский (VI–V вв. до н.э.), размышляя о подвигах Геракла, полагал, что Цербер – это не сказочное чудовище, а иносказательный образ ядовитой змеи, и, следовательно, подвиг Геракла заключался в поимке этой рептилии. Такое описание чудовища логограф считал правдоподобным, хоть и необязательно достоверным. Трёхголовый же пёс-людоед по определению не мог быть персонажем творчества Гекатея и его коллег как нечто совершенно нереальное.

Каким образом сочетание этих трёх факторов стало предпосылкой возникновения исторической науки? Древние греки в ходе колонизации и перехода от городских монархий к полисной демократии получили немало достоверных, хоть и обрывочных знаний об окружающем мире, которые фиксировались и популяризировались логографами, а лирическая поэзия настаивала на том, что даже самые грандиозные и невероятные события имеют человеческое (профанное), а не мифологическое (сакральное) объяснение. Но произведения логографов преследовали, по большей части, развлекательную цель. Такой писатель стремился в первую очередь удивить своих читателей и слушателей, при этом не нарушая границ правдоподобия. Он претендовал на рассказ о реальных странах и событиях, и поэтому сознательно искал рациональные объяснения для всего, чего не мог понять и во что не поверили бы реципиенты. В редких случаях «логосами» пользовались с познавательной целью – например, греческий купец, собираясь в торговый вояж в Египет, не пренебрегал литературной обработкой рассказов о нём, однако более вероятно, что вернувшийся из поездки купец превратил бы свои воспоминания о путешествии в очередной «логос». Но набор не связанных между собой рассказов о разных местах и происшествиях ещё не являлся историей, потому что не имел ни единого тематического поля, ни вопросов, на какие в нём могли бы содержаться ответы. Для того чтобы преодолеть это препятствие и соединить «логосы» в единую хронологическую и тема-

тическую композицию, был необходим пытливый исследователь, а не только хороший рассказчик[1].

Таким исследователем стал *Геродот из Галикарнаса (484–425 гг.)*, которого по праву называют «отцом истории». По иронии судьбы многотомную работу Геродота современные учёные называют «История», хотя авторское название этого сочинения было «Музы». Но вместо того, чтобы идти по пути искусства и создавать очередное развлекательное литературное произведение, Геродот с первых строк введения обозначил задачи своего исследования так: «Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события с течением времени не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в безвестности, в особенности же то, почему они вели войны друг с другом»[2]. Причём Геродот, в отличие от логографов, очертил и методологию исследования, признавшись, что использует слухи и не всегда ручается за их достоверность.

Объединяя все известные ему «логосы», Геродот использует две сюжетных линии – греческую и персидскую. Так, описывая завоевания персов в Азии, предшествовавшие вторжению в Элладу, историк между делом сообщает и о Вавилонской башне, и о лидийском царе Крёзе, который неправильно понял дельфийское пророчество и в результате потерял корону, и о сражении персидского царя Кира с кочевниками в Средней Азии, и много о чём ещё, налагая все эти события на единую хронологическую шкалу, ключевыми датами которой являются греко-персидские войны.

Анализ событий в их пространственном соседстве и временной последовательности привёл Геродота к парадоксальному для его современников выводу: история подчиняется единому циклу, который охватывает действия не знакомых друг с другом людей, не соседей и не современников. Этот ритм можно условно назвать «взлёт – падение»: например, ни одна царская династия и ни один правитель не могут бесконечно сохранять свою власть и побеждать всех без ис-

---

[1] См.: *Сулимов С. И.*, *Черенков Р. А.* Специфика древнегреческой и римской философии истории : сравнительный анализ // Клио. Ежемесячный журнал для учёных. 2022. № 10 (190). С. 44.

[2] *Геродот.* История : в 9 кн. М. : АСТ, 2001. С. 5.

ключения врагов, хотя на определенных этапах успех им определенно сопутствует. Сам Геродот вложил такое резюме в уста лидийского царя Крёза, в результате военного поражения превратившегося из богатейшего человека Малой Азии в пленника при дворе персидского шаха Кира: «Если же ты признаёшь, что ты только человек и царствуешь над такими же смертными людьми, то пойми прежде всего вот что: существует круговорот человеческих дел, который не допускает, чтобы одни и те же люди всегда были счастливы»[1]. Данный цикл в книгах Геродота получает черты жесткой детерминации, которая не подчиняется действиям конкретного человека и скорее выражается в этих действиях, чем зависит от них. Более того, практически каждое историческое событие оказывается предсказуемым, если известно, что ему предшествовало. Т. И. Кузнецова так описывает метод, при помощи которого античный автор подчеркивает детерминизм исторических событий: «Для того чтобы представить цепь детерминированных актов как повторяющиеся периоды подъема и спада, Геродоту надо было фиксировать переломные моменты между ними. И писатель тщательно разработал технику их изображения, воспользовавшись в качестве главного средства приёмом контраста. Изменение в судьбе героя представлено Геродотом как неожиданный оборот действия от ожидаемого к непредвиденному. Непредугаданное героем событие располагается автором на общей линии мотивированных явлений, тянущихся через всю историю. И оно получает двойное освещение: герой не ведает о нём, но читатель знает и ждёт его. Соединить эти два эффекта Геродоту помогает топика увещаний, советов, пророческих предзнаменований и авторских ремарок. Действие развёртывается при постоянном заглядывании рассказчика вперёд, предуказании того, что будет»[2]. При этом Геродот пытается совместить человеческие факторы исторического процесса (борьба за власть, алчность, высокомерие) с метафизическими (зависть богов, предсказание оракула), используя метафизические факторы в тех случаях, когда ему не хватает знаний о человеческих намерениях. В тех же случаях, когда историк хорошо знаком с этическими и утилитарными моти-

[1] *Геродот.* История. С. 91.

[2] *Кузнецова Т. И., Миллер Т. А.* Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий. С. 51.

вами своих персонажей, метафизический фактор играет роль дополнительного предзнаменования развития событий, которое предопределено и без него (например, оракул предсказывает грекам победу в битве, которую они гарантированно выиграют по множеству других причин). Но сам Геродот старался не проводить жесткой демаркации между человеческими и божественными факторами, точно так же, как он нередко ссылается на чужое мнение как на достоверную информацию и при этом оговаривается, что оно кажется ему сомнительным.

От учёта мистических факторов исторического процесса первым отказался младший современник Геродота, историк *Фукидид (460–400 гг. до н.э.)*, также первым поставивший вопрос о достоверности источников. В своей работе «История Пелопонесской войны» мыслитель задался целью выявить факторы, приведшие к этому масштабному по меркам Эллады противостоянию, и с первых страниц книги пообещал читателю опираться исключительно на собственный опыт и свидетельства только надёжных очевидцев: «Что же касается событий этой войны, то я поставил себе задачу описывать их, получая сведения не путём расспросов первого встречного и не по личному усмотрению, но изображать с одной стороны, лишь те события, при которых мне самому довелось присутствовать, а с другой – разбирать сообщения других со всей возможной точностью»[1]. Следует отметить, что в данном случае такой метод себя оправдывал, потому что Фукидид не только принимал личное участие в Пелопонесской войне, но и командовал афинской эскадрой в одной из боевых операций. Поэтому он действительно как располагал личными впечатлениями, так и был знаком с участниками других сражений.

В своём рассмотрении хода войны и приведших к ней событий историк совершенно отказывается от признания каких-либо внешних, метафизических мотивов типа воли богов или судьбы. Отечественный исследователь Ф. Х. Кессиди видит в таком реализме и объективизме влияние, оказанное на творчество Фукидида современным ему естествознанием: «С объективизмом Фукидида связана его осознанная установка распространить на историю методы естествознания и прежде всего Гиппократовой медицины. Судя по всему, на великого историка оказал влияние также Демокрит (и, возможно, Анаксагор),

[1] *Фукидид*. История. М. : Ладомир, 1999. С. 16.

выдвинувший принцип причинной обусловленности всего происходящего в мире, космосе. Добавим, что, подобно Эврипиду, Фукидид изображал поведение людей (а также исторические события) такими, какими они имели место в действительности (в сущем), а не такими, какими хотелось бы, чтобы они были (то есть в должном). (…) Для Фукидида, который в своей истории во многом следовал методу Гиппократа, было очевидным, что осмысление исторических явлений имеет своей предпосылкой точное установление фактов, подобно тому, как распознание болезни и нахождение способов её лечения требует выяснения симптомов болезни, наблюдение за её ходом, классификацию признаков недуга, постановку диагноза. В значительной мере следуя этому методу, Фукидид тщательно устанавливал, как уже говорилось, достоверность фактов. Вместе с тем он стремился к обобщениям, соответствующим действительности»[1].

Основываясь на такой методологии, Фукидид даже не пытался быть логографом, то есть не намеревался развлекать читателя или поучать его. Более того, мыслитель стремился обнаружить причины междоусобной войны не для того, чтобы указать подлинных виновников или раскрыть какой-то сенсационный дипломатический секрет, а с целью прогнозировать подобные потрясения в дальнейшем. И первым новаторским шагом Фукидида стала дифференциация подлинных причин событий и формальных поводов к ним. Например, формальным поводом к Пелопонесской войне послужил отказ афинян в 433 г. до н.э. торговать с городом Мегара, получивший название «Мегарская псефизма». Мегарцы, подвергнутые, таким образом, экономической блокаде, обратились за помощью к коринфянам и спартанцам, а когда переговоры зашли в тупик, спартанцы прибегли к военной силе как ultima ratio. Однако разрывы торговых соглашений имели место в античной истории не раз, и далеко не всегда эти коммерческие коллизии приводили к политическим последствиям. В случае же Мегарской псефизмы именно такая мелочь привела к крупному военному конфликту, охватившему все древнегреческие полисы и по своему значению аналогичному Семилетней войне (1756–1763 гг.) в новоевропейской истории. Значит, к формальному поводу добавился какой-то иной фактор, не имевший места при прежних разрывах тор-

[1] *Кессиди Ф. Х.* Философия истории Фукидида. СПб. : Алетейя, 2008. С. 55.

говых соглашений. Этим фактором оказалось затянувшееся политическое и экономическое соперничество между Афинами и Спартой, опутавшее союзническими и шпионскими нитями практически все города-государства Эллады, и даже Великой Греции. Эта конфронтация могла разрешиться только значительным ослаблением одной из сторон и, соответственно, усилением другой, что изменило бы баланс сил и привело к гегемонии в Элладе какого-то одного полиса и возглавляемой им политической коалиции. Поэтому Мегарская псефизма сыграла роль спускового крючка, но если представить, что этот вопрос удалось бы решить дипломатическим путём, то всё равно в скором времени отыскался бы другой повод обнажить оружие. Пелопонесская война, как передел сфер влияния в эллинском мире, была неизбежна, и каждое отдельное политическое решение могло её лишь отсрочить или приблизить.

Фукидид задаётся вопросом о том, почему вообще политические противостояния и сопровождающее их насилие неизбежны? Мыслитель приходит к выводу, что корни этих явлений заключены в самой человеческой природе: это и алчность, и эгоизм, и стремление к власти, и противодействие чужим посягательствам на свободу. Другое дело, что в мирной и спокойной обстановке эти стремления уравновешиваются законодательством и устоявшимся порядком гражданских отношений, но угроза войны или гражданского же противостояния быстро высвобождают деструктивные инстинкты от уз традиций и закона. Вот как сформулировал эту мысль Фукидид: «Причина всех этих зол – жажда власти, коренящаяся в алчности и честолюбии. Отсюда проистекает и жгучая страсть к соперничеству, когда люди предаются спорам и раздорам. Действительно, у главарей обеих городских партий на устах красивые слова: “равноправие для всех” или “умеренная аристократия”. Они утверждают, что борются за благо государства, в действительности же ведут лишь борьбу между собой за господство»[1]. Во время политической нестабильности этим антиобщественным стремлениям проще выйти из-под контроля, потому что границы допустимого размываются, однако данные мотивы действуют в социальной жизни всегда. Таким образом, философия истории Фукидида основывается на антропологическом принципе и поэ-

[1] *Фукидид.* История. С. 199.

тому циклична – ведь люди во все эпохи остаются сами собой и принимают решения, повинуясь одному алгоритму, обусловленному их природой.

Но история не является бесконечным повторением одних и тех же событий, ведь в ней всегда присутствует фактор случайности. В отличие от Демокрита и Анаксагора, Фукидид признавал случайность как непредвиденное течение обстоятельств и непредсказуемое совпадение объективного явления с субъективной реакции людей на него. То есть любое событие, имеющее объективные причины, может случиться так, как оно случилось, но может случиться и иначе. Например, поводом к Пелопонесской войне послужила Мегарская псефизма, но и какое-нибудь другое событие могло сыграть эту роль.

Роль Геродота и Фукидида в становлении исторического знания бесспорна, и история имела шанс уже в их годы сформироваться как автономная область знания, подобно философии или математике. Тем более что знакомство греков с многочисленными «варварскими» народами, жившими на трёх континентах, обеспечивало античным авторам обширный фактический материал. К сожалению, этого не случилось по оригинальной причине: греческое образование видело одной из своих главных целей формирование в учениках красноречия. Ведь потенциально каждый школьник был активным гражданином своего полиса, а любой сознательный гражданин должен был присутствовать на народных собраниях, интересоваться государственными делами и принимать участие в их обсуждении. Во время таких публичных дебатов красноречие могло помочь гражданину занять должность магистрата гораздо надёжнее, чем реальная компетентность в военных и административных вопросах. Поэтому важнейшими школьными предметами считались не математика или география, а риторика и грамматика. Разумеется, ни один оратор, если только он хотел быть убедительным, не смог бы обойтись без широкого кругозора, но умение доказывать какой-нибудь тезис считалось самоцелью, в то время как поиск истины большинство греков самоцелью не считали. В результате все отрасли знания превратились в придаток к грамматике и риторике и самостоятельной роли в жизни эллинов не играли. Вот как описывает сложившуюся в античном образовании ситуацию французский исследователь Г. Буасье: «Граммати-

ка, как её понимали в древности, обнимала филологию, историю, музыку, геометрию, астрономию, математику – одним словом, все науки. Что станется с ними, если их будут преподавать только по отношению к риторике? Они требуют занятий для самих себя; они делают успехи и вступают во все свои права только тогда, когда ими занимаются серьёзно и бескорыстно. Подчиненные красноречию, введённые в рамки и строго ограниченные в свободном развитии, они служат только для снабжения оратора аргументами и украшениями для его речей и становятся бесплодными»[1]. В результате такого отношения греческая историческая наука выродилась в пустословие, даже не успев толком сформироваться. Оратор-эллин использовал исторические и мифологические факты лишь в качестве аргументов для доказательства того, что ему было в данный момент выгодно доказывать. А в эллинистическую эпоху, столь богатую на легкомысленных царей, щедрой рукой раздававших государственные деньги своим фаворитам, самым выгодным для доказательств тезисом было утверждение о божественности монарха и чудесном характере его деяний. Историки и философы быстро превратились в авторов панегириков разной степени вычурности. Доходило до того, что образованные и эрудированные писатели сознательно приписывали монархам-меценатам мифологические деяния в надежде получить от адресатов своих писаний какую-нибудь материальную благодарность. Например, философ Онесикрит, сопровождавший Александра Македонского в его восточных походах, позднее вполне серьёзно заявлял о встрече победоносного царя с амазонками. Причём написал философ такие «мемуары» только для того, чтобы прочесть их Лисимаху, бывшему телохранителю царя Александра, во время борьбы диадохов ставшему самостоятельным правителем[2].

Но в эллинистическую эпоху на античной философии истории ещё рано было ставить крест. После знакомства греков с римлянами она сказала миру новое слово в творчестве Полибия и Плутарха. Однако прежде чем рассматривать работы этих мыслителей, необходи-

---

[1] *Буасье Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке. М. : Вече, 2021. С. 119.

[2] См.: *Плутарх*. Александр // Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения. М. : Пушкинская библиотека, 2004. С. 397.

мо бросить хотя бы поверхностный взгляд на римскую историческую школу.

Для римлян, в отличие от греков, были характерны патриотизм, понимаемый как верность исключительно своему городу (а не всему эллинистическому или какому-нибудь ещё миру), и ориентация на воинскую и гражданскую доблесть. Рим был полисом с аристократическим политическим режимом, но его жители воспринимали свой город не как одно из «цивилизованных» государств, противостоящих варварам, а как одно-единственное отечество, некую *patria*, подобной которым в мире нет. Поэтому для римлянина первоочередной интерес составляли те события, которые напрямую касались только его города и в которых участвовали его предки или он сам. Неслучайно для римских воинов и политических деятелей ранней эпохи высшей наградой были слава и похвала сограждан[1]. Поэтому римляне, с одной стороны, относились к прошлому с уважением и старались фиксировать в памяти те события, которыми можно гордиться, но с другой – были далеки от того, чтобы извлекать из прошлого какие-нибудь уроки. Ведь непреложным образцом для подражания в Риме оставались заветы предков, а в повседневной жизни действовало юридическое законодательство (как древние законы полулегендарного царя Нумы Помпилия, так и акты, принимавшиеся Сенатом от случая к случаю). Однако аристократический политический режим требовал от соискателей политических должностей убедительно подтверждать свою сословную принадлежность, а частые земельные споры, завещания и разделы имущества делали необходимой запись актов гражданского состояния. Поэтому в Риме с незапамятных времён велись так называемые *анналы* – годовые перечни произошедших событий, содержавшие лишь имена, даты и краткое описание случившегося. Фактически анналы представляли собой архив, который был востребован юристами и истцами гражданских судебных процессов гораздо чаще, чем любознательной публикой. Но сохранности этих записей всегда угрожали такие возможные бедствия как пожары, целенаправленные подлоги и небрежность смотрителей. Важно отметить, что анналы не представляли собой единого сочинения в одной или нескольких кни-

[1] См.: *Сулимов С. И., Черниговских И. В., Черных В. Д.* Культурология : учебник для студ. негуманит. факультетов. Воронеж : Науч. кн., 2020. С. 110.

гах, а записи об одном годе нередко никак не согласовывались с записями о других годах. Это вовсе не была летопись, и поэтому нередко листы с повествованиями о том или ином событии или подтверждающие их достоверность официальные документы попросту терялись и либо восстанавливались по памяти, либо не восстанавливались вообще. Ведением анналов ведал жрец, именуемый понтифик, и единственной инстанцией, с которой понтифик сверял ежегодные записи, нередко был один из консулов. Неудивительно, что этот процесс часто превращался в бюрократическую формальность.

Около 115 г. до н.э., по распоряжению понтифика Публия Муция Сцеволы, было опубликовано полное собрание всех официальных записей, составившее свод из 80 томов, получивший название «Великая летопись» («Annales maximi»). Эти книги не являются историческим сочинением, так как содержат лишь сообщения о событиях, достоверность которых чаще всего невозможно проверить. Однако на этой базе стала возможна собственно историческая работа, автором которой стал римский цензор Катон Старший (234–149 гг.). В своей книге «Начала» он попытался описать процесс установления римского господства над Италией и потерпел фиаско, потому что придерживался летописного стиля, то есть излагал события хронологически, а не логически: автор дробил одно событие, длившееся несколько лет, на несколько глав, перемежая его с другой информацией. С этого момента начинается творчество «средних» анналистов (например, Кальпурния Пизона) и их «младших» коллег (к примеру, Квинта Элия Туберона), каждый из которых хотел создать на базе разрозненных летописей единое сочинение, и ни один из анналистов не преуспел в этом. Первую именно монографию, а не летопись написал Луций Целий Антипатр (180–120 гг.), посвятив её событиям Второй Пунической войны, однако и его работу нельзя назвать удачной. Серьёзная проблема римской анналистики заключалась в том, что её авторы никак не могли отказаться от летописного стиля изложения события по годам, тем самым, нарушая целостность своих повествований и перемешивая важное и второстепенное, а отсутствие достоверных данных нередко маскируя фантазией. Тем более что, рассуждая о прошлом, римские авторы не ставили перед собой никаких задач, а попросту излагали содержание попавших им в руки летописей. Работая таким методом, не-

возможно ничего исследовать. Ведь если не поставлен вопрос, на который нужно найти ответ, то и ответа не будет.

Судьбоносным для зарождающейся римской исторической науки стало греческое влияние. Когда в середине II в. до н.э. Римская республика распространила свою власть на южные Балканы и выиграла геополитическое противостояние с Македонией, греки, которых македонцы долгое время пытались поставить в зависимость от себя, встретили римлян как освободителей. Конечно, никакого освобождения Эллады на самом деле не состоялось, а греческие города оказались не в меньшей зависимости от Рима, чем прежде от Македонии. Но римляне с первого дня знакомства относились к грекам как к представителям развитой культуры и охотно заимствовали эллинистическое образование и даже моду. Греки же, в свою очередь, увидели те финансовые и социальные возможности, которые сулили им сотрудничество с римлянами и возможный переезд в Италию. Так началось культурное взаимодействие римского и греческого обществ, в котором политически доминировали римляне, а духовно господствовали греки. Именно философско-историческая традиция эллинизма позволила римлянам создать собственное учение об истории: от греков римские авторы узнали, что историческое сочинение должно быть не только хронологически выверенным, но также интересным и поучительным. При этом римляне не стали лишь учениками и подражателями греков. Отечественный исследователь Т. И. Кузнецова приводит такой сравнительный анализ греческой и римской историографий: «Развиваясь под влиянием греческой историографии, римская историография сохраняла, тем не менее, свои специфические черты. Если греческие историки обращались в своих трудах к настоящему и ко всемирной истории, то римские – к прошлому и только к истории своего отечества (за исключением “Начал” Катона), подчёркивая и выделяя именно римское даже и во всемирной истории, если случалось касаться её так или иначе. Интерес к прошлому величию Рима определял главную моралистическую функцию истории как наставницы, дающей уроки и побуждающей к размышлению»[1]. Если греческие историки пытались обнаружить скрытый механизм историче-

[1] *Кузнецова Т. И., Миллер Т. А.* Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий. С. 93.

ского развития, то их римские коллеги лишь подчеркивали героические качества и деяния предков, полагая, что следование этим образцам станет залогом успеха для современников и потомков. При таком отношении к истории в Риме в принципе не могли возникнуть авторы, подобные Геродоту.

Неоценимую услугу римлянам оказал греческий писатель *Полибий из Мегалополя (200–120 гг.)*, долгое время живший в Риме как представитель одного из союзов греческих городов и после близкого знакомства с государством римлян и их представлениями о прошлом написавший «Всеобщую историю». По сути, он создал новую историческую концепцию и предложил римским авторам работать в её русле. В частности, исследование Полибия не хронологическое, а тематическое: историк задался целью описать процесс установления римской власти над Средиземноморьем, включающий в себя противостояние Рима с Карфагеном, Македонией и державой Селевкидов. Данная историческая коллизия охватывала вполне обозримый, даже для одного поколения, временной промежуток – 53 года (221–168 гг. до н.э.). Но не следует забывать и о надменности, с которой греки воспринимали все народы, подпадавшие под определение «варварских», то есть, с греческой точки зрения, чуждых цивилизации. Полибию не были интересны события, происходившие в описываемую им эпоху в мире кельтов Галлии или номадов Северного Причерноморья, потому что исследователь сфокусировал своё внимание исключительно на, по его мнению, цивилизованном мире. Таким образом, Полибий был первым автором, который попытался создать модель всемирной истории, понимая под «всем миром» известные ему цивилизованные государства, такие как Рим, Карфаген, Грецию, Македонию и царства эллинистического Леванта. Для установления подлинности фактов историк не только знакомился с летописями, но и по мере возможностей проверял римские анналы на соответствие официальным документам (например, сверял летописи с текстами сохранившихся международных договоров и личных писем участников описываемых событий). В результате «Всеобщая история» состоит из сорока книг, часть которых безвозвратно утрачена, но те тома, которые сохранились, позволяют создать представление о структуре и стиле работы. В частности, Полибий излагал события, произошедшие в различ-

ных странах, синхронно, выявляя последовательность политических и дипломатических шагов, которые привели великие средиземноморские державы к конфликту друг с другом и победе Рима. Если сравнить историческое произведение с художественным, то главным героем книг Полибия является римский народ.

Полибий настаивает на необходимости знакомства с традициями и нравами народов, потому что государства существуют благодаря человеческой воле и не могут действовать сами по себе. Каков стиль жизни общества – таково и государство, созданное этим обществом. Собирая богатый этнографический материал, исследователь задался вопросом о факторах, влияющих на специфику того или иного общества, и пришёл к выводу, что их три: климат, в котором живут и ведут хозяйство люди; воспитание, благодаря которому формируются граждане конкретного общества; и государственное устройство, поощряющее одни человеческие качества и порицающее другие[1]. Подражая методам естествознания, Полибий сравнил общество с организмом, для которого характерны разные возрасты и связанные с каждым из них особенности поведения. Это позволило исследователю выявить ритм, в котором различные типы государственного устройства меняют друг друга. Так, опираясь на социально-философские воззрения Платона и Аристотеля, Полибий выделял такие формы правления, как монархия, аристократия и демократия, причём полагал, что для каждой формы характерно своеобразное распределение добродетелей между гражданами. Например, в монархическом обществе быть мудрым и справедливым может только монарх, потому что принимает решения лишь он один, а в демократическом обществе эти качества должны быть присущи каждому гражданину, потому что принятие важных решений осуществляется коллективно. Однако по мере угасания нравственности, государственный режим превращается в пародию на самого себя: монархия сменяется тиранией, аристократия – олигархией, а демократия – охлократией. Общий цикл общественного развития выглядит так: монархия превращается в тиранию, которую свергает группа тираноборцев, в дальнейшем формирующая аристократическое правительство. Но аристократия со временем ста-

[1] См.: *Бобровникова Т. А.* Встреча двух миров : Эллада и Рим глазами великого современника. М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2012. С. 198.

новится олигархией, которую свергает народное выступление, приводящее к установлению демократического режима. Демократия же в течение короткого времени вырождается в охлократию, при которой реальная власть принадлежит демагогам-популистам, а большинство граждан-избирателей увлечены лишь своими личными проблемами и не представляют реального положения дел в стране. Но Полибий полагал, что охлократия приводит не к гибели общества, а к становлению новой монархии, то есть не к завершению, а к возобновлению цикла. С точки зрения Полибия, общество бессмертно, а любые угрожающие ему внешние и внутренние факторы – всего лишь временные проблемы, которые могут трансформировать общество, но не могут уничтожить его.

Сравнивая государства–участников борьбы за мировое господство, исследователь пришёл к выводу, что победа римлян была предопределена их совершенным государственным устройством, сочетающим в себе черты монархии (консульская власть), аристократии (власть Сената) и демократии (политические права плебеев, отстаиваемые народными трибунами). Те локальные победы, которые одерживали над римлянами карфагеняне и македонцы, всегда были случайным делом – результатом таланта одного-единственного полководца или счастливого обстоятельства, позволившего застать противника врасплох. Для римских легионов же победы были как бы привычным делом, а поражения – редкой и досадной случайностью. Точно так же если в эллинистических монархиях Леванта и греческих полисах Эллады перевороты, заговоры и расправы давно стали повседневностью, то для Римской республики эпохи Пунических войн был характерен именно гражданский мир. Поэтому Полибий полагал, что объединение Средиземноморья в pax romana представляет собой для мира несомненное благо. Можно сказать, что этот писатель был первым в мировой истории «глобалистом». Но исследователь честно признавался, что не знает, какие причины заставили государства Средиземноморья взаимодействовать и бороться между собой. Ведь все эти европейские, азиатские и африканские общества могли бы мирно сосуществовать, воспринимая друг друга с безразличием, но этого не произошло. В чём же заключалась причина центростремительных тенденций, Полибий не знал. Вот как описывает положение, в ко-

тором оказался исследователь, современный отечественный историк Т. А. Бобровникова: «Очевидно, каждое важное событие имеет два объяснения. Одно на человеческом уровне; оно лежит на поверхности. Здесь всё решают дипломатические интриги, взаимные обиды, мелкие козни и борьба честолюбий. Но есть другой уровень, уровень глубинный. Он не зависит от воли людей и скрыт от их понимания. Там идут процессы, подобные тем, что образуют океаны и материки. Это те могучие подводные течения, которые заставляют народы бросать мирную жизнь и устраивать революции, то соединяют человечество воедино, то дробят его на мелкие части. Причины первого уровня можно увидеть из отдельных историй, о причинах глубинных мы можем догадываться только из всеобщей истории. Но в целом они недоступны нашему пониманию. Полибий это прекрасно знал. Но он ощущал эти процессы, он приобщился к ним, как поэт к звукам Вселенной, и в этом его гениальность. Вот почему, хотя он постоянно настаивает на необходимости всегда объяснять причину событий, говоря, что без этого для него история уже не история, он в то же время, как тонкий учёный, понимает, что есть события, которые никто из нас объяснить не может»[1].

Итак, греческий историк-космополит Полибий в меру своей эрудиции очертил контуры процесса, приведшего к формированию единого политического пространства в Средиземноморье, и при этом абстрагировался от любых других исторических событий. Его исследование получилось тематически выверенным, а своей задачей сам исследователь считал передачу грядущим поколениям нравственного и политического опыта героических предков. Данное направление показалось римлянам востребованным, и на рубеже I в. до н.э. и I в. н.э. в этом русле стал работать римский историк *Тит Ливий (59 г. до н.э.– 17 г. н.э.)*, привнёсший в космополитический «глобализм» Полибия оригинальный римский колорит.

Многотомная работа Ливия называется «История Рима от основания города», хотя на самом деле её территориальный ареал – все земли, на которые римляне претендовали и в которых смогли установить свою власть. Исследователь пытается подражать Полибию и

[1] *Бобровникова Т. А.* Встреча двух миров : Эллада и Рим глазами великого современника. С. 248–249.

порой ссылается на его работу, но приверженность традиции анналов налагает на «Историю Рима» очень глубокий отпечаток. Например, Тит Ливий структурирует своё повествование хронологически, а не проблемно или тематически, то есть старается предоставить читателю список событий, произошедших в каждом году независимо от того, связаны они друг с другом или нет. В частности, он неукоснительно указывает магистратов, которые ежегодно избирались, но многие из этих имён больше в книге не повторяются и никакой смысловой нагрузки не несут. Как и «средние» анналисты, Ливий мало заботится о проверке достоверности излагаемых им фактов, предпочитая компенсировать отсутствие информации пересказом слухов и собственными домыслами, о чём он, правда, всегда предупреждает читателя. Однако для этого историка обладают одинаковым правдоподобием как текст мирного договора между Римом и Карфагеном, так и легенды о прибытии в Италию троянцев и основании ими Альба-Лонги, родины Ромула и Рема, которые много лет спустя положили начало Риму. Поэтому чтение «Истории Рима от основания города», может быть, и увлекательно, но не всегда познавательно.

Описывая историю Рима год за годом, Ливий невольно вынужден включать в повествование другие народы, с которыми римляне соседствовали, воевали и торговали. А так как Рим к эпохе жизни Ливия не только стал мировой державой, но и охватил своим влиянием практически весь известный римлянам мир, то «История Рима» вполне могла стать работой по всеобщей истории, не уступающей книге Полибия. Увы, этого не произошло. Римская история в изложении Тита Ливия – список бесконечных побед нации героев над жестокими и вероломными злодеями. Те исторические факты, которые не гармонировали с таким описанием римлян, Ливий попросту игнорировал, даже если они были общеизвестными. Однако «Историю Рима» нельзя считать ни примитивной, ни бездарной, ведь перед её автором стояла иная по сравнению с Полибием цель. Вот как характеризует её Т. И. Кузнецова: «Цель Ливия была одновременно патриотической и этической: воспитывать личные и общественные добродетели своих соотечественников. На всём протяжении своего огромного труда он старается оказать воздействие на читателей – пробудить в них сочувствие и сопереживание. Достойные примеры гражданской и воин-

ской доблести прошлого Рима были необходимы, по убеждению Ливия, для роста и процветания государства, для достижения всеобщей гармонии и согласия»[1]. Если Полибий тщательно искал социально-политические причины, приведшие к установлению римского господства в Средиземноморье, то Ливий полагал, что причины эти хорошо известны и нуждаются лишь в своей пропаганде широкому кругу читателей. Так, по мнению римского историка, римляне смогли создать прочное государство и несокрушимые легионы благодаря доблести, самоотверженности, умеренности в личной жизни и верности отечеству в жизни общественной. Более того, Ливий полагал, что пропаганда этих качеств будет постоянно их обновлять в римлянах и, таким образом, «История Рима от основания города» послужит не только познавательным целям, но и опосредованно укрепит политическое могущество мировой империи.

К сожалению, Тит Ливий остаётся в своём роде уникумом. Более поздние римские историки предпочитали работать в стиле школы анналов, по-прежнему разделяя исторический процесс не на события, а на годы или иные хронологические периоды, и даже не претендуя ни на какие серьёзные выводы и обобщения. Например, хорошо известный современным читателям *Гай Светоний Транквилл (70–140 гг.)* в своей бессмертной работе «Жизнь двенадцати цезарей» подробно, но буднично описывает личную и государственную жизнь династий Юлиев-Клавдиев и Флавиев, не делая акцента ни на чём. Так, он одинаково подробно и беспристрастно описывает сбалансированную финансовую политику императора Тиберия и паранойяльные наклонности этого монарха, стоившие жизни некоторым его приближенным. Этот же подход изрядно портит сочинения *Публия Корнелия Тацита (56–120 гг.)* и *Аммиана Марцеллина (330–400 гг.)*. У Марцеллина события в привязке к годам описываются подробно, но они происходят как бы сами собой, а люди могут лишь реагировать на них – правильно или неправильно – в зависимости от своих дарований или, наоборот, бездарности. Такое исследование сообщает множество интересных фактов, но даже не ставит вопросов о движущих силах, константах и переменных исторического процесса. Можно сказать, что Мар-

[1] *Кузнецова Т. И., Миллер Т. А.* Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий. С. 116.

целлин не замечает течения времени, уделяя внимание лишь происшествиям, как если бы их характер и причины были всегда одинаковыми. Похожим образом выглядят и сочинения Тацита, именуемые «Анналы» и «История», в которых он пытается работать методом греческих логографов, описывая не только внешние войны империи, но и знакомя читателя с народами, против которых эти войны велись. Так, Тацит интересно и ярко описывает кельтских друидов, оказавших сопротивление римлянам во время завоевания последними Британии[1]. Позднее этот автор посвятил отдельную работу рассмотрению быта и нравов варваров-германцев, в годы жизни историка ставших постоянными соседями, противниками и прозелитами Рима. Однако вместо серьёзного этнографического очерка у Тацита получился лишь ознакомительный труд, основанный не на личном опыте автора, а, явно, на случайных рассказах купцов и пограничников. Историк ярко и убедительно создаёт образ «благородного дикаря», а не знакомит читателя с реальными народами древней Германии. Впрочем, Тацит сознаётся, что ни он, ни другие римляне не имеют исчерпывающих представлений о Германии и германцах[2]. Для нас же важно, что, знакомя читателя с интересными и запоминающимися фактами, автор совсем не чувствует ритма общественных изменений: римляне и германцы Тацита живут вне времени, а все их деяния продиктованы сиюминутными обстоятельствами, а не спецификой эпохи. Более того, Публий Корнелий Тацит вообще никак не соотносит современную ему социальную реальность с прошлым или будущим: общество как бы топчется на месте, совершая множество больших и малых дел, но ни на шаг не меняя своего положения.

Среди греко-римских историков первых веков нашей эры приятным исключением является *Луций Местрий Плутарх (45–125 гг.)*, известный как Плутарх из Херонеи. Как и Полибий, этот автор считал установление римского мирового господства благом для Средиземноморья и, добавим, имел моральное право на такое мнение, потому что жил в годы расцвета Римской империи. В частности, историк всю жизнь прожил в греческом городе Херонея, считал себя по национальности греком, но это не мешало ему переписываться с импера-

[1] См.: *Тацит П. К.* Анналы. История. М. : Пушкинская библиотека, 2005. С. 341.
[2] См.: *Тацит П. К.* Соч. : в 2 т. СПб. : Изд-во Л. Ф. Пантелеева, 1886. Т. 1. С. 43.

тором Марком Ульпием Траяном (53–117 гг.), быть в курсе монарших побед на Дунае и в Месопотамии и даже посвятить отважному венценосцу одно из своих сочинений. А император Траян, в свою очередь, отзывался об историке в высшей степени уважительно. Обладая широким кругозором и будучи хотя бы понаслышке знакомым с мировоззрением восточных народов, Плутарх отмечал, что победа Александра Македонского над ними и распространение на востоке греческих нравов были для этого края благотворными. Так, в своём сочинении «О судьбе и доблести Александра» исследователь пишет: «Если же мы обратимся к делам Александра, то увидим, что он воспитал гирканцев для браков, научил арахосийцев земледелию, согдианцев убедил не убивать отцов, а питать их, персов – почитать матерей, а не жениться на них. Изумление вызывает философия, благодаря которой индийцы поклоняются греческим богам, скифы хоронят умерших, а не съедают их. (…) Платон, написав единственное “Государство”, никого не убедил воспользоваться этой книгой по причине её чрезвычайной суровости, Александр же, основав свыше семидесяти городов среди варварских племён и посеяв в Азии греческие нравы, победил там дикий и звероподобный образ жизни»[1]. Признавая за отдельными представителями восточных народов храбрость и мудрость, Плутарх всё-таки считает носителями цивилизации лишь греков и римлян и посвящает им свою знаменитую работу «Сравнительные жизнеописания». Историк преследует цель сравнить наиболее выдающихся представителей эллинского и римского обществ друг с другом и, тем самым, подчеркнуть общие для них добродетели. Подчиняясь такой цели, работа написана прежде неведомым для античных авторов методом компаративистского анализа, когда Плутарх выстраивает пары исторических двойников, описывая характер и достижения каждого из них, а затем подводя по каждой паре итоги. Например, одной из сопоставляемых им пар являются афинский стратег Кимон и римский полководец Луций Лициний Лукулл. Эти люди не были современниками, и Плутарх объединяет их для сравнения по следующим признакам: «Оба они были воинственны, оба показали свою доблесть в борьбе с варварами, но на гражданском поприще проявили миролюбие и

[1] *Плутарх*. О судьбе и доблести Александра // Застольные беседы. М. : Эксмо, 2008. С. 440.

больше всего стремились доставить своему отечеству отдых от междоусобных смут, в то время как за его пределами воздвигли трофеи и одержали славные победы. Ни один грек до Кимона, ни один римлянин до Лукулла не заходил так далеко с оружием в руках, если не считать походов Геракла и Диониса. Да ещё подвигов Персея в землях эфиопов, мидян и армян или деяний Ясона, если свидетельства об этих подвигах и деяниях спустя столько времени ещё можно считать надёжными. Общая черта для обоих, пожалуй, и то, что их деятельность как полководцев осталась незавершенной: оба сумели разгромить противника, но ни одному не удалось уничтожить его окончательно. Но наибольшее сходство между ними состоит в той широте натуры, в той расточительности, с какой они задавали пиры и помогали друзьям, да в юношеской несдержанности образа жизни»[1]. Подбирая пары похожих друг на друга героев Рима и Эллады, Плутарх подчеркивает сходство их характеров, а различия объясняет разницей обстоятельств, в которых эти характеры проявлялись. Так, упоминая о пышных торжественных обедах, которые устраивал покинувший службу Лукулл, автор поясняет, что Кимон таких расточительных пиров не организовывал, но афинский стратег погиб во время своего похода на персов и поэтому неизвестно, как он повёл бы себя после победы, случись ему дожить до неё. Ярко, почти романтично описывая античных исторических деятелей, Плутарх как бы даёт читателю ответ на вопрос, почему именно греко-римская цивилизация господствует над средиземноморским миром. По его мнению, в этом господстве нет ничего плохого, и было бы очень недурно продвинуть границу Римской империи дальне на восток, в те края, которые некогда захватил и подчинил своей власти Александр Македонский. К сожалению, Плутарх, подобно другим римским историкам, не замечает общественных трансформаций: его персонажи живут не в исторически-конкретных государствах с присущей им спецификой, а среди «сограждан», у которых можно встречать понимание или непонимание только по злободневным причинам. Никаких социально-исторических тенденций исследователь не пытается обнаружить, и поэтому,

[1] *Плутарх*. Кимон // Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения. С. 299.

не уступая эрудицией Полибию, он даже не претендует на открытие какого-либо исторического алгоритма.

Если обобщить философско-исторический опыт рассмотренных нами античных мыслителей, то получится, что все они видели общественное развитие как повторяющийся цикл одних и тех же событий. Неслучайно деяния всех без исключения персонажей Геродота протекают по схеме «подъём – спад», римские герои в изложении Тита Ливия все общественные проблемы на протяжении 700 лет решают одними и теми же методами, а исторические силуэты Плутарха, не будучи современниками, занимаются преодолением одних и тех же политических проблем (борьбой за общественное благо, войной с варварами и т. д.). Кажется, будто античный мир не понимал и не замечал динамики общественного развития, акцентируя внимание лишь на человеческих делах и сиюминутных социально-политических коллизиях. То есть в какую бы эпоху ни жил человек, ему придётся делать одно и то же и строить отношения с другими людьми и государством по одним и тем же принципам.

Однако это не совсем так: античная парадигма философии истории действительно была циклической, но это не значит, что исследователи не замечали происходящих в обществе изменений. Особенно, если эти изменения резко контрастировали с идеализируемым прошлым, и сам их приход нуждался в каком-то доходчивом объяснении. Именно поэтому на протяжении всей эпохи Античности бок о бок с циклизмом существовал регрессизм.

Выше мы рассматривали сакральное время древних греков – пять веков, соответствующие пяти металлам, и отмечали, что современные земные люди, жители профанного времени, живут в веке Железном. Данную модель темпоральности мы заимствовали из поэмы «Работы и дни» древнегреческого автора Гесиода, написанной как наставления для молодого деревенского хозяина и приурочивающей все советы к точному времени их исполнения, а также подробно описывающей любые временные периоды – от сезонов года до сакральных эпох. Как же Гесиод описывал Железный век, в котором жил сам и, по его мнению, в котором живём мы? Поэт даёт весьма мрачную характеристику:

О, зачем я принуждён жить среди пятого (поколения)
Людей! Зачем не умер ранее, не родился позже!
Ныне убо род существует железный; ни днём
Не прекращаются труды и печали, ни ночью.
(Поколение) испорченное; ему боги притом тяжелые посылают заботы.
Однако и для них примешивается благо ко злу.
Однако Зевс уничтожает и это поколение словом одарённых людей,
После того как у рождённых седина показывается на голове.
Не (живёт) в согласии отец с сыном и сын с отцом,
Приятель с гостем своим и товарищ с товарищем,
И брат даже не мил, как бывало прежде[1].

Но какое время Гесиод имеет в виду под словами «бывало прежде»? Увы, предшествующие Золотой и Серебряный века, в которые род людской не был людским в современном смысле этого слова. Может быть, «золотые» и «серебряные» люди жили как-то иначе, но железное человечество, к которому принадлежал Гесиод и, по его мысли, принадлежим мы с вами, знает лишь один тип взаимоотношений: «Безумец, кто захочет с сильнейшим состязаться: победы лишённый, он ещё стыда страдание претерпит»[2]. В некоторых местах поэмы автор пишет о том, как хороша жизнь человека, семьи, деревни или города, если в основе любых отношений лежат справедливость и мудрость, но раз за разом отмечает, что для человечества подобные отношения никогда не были и не будут характерны. Человеческая жизнь всегда будет подчиняться грубому насилию и, в самом лучшем случае, практической смекалке, но никак не возвышенным идеалам. Причём вряд ли эта мысль является авторским умозаключением Гесиода. В частности, в «Экклезиасте», написанном царём Соломоном в Палестине, есть такие строки: «И обратился я и увидел всякие угнетения, какие делаются под солнцем: и вот слёзы угнетенных, а утешителя у них нет; и в руке угнетателя их – сила, а утешителя у них нет. И ублажил я мёртвых, которые давно умерли, более живых, которые живут

[1] См.: *Гесиод*. Работы и дни. Теогония. Щит Геракла. С. 95.
[2] Там же. С. 97.

доселе; а ещё блаженнее их обоих тот, кто ещё не существовал, кто не видел злых дел, какие делаются под солнцем» (Еккл. 4:1-3). Вероятно, такое безрадостное мироощущение характерно не только для античного циклизма, но для данной позиции вообще.

Каковы же человеческие задачи в таком суровом мире? В чём смысл человеческой жизни? Гесиод полагает, что смысл человеческой жизни – в самой жизни, и единственная доступная человеку судьба – при помощи тяжёлого труда продлевать свою жизнь (буквально «заботиться о продовольствии»). Это не следствие какой-то онтологической ошибки и не сакральная человеческая обязанность: просто земная жизнь устроена именно так и по-другому прожита быть не может. Если человек пренебрегает трудом, то гибнет, и гибель его в данном случае не наказание за праздность, а лишь следствие не учтённого им бытийного принципа. Другой судьбы, кроме трудовой, для человека нет даже у богов:

> От работы человеку и многочисленные стада, и богатства;
> Притом, работая, гораздо любезнее и бессмертным
> И смертным становишься: весьма убо ненавистен им ленивый.
> Работа вовсе не постыдна, бездельничество то постыдно[1].

Получается, что человек обречён всю жизнь тяжко трудиться для того, чтобы жить, и максимально возможный для него успех – стяжать небольшое материальное богатство, которое выражается всё в тех же жизненных благах, то есть самостоятельной ценности не имеет. Получается бессмысленный и бесконечный процесс: вырастить хороший урожай, чтобы, продав его, купить дополнительный участок земли, на котором будет выращен ещё больший урожай и продан с большим прибытком и так до бесконечности, если труженику будет сопутствовать удача. А если удача труженика покинет, то он окажется обречён на нищенское прозябание, которое однажды завершится смертью, одинаковой для всех людей.

Однако Гесиод далёк от мысли, будто человеческие нравы деградировали, и что человек сам является виновником жизненных тягот.

[1] См.: *Гесиод*. Работы и дни. Теогония. Щит Геракла. С. 102.

Порядки Железного века никогда не были другими. И если кто-то на земле жил иначе, то это были герои-полубоги Бронзового века или добрые гении века Золотого. А всем без исключения «железным» людям предначертана тяжкая и, в общем-то, беспросветная трудовая судьба.

Важно отметить, что Гесиод был именно греческим поэтом и не мог сравнить героическое прошлое Эллады с её упадочным настоящим, потому что никакого «героического» прошлого, кроме легендарного, у Древней Греции попросту не было. С момента появления городских демократий полисы жили в одном политическом и экономическом ритме, а когда окружающие их условия изменились и стали менее благоприятными, города-государства лишились могущества, но предпочли сохранять не отвечающие требованиям реальности политические институты. Любые попытки фундаментальных политических и социально-экономических реформ непреклонно отвергались, и греки предпочитали терпеть военные поражения и оказываться в зависимости от македонцев и римлян, но не изменять миражу стабильного миропорядка.

Иначе, более чётко и жизненно звучали регрессистские идеи римлян. Ведь Рим стал подлинным гегемоном Средиземноморья, опираясь на легионы, то есть ополчение солдат-пахарей. В Риме долгое время сохранялись крестьянские нравы, а большинство римлян оставались земледельцами даже после громких побед, одержанных над соседями. Но, конечно же, с изменением политического и экономического состояния Рима обязательно должны были измениться и его внутренние, социальные отношения – от межсословных до межличностных, что и произошло на рубеже II–I вв. до н.э. Долгие войны и грандиозные завоевания привели к тому, что множество легионеров, вернувшись домой, обнаружили, что они никому не нужны: их земли оказались скуплены оборотистыми предпринимателями, которые на войну не ходили, а устроиться на работу не представлялось возможным, потому что в результате военных побед в Италии появились десятки тысяч рабов. Поэтому вчерашние пахари, потеряв землю и возможность труда, превратились в пролетариат – многолюдные толпы, заполонившие Рим и ставшие орудием в руках политических демагогов и авантюристов. Те перевороты и гражданские войны, которые стали отличительной чертой римской истории I в. до н.э.,

осуществлялись именно пролетариями по указке ловко устроившихся победоносных полководцев, предпринимателей и проходимцев. При этом в трофейных богатствах недостатка не было, просто они оказались в карманах небольшого числа аристократов и торговцев. Вот как описывает произошедшую с римским обществом метаморфозу немецкий историк О. Кифер: «Легко понять, что в ходе этой экономической перемены должны происходить гражданские беспорядки и характерная классовая борьба, так как новое богатство и роскошь подавляли старую мораль, открывая невообразимые возможности для тех, кто мог захватить и удержать власть. Гражданские войны Мария и Суллы, Помпея и Цезаря были неизбежны. Братья Гракхи сделали последнюю тщетную попытку поставить на ноги старый Рим мелких земледельцев, но эпоха Суллы уже представляла собой лишь борьбу за власть и богатства Рима»[1].

В такой обстановке подверглись эрозии все гражданские и воинские добродетели прежнего Рима – от поиска ратной славы до патриархальной семьи. Но античные мыслители не понимали, что необратимые трансформации являются закономерной частью общественного развития, и полагали, что римляне чуть ли не по доброй воле забыли прежние нравы, благодаря которым им удалось добиться мирового господства. И, следовательно, если эти нравы удастся «вспомнить», то Рим снова станет прежним – таким, как в дни ранней республики. Именно этой цели подчинена работа Тита Ливия «История Рима от основания города»: продемонстрировать гражданам пронизанного торгашеством и бюрократией мегаполиса, как жили их славные предки и как желательно жить им самим. В частности, сам Ливий полагал, что именно заимствованная у побеждённых эллинистических народов роскошь привела к порче римских нравов и, следовательно, к дезинтеграции римского общества. Поэтому Ливий и пытался всем своим сочинением подчеркнуть контраст между простодушным и поэтому героическим прошлым и деморализованным, лишённым каких-либо достоинств настоящим. Историк не скрывал, что именно в этом и заключается главная задача его работы: «Мне бы хотелось, чтобы каждый читатель в меру своих сил задумался над тем, какова

[1] *Кифер О.* Сексуальная жизнь в Древнем Риме. М. : Центрполиграф, 2003. С. 53.

была жизнь, каковы нравы, каким людям и какому образу действий – дома ли, на войне ли – обязана держава своим зарождением и ростом; пусть он далее последует мыслью за тем, как в нравах появился сперва разлад, как потом они зашатались и, наконец, стали падать неудержимо, пока не дошло до нынешних времён, когда мы ни пороков наших, ни лекарства от них переносить не в силах»[1]. То есть Ливий отчетливо видит процесс общественной деградации, которая для него является симптомом деградации всего мира, так как для римлян Рим и был центром мира. Ни один римский политик или писатель не мог представить себе мир без Рима или какие-нибудь происходящие в мире процессы, не подвластные римскому диктату. Поэтому Тит Ливий практически отождествлял нравственный регресс римлян с мировым кризисом, хотя и полагал, что эту проблему можно решить, если римляне «одумаются» и вернутся к стилю жизни своих славных предков. Тот факт, что история необратима, не был известен Ливию и его современникам.

Зато необратимость общественного развития хорошо ощущал *Луций Анней Сенека (4 г. до н.э. – 65 г. н.э.)*, отмечавший, что кризис нравов превратил современных ему римлян в противоположность тех людей, которые основали город и превратили его в сверхдержаву. Если Ливий жил в правление императора Августа, маскировавшего свой режим под республику прежних дней (и, тем самым, создававшего видимость неизменности государственного порядка), то Сенеке довелось быть государственным деятелем у таких абсолютных монархов, как Калигула, Клавдий и Нерон. Причём первый и последний из этих персонажей даже не пытались соответствовать традиционным римским добродетелям, а Клавдий, хоть и не выставлял своё могущество на показ, но именно при нём окончательно оформилась административная вертикаль государственной власти, в которой выборные должности не играли серьёзной роли, зато все важные вопросы решались назначаемыми администраторами[2]. Отвечал за свои управленческие решения такой канцелярский чиновник только перед вышестоя-

---

[1] *Ливий Т.* История Рима от основания Города : в 3 т. М. : Ладомир, 2002. Т. 1. кн. I-X. С. 10.

[2] См.: *Дмитренко В. В.* Властители Рима. Время правления Октавиана Августа и династии Юлиев-Клавдиев. М. : АСТ, 2004. С. 530–531.

щим начальством, и только это самое начальство решало, кого на данную должность назначить. Например, бывали случаи, когда императоры и их ближайшие сановники назначали на ответственные административные должности своих вольноотпущенников, то есть бывших рабов. Такой порядок вещей не был совместим с римскими традициями, но прежние устои уже никого не интересовали. И римский аристократ, и римский простолюдин I в. н.э. представляли собой некий иной этнос по отношению к римлянам эпохи Второй Пунической войны. И Сенека, долгое время работавший в высших эшелонах власти и принимавший судьбоносные для страны решения, хорошо понимал, что в государстве крупного бизнеса и всепроникающей бюрократии нет и не может быть места сильному, смелому и независимому в суждениях человеку, уважающего соседей и друзей больше, чем облеченных полномочиями незнакомцев. Констатируя общественный регресс, Сенека не настаивает на его обратимом характере и лишь подчёркивает разницу между нравственным состоянием римского аристократа эпохи Сципиона Африканского и его наследниками времён ранней империи. В частности, мыслитель, посетив превращенное в памятник старины имение легендарного полководца, поделился с товарищем такими впечатлениями: «Я видел усадьбу, сложенную из прямоугольных глыб, стену, окружающую лес, башни, возведённые с обеих сторон усадьбы как защитные укрепления, водохранилище, выкопанное под всеми постройками и посадками, так что запаса хватило бы хоть на целое войско; видел и баньку, тесную и тёмную, по обыкновению древних: ведь наших предкам казалось, что нет тепла без темноты. Большим удовольствием было для меня созерцать нравы Сципиона и наши нравы. В этой тесноте гроза Карфагена, вождь, которому Рим обязан тем, что был взят лишь однажды, омывал тело, усталое от сельских трудов, – ведь он закалял себя работой и сам (таков был обычай в старину) возделывал землю. Под этой убогой кровлей он стоял, на этот дешёвый пол ступал. Кто бы теперь вытерпел такое мытьё? Любой сочтёт себя убогим бедняком, если стены вокруг не блистают большими драгоценными кругами, если александрийский мрамор не оттеняет нумидийские наборные плиты, если их не покрывает сплошь тщательно положенный и пёстрый, как роспись, воск, если кровля не из стекла, если фасийский камень, пре-

жде – редкое украшение в каком-нибудь храме, не обрамляет бассейнов, в который мы погружаем похудевшее от обильного пота тело, если вода льётся не из серебряных кранов»[1]. Сенека отчётливо видит контраст между Сципионом, лицом Римской республики, и своими современниками; более того, философ даже и не помышляет о том, чтобы римляне I в. н.э. могли подражать легендарному полководцу. Он лишь констатирует неудержимый нравственный (а значит, и общественный) регресс, которому совсем нечего противопоставить.

Как мы заметили, для греческих и римских мыслителей-регрессистов характерно представление о неизменности мира, в котором живёт и развивается общество, в то время как римские авторы подчёркивают, что социум, в отличие от мира, меняется, и эти изменения совсем не радуют. Но остановить эти изменения римляне не считали возможным, потому что единственным их ориентиром было прошлое, то есть нечто, что уже не существует. В то же время ни Ливий, ни Сенека вовсе не считают, что всё потеряно: если мир вечен и неизменен, значит, в нём всегда найдётся место для человека.

Обобщая античную философию истории, мы можем охарактеризовать её как последовательный циклизм. По мнению таких авторов, как Геродот, Фукидид и Полибий, в ней действуют одни и те же политические и нравственные факторы, которые приводят к повторению одних и тех же событий. Однако человек не является только лишь статистом: он может реагировать на происходящее разными способами. Если Геродот всё-таки настаивал на предопределении ключевых исторических событий, то для остальных авторов реакция человека на эти события не является детерминированной и поэтому играет в любом происшествии немалую роль. Другое дело, что ни один человек, сколь бы мудр или смел он ни был, не может подняться над историческим циклом и совершить что-нибудь принципиально новое. По завету Гесиода, людям надлежит жить для того, чтобы есть, а для поддержания этого ритма прилагать немалые усилия. Такая жизнь может быть длинной и даже комфортной, но в ней нет никакого собственно человеческого смысла.

---

[1] *Сенека, Аврелий Марк*. Наедине с собой. Симферополь : Реноме, 2002. С. 155.

§ 2.2. Философия истории индуизма

Рассмотренные нами в предыдущем параграфе античные философско-исторические воззрения не являются единственным вариантом циклизма. Так, индийская религиозно-философская традиция имеет собственное видение исторического процесса. В отличие от древнегреческой мысли индийская философия основывается на религиозном учении, изложенном в корпусе священных книг, именуемом Веды (Самаведа, Адхарваведа, Яджурведа и Ригведа). Это священное писание индуизма состоит из сочинений анонимных отшельников и пророков, живших приблизительно в XVI в. до н.э.[1] Также в философско-исторические воззрения индуизма внёс немалый вклад буддизм, возникший на рубеже VI–V вв. до н.э. как попытка преодоления основных противоречий традиционной индийской религии – брахманизма. Вообще индийская философия в силу своей оригинальности и самобытности представляет собой очень специфичный предмет для изучения, поэтому в данном параграфе мы ограничимся беглым обзором только тех брахманистских и буддийских идей, которые имеют прямое отношение к философии истории.

Согласно индуистской традиции, время бесконечно и циклично. Существующей сейчас Вселенной предшествовало бесконечно количество Вселенных, и за ней последует бесконечное количество Вселенных. Цикл рождения, роста, упадка и обновления на индивидуальном уровне находит своё отражение в космическом порядке. Об этом говорится, в частности, в следующих классических текстах.

«Махабхарата», книга 12 (Шанти Парва), гл. 231:

«(17) Год (людей) равен дню и ночи богов... (19) Я скажу вам в их порядке количество лет, которые для разных целей исчисляются поразному, в Крите, Трета, Двапара и Кали-юги. (20) Четыре тысячи небесных лет – это продолжительность первого века, или века Крита. Утро этого цикла состоит из четырехсот лет, а его вечер – из четырехсот лет. (21) Что касается остальных циклов, то продолжительность каждого из них постепенно уменьшается на четверть как в отношении основного периода с малой частью, так и самой примыкающей части.

[1] См.: Иллюстрированная история религий / под ред. Д. П. Шантепи де ля Сосея. М. : Эксмо, 2008. С. 193.

(29) Учёные говорят, что эти двенадцать тысяч небесных лет образуют то, что называется циклом...»[1]

«Манусмрити», гл. 1:

«(67) Год – это день и ночь богов... (68) Но выслушайте теперь краткое (описание) продолжительность ночи и дня Брахмана и нескольких веков (мира, юги) в соответствии с их заказом. (69) Они заявляют, что возраст Крита (состоит из) четырех тысяч лет (богов); предшествующие ему сумерки состоят из такого же числа сотен, и сумерки, следующие за ними, из такого же числа. (70) В остальных трёх веках с их предшествующими и последующими сумерками тысячи и сотни уменьшаются на единицу (в каждом). (71) Эти двенадцать тысяч (лет), которые, таким образом, только что были упомянуты как сумма четырёх (человеческих) веков, называются одним веком богов»[2].

«Сурья Сиддханта», гл. 1:

«(13) ... двенадцать месяцев составляют год. Это называется днем богов. (14) ... Шесть раз по шестьдесят [360] из них составляют год богов ... (15) Двенадцать тысяч этих божественных лет именуются Четверным Веком (чатур-юга); из десяти тысяч раз по четыреста тридцать два [4 320 000] солнечных лет (16) Состоит из Четверного Века с его рассветом и закатом. Разница между Золотым и другими Веками, измеренная разницей в числе стоп Добродетели в каждом, такова: (17) Десятая часть Века, умноженная последовательно на четыре, три, два и один дает продолжительность Золотого и другого Веков по порядку: шестая часть каждого принадлежит его рассвету и закату»[3].

Продолжительность существования материальной Вселенной ограничена, и эта ограниченность проявляется в циклах *кальп*. Кальпа – это день Брахмы (Бога-творца), а один день Брахмы состоит из тысячи циклов по четыре *юги*, или эпохи: Сатья-юга, Трета-юга,

---

[1] *Dutt M. N.* A Prose English Translation of The Mahabharata // Translated Literally from the Original Sanskrit text. Calcutta : Elysium Press, 1903. Vol. Book 12 (Shanti Parva). P. 351.

[2] *Müller F. M.* The Laws of Manu : translated with extracts from seven commentaries // Sacred Books of the East. Oxford : Oxford University Press, 1886. Vol. XXV. P. 20.

[3] *Gangooly Ph*. Translation of the Sûrya-Siddhânta. A text-book of Hindu astronomy, with notes and an appendix. Calcutta : University of Calcutta, 1935. P. 7–9.

Двапара-юга и Кали-юга. Эти четыре юги, повторяющиеся тысячу раз, составляют один день Брахмы, и такое же количество составляет одну ночь. Брахма живёт сто таких «лет» и затем умирает. Эти «сто лет» составляют 311 триллионов 40 миллиардов (311 040 000 000 000) земных лет. Это и есть продолжительность существования материальной Вселенной. По этим подсчетам жизнь Брахмы кажется фантастической и бесконечной, но с точки зрения вечности она коротка, как вспышка молнии. В Причинном океане бесчисленные Вселенные возникают и исчезают, как пузыри. Брахма и его творение являются частью материальной Вселенной, и поэтому они находятся в постоянном движении.

В настоящее время прошло 50 лет Брахмы. Поскольку 50 лет Брахмы уже прошли, это вторая Парардха (вторые 50 лет из 100-летней жизни), также называемая Двития Парардха.

Последняя Кальпа, последний день 50-го года, называется Падма Кальпа. Сейчас мы находимся в первом «дне» 51-го года. Этот день Брахмы или Кальпа называется Швета-Вараха Кальпа.

В течение этого Дня из 14 Манвантар уже прошло шесть Манвантар, и это седьмая Манвантара, называемая – Вайвасвата-Манвантара.

В рамках Вайвасвата-манвантары прошло 27 махаюг (четыре юги вместе составляют махаюгу), а также сатья, трета и двапара-юги 28-го махаюги из 71 махаюги. Это Кали-юга 28-й Махаюги.

Эта Кали-юга началась примерно в 3102 году до нашей эры (после войны Махабхараты).

Текущая Кали-юга возникла в день полнолуния (пятница) месяца Магх 3140 г. до н.э и начала фактически действовать через 37 лет, на следующий день после смерти Шри Кришны, в 3102 г. до н.э. в первый год эры Викрам Самват в первый день праздника Васанта Навaратри, в Пратипаду Шуклапакши (первый день светлой половины) месяца Чайтра. Согласно приведенной выше информации о периодах юги, только в 2021 году прошло 5122 года из 432 000 лет нынешней Кали-юги, и, следовательно, осталось еще 426 878 лет до завершения текущей Кали-Юги.

Итак, согласно традиционному индуитскому взгляду мы находимся в первом дне (Швета-Варахакальпе) 51-го года Брахмы, в Кали-югу 28-й Махаюги 7-й Манвантары (Вайвасата-Манвантары).

Различные индуистские тексты описывают четыре юги с некоторыми нюансами, но все сходятся на том, что внутри Махаюги каждая юга хуже последующей. После завершения Махаюги начинается первая юга следующей Махаюги – новый Золотой век.

Следует отметить, что наряду с приведенной выше существуют и другие варианты длительности юг и определения моментов их начала. При этом юги не являются копиями друг друга, и каждая из них характеризуется особой спецификой образа жизни людей и происходящих с ними событий.

Первая эпоха – *Сатья-Юга* или *Крита-Юга* – это Золотой век истины и чистоты. У людей существуют качества, которые являются основой религиозности: умеренность, чистота, милосердие и правдивость. Для этой эпохи были даны священные писания *шрути,* то есть четыре Веды. Основной духовной практикой служили ведические ритуалы, аскетизм, йога и медитация. Это, своего рода, благословенные времена. Согласно индийскому эпическому произведению «Махабхарате», в эпоху Сатья-Юги люди не покупали и не продавали; не было ни бедных, ни богатых; не нужно было трудиться, потому что всё, что требовалось людям, добывалось силой воли; главной добродетелью был отказ от всех мирских желаний. Крита-Юга не предполагала существования старости, полной болезней; не было ни ненависти, ни тщеславия, ни злого помысла, ни печали, ни страха. Всё человечество могло достичь высшего блаженства. Не существовало ни социальных различий, ни государственной власти, а человеческое общество основывалось на полном равенстве всех его членов. Люди руководствовались моральным законом, записанным в их сердцах. Не было нужды в том, чтобы детально регламентировать жизнь человека, указывать, как ему поступать в том или ином конкретном случае. Совесть человека указывала ему верный путь в любых обстоятельствах. Люди вели нравственную жизнь, сообразную с наставлениями Вед, не из страха перед наказанием и не ради выгод, а потому, что это было естественно для них, и они не могли помыслить, что можно жить иначе.

Вторая эпоха – *Трета-Юга*. В эту эпоху люди уже утратили осознание непоколебимой непреложности морального закона. Из четырёх брахманических качеств: аскетизма, чистоты, милосердия и правдивости – в Трета-югу в полной мере проявлены только три последние.

Именно в эту югу человека начинают интересовать чувственные наслаждения. В этот период даются дхармашастры – сборники норм и правил для различных возрастных и социальных групп (например, «Законы Ману»). На смену внутреннему моральному закону приходит внешний закон – правовая регламентация, включающая множество детализированных норм. Если человек не может творить добро и воздерживаться от зла по велению своей совести, то для него следует установить хотя бы внешние предписания и запреты. Эти предписания и запреты не создают идеального общества, но они заставляют человека держаться в каких-то рамках и делать хоть что-то хорошее. Дхармашастры апеллируют уже не к совести, а к разуму: убеждают человека в пагубности греха и объясняют пользу, которую приносит добродетель как в этой жизни, так и в последующей.

Наступает **третья эпоха** – *Двапара-Юга*. В эту эпоху рождаются болезни, а также появляются стихийные бедствия в природе. Из четырёх брахманических качеств: аскетизма, чистоты, милосердия и правдивости – в Двапара-югу в полной мере проявлены только два последних. Теперь человек живёт уже не разумом, а эмоциями. Разумные аргументы не могут заставить его изменить жизнь. Но эмоции в эту эпоху могут быть ещё возвышенными и благородными. Если в человеке пробудить любовь к Богу, то он сможет служить ему и через это достичь Освобождения. Поэтому в третью эпоху возникают пураны и эпические произведения, которые адресуются к эмоциональной сфере и направлены на пробуждение благородных чувств. Основной практикой для этой эпохи становится служение, основанное на любви и преданности.

Четвёртая эпоха называется *Кали-Юга* и представляет собой современное состояние мира, аналог Железного века древних греков. В «Махабхарате» говорится, что это самый дурной век, в который от первоначальной добродетели остаётся лишь одна четверть, да и та к концу Кали-юги полностью разрушается. Наступает общая экономическая и духовная деградация, люди проявляют самые ужасные и отвратительные качества. Слабеют их мужество, ум и сила. Поведением людей начинают управлять злоба, зависть и честолюбие. Люди становятся лживыми и соблюдают лишь видимость даров и обетов. Жрецы-брахманы прекращают творить молитвы, отступают от чтения Вед,

забывают о поминальных жертвах и едят, что придётся. Ни совесть, ни разум, ни любовь уже не руководят человеком. Теперь им управляют страсти низкие и порочные. Человек в годы Кали-юги не желает следовать наставлениям Писаний предыдущих эпох, а если даже пожелает, то окажется неспособным их выполнить. Согласно тантрической традиции в Кали-югу для достижения Освобождения используются чувственные наслаждения и осуждаемые в прошлые юги страсти. Тантрический путь опирается на стремление человека к удовольствиям, потому что больше опереться в наличной человеческой природе не на что. То, что является ядом, становится в правильной дозе и при правильном применении истинным лекарством.

Утрата моральных ценностей и забвение долга в конечном счёте оборачиваются против самих носителей зла и порока. Правители, ставшие в эту эпоху тиранами, не в состоянии ни держать людей в повиновении, ни защитить свои народы от нападения соседей, впавших в состояние варварства, забыв добродетели и приношение жертв богам. Кали-юга прекращается тогда, когда зло и насилие заполняют весь мир.

В это время зла появится последнее воплощение божества Вишну, известное как Калки, на белом коне. Он соберёт армию из тех немногих оставшихся благочестивых душ. Они вместе со всеми воплощениями Божества (аватарами), появлявшимися на протяжении всей истории человечества, уничтожат всех демонов и грехи в мире. Таким образом, завершается Махаюга, и круг эпох возобновляется.

Как можно заметить, невзирая на терминологическую и хронологическую оригинальность, индуистские представления об истории соответствуют основным чертам мифологического циклизма. В них присутствуют и чёткое разделение времени на сакральное и профанное (разные типы времени для богов и людей), и попытки вести точный счёт профанному времени. Несмотря на чёткую смену эпох, в этих представлениях мир фактически не развивается, потому что после неизбежного для человечества трагического финала всё начинается заново благодаря божественному вмешательству. Однако новый временной цикл, который начнётся после прихода Вишну-Калки, не будет отличаться от завершившегося: это будет точно такая же смена юг со всеми их особенностями, какая уже имело место до божествен-

ного вмешательства. Можно даже предположить, что длящийся в данный момент временной цикл – не первый и не последний, то есть текущая Кали-Юга уже когда-то была и ещё не раз повторится. В то же самое время нельзя не отметить оригинальную индийскую идею сравнения сакрального (божественного) и профанного (человеческого) времени, из которой последовала остроумная попытка перевести божественное время в человеческие единицы счёта и наоборот.

Похожим образом, но менее затейливо выглядит буддийская концепция истории. Она также предполагает циклический порядок веков. Буддизм верит в циклы, в которых продолжительность жизни людей меняется в соответствии с человеческой природой. В «Чаккаватисутте» Будда объяснил связь между продолжительностью жизни человека и его поведением. Согласно этой сутте, в прошлом неумелое поведение было неизвестно человечеству. В результате правильного распоряжения свой жизнью люди жили безмерно долго – 80 000 лет – наделенные великой красотой, богатством, удовольствием и силой. При этом люди достигали половой зрелости в возрасте 500 лет. Однако с течением времени они начали вести себя различными неумелыми способами. Это привело к тому, что продолжительность жизни человека постепенно сокращалась до такой степени, что сейчас она составляет 100 лет, при этом пропорционально уменьшаются человеческая красота, богатство, удовольствие и сила. В конце концов условия ухудшатся до точки «интервала меча», когда мечи появляются в руках всех людей, и они охотятся друг на друга, как на дичь. Будда описал, как его учения исчезнут через пять тысяч лет после его смерти, что примерно соответствует 4600 году н.э. В это время будет утеряно и знание дхармы. Последние его реликвии будут собраны в Бодх-Гая и кремированы. Это будет период жадности, похоти, бедности, недоброжелательности, насилия, убийств, нечестия, физической слабости, сексуальной развратности и общественного краха, и даже сам Будда будет забыт.

Однако некоторые люди укроются в пустыне, чтобы избежать бойни, а когда резня закончится, они выйдут из укрытия и решат снова начать жизнь, полную искусных и добродетельных действий. С восстановлением добродетели продолжительность жизни человека снова будет постепенно увеличиваться, пока не достигнет 80 000 лет.

Согласно Палийскому канону, именно в зените этого нового Золотого века появится Майтрейя – буддийский Мессия.

Самое раннее упоминание о Майтрейе содержится в сутте «Чакаватти» (Сиханада) в Дигха Никае (26) Палийского канона. «В тот период, братья, в мире возникнет Возвышенный по имени Майтрейя, Полностью Пробужденный, преисполненный мудрости и благости, счастливый, со знанием миров, непревзойденный как проводник для смертных, желающих быть ведомыми, учитель для богов и люди, Возвышенный, Будда, такой же, как я сейчас. Он сам досконально узнает и увидит как бы лицом к лицу эту Вселенную, с Её мирами духов, Её Брахмами и Её Марами, и Её миром отшельников и браминов, князей и народов, как я теперь сам досконально узнал и увидел их»[1], – ДигхаНикая, 26. Предсказано, что Будда Майтрея родится в городе Кетумати (современный Бенарес), в правление Чаккаватти Санкхи. Санкха будет жить в бывшем дворце царя Махапанады, но позже отдаст дворец, чтобы стать последователем Майтрейи.

В настоящее время Майтрейя проживает в небесном мире Тушите, но он приедет на Землю как преемник исторического Будды Шакьямуни. В буддизме Махаяны Майтрейя достигнет бодхи (состояние просветления) за минимальный период в семь дней, благодаря своим многочисленным предыдущим жизням, потраченным на подготовку. Став Буддой, он станет править Чистой Землёй Кетумати, земным раем, связанным с индийским городом Варанаси или Бенаресом в штате Уттар-Прадеш. В это время он даст человечеству учение о десяти пороках (убийство, воровство, сексуальное прелюбодеяние, ложь, сеющие разногласия речи, оскорбительные речи, пустословие, алчность, вредные намерения и ложные взгляды) и десяти добродетельных делах (отказ от убийств, воровства, сексуальных домогательств, лжи, раскольнической речи, оскорбительной речи, праздной речи, алчности, вредоносного намерения и неправильных взглядов).

В «Саттасурия-сутте» (проповедь «Семи солнц») в Ангуттараникае Палийского канона Будда описывает окончательную судьбу мира как катастрофу, которая будет характеризоваться последовательным появлением семи солнц в небо, каждое из которых вызовет всё

[1] *Hooper R. R.* End of Days : Predictions of the End From Ancient Sources. Sedona : AZ. 2011. P. 156.

большее разрушение, пока не будет уничтожена Земля: «Все вещи непостоянны, все аспекты существования нестабильны и невечны. Существа настолько устанут и испытают отвращение к составляющим вещам, что будут быстрее стремиться к освобождению от них. Наступит время, о монахи, когда через сотни тысяч лет дожди прекратятся. Все саженцы, вся растительность, все растения, травы и деревья засохнут и перестанут существовать.... После большого промежутка времени наступит другой сезон, когда появится второе солнце. Теперь все ручьи и пруды высохнут, исчезнут, перестанут быть» (Ангуттара-Никая, 7.66)[1].

Канон продолжает описывать постепенное разрушение, приносимое каждым солнцем. Третье солнце высушит могучий Ганг и другие великие реки. Четвёртое вызовет испарение великих озер, а пятое высушит океаны. Наконец, появятся последние солнца: «Снова, после огромного периода времени, появится шестое солнце, и оно испечёт землю, как горшечник печет горшок. Все горы будут вонять и испускать клубы дыма. После ещё одного большого промежутка появится седьмое солнце, и Земля будет пылать огнём, пока не станет одной массой пламени. Горы сгорят, искра унесётся ветром и пойдёт в миры Божии... Так, монахи, всё сущее сгорит, погибнет и не будет более, кроме тех, кто видел путь» (Ангуттара-Никая, 7.66)[2].

В пограничном по отношению к брахманизму и буддизму положении развивала свои идеи философская школа *Калачакра-тантра.* В её космологии циклическое существование состоит из бесчисленных полей Будд и пяти элементов или свойств (характеризующихся возникновением, продолжительностью и разрушением). Весь космос возникает благодаря коллективной карме живых существ, которая производит жизненные ветры (вайю), формирующие и растворяющие атомарные частицы, из которых состоят различные неодушевленные предметы мира и тела живых существ.

Ключевым элементом Калачакра-тантры является соответствие между макрокосмическими процессами и микрокосмическими процессами. Калачакра-тантра сопоставляет различные особенности и

[1] См.: *Hooper R. R.* End of Days: Predictions of the End From Ancient Sources. P. 156.

[2] См.: Ibidem.

процессы развития мировой системы с различными особенностями человеческого тела. Фраза «как снаружи, так и внутри тела» часто встречается в текстах Калачакра-тантры, чтобы подчеркнуть сходство и соответствие между людьми и космосом, а также как с просветленным пантеоном божеств Калачакра. Это соответствие возникает, потому что и космос, и тела чувствующих существ возникают благодаря действию привычных склонностей умов существ. В этом смысле космос подобен космической копии тела разумного существа. Таким образом, можно сказать, что космос и индивидуум не только не противостоят друг другу, но и взаимопроникают. Они взаимосвязаны и влияют друг на друга. Основная причина такого изложения состоит в том, что правильное понимание условной реальности обеспечивает основу для понимания абсолютной реальности. Что касается самой абсолютной реальности космос и индивидуум также имеют одну и ту же природу, которая проявляется в форме пустоты. Те, кто свободен от печалей страдания и познания, воспринимают мир как форму пустоты; то есть они воспринимают мир как неразрывное единство формы и пустоты. С другой стороны, обычные разумные существа, на восприятие которых влияют аффективные и познавательные печали, видят мир двойственным образом, как нечто иное, чем они сами. Они видят мир как обычное место, населенное обычными разумными существами. Но в действительности весь космос с Меру в его центре есть космическое тело, космический образ или отражение Будды, имеющий природу формы. Как таковая, она подобна Телу Формы Будды. Поэтому, согласно этой тантрической системе, следует смотреть на этот космический образ Будды, как смотрят на статую Будды, созданную для поклонения.

Калачакра-тантра акентирует внимание на концепции времени (калы) и циклов или «колес» (чакры). Условно говоря, это относится к циклам планет, к циклам человеческого дыхания и тонких энергий в теле. Что касается внешнего аспекта условной реальности, колесо времени относится к прохождению дней, месяцев и лет (а также циклов Зодиака), в то время как в отношении индивидуального, человеческого аспекта оно относится к «циркуляция праны» (жизненного воздуха) в колесе нади (тонких каналов) в теле, что связано с 12 аспектами зависимого происхождения и 12 знаками Зодиака. Эти

разные циклы взаимосвязаны и соответствуют друг другу. Мир возникает из пустоты и времени, которое является своего рода силой, порождающей Вселенную. Из времени и пустоты возникают ветер, огонь, вода, земля; континенты, горы и океаны; созвездия, солнце, луна, множество звезд, планет и мудрецы, боги, бхуты и наги, животные, люди и демоны. Вселенная и все вещи существуют как циклические процессы, управляемые временем. Космическое тело и тело человека состоят из различных циклов взаимозависимого возникновения. Кроме того, каждый цикл зависимого возникновения, который включает в себя постепенно меньшие циклы зависимого возникновения, возникает в зависимости от других циклов зависимого возникновения.

В Калачакра-тантре праведных царей зовут Калки. Они живут в мистической стране Шамбале. Существует целый ряд Калки, каждый из которых борется с варварством, преследованием и хаосом. Последнего Калки зовут «Рудра Чакрин», он положит конец хаосу и вырождению, собрав большую армию, чтобы уничтожить армию варваров. Великая война, в которой примет участие армия как индуистов, так и буддистов, уничтожит варварские силы, говорится в священном тексте данной философской школы. Скорее всего, это заимствовано из индуизма в буддизм из-за прихода на Индостан мусульманских завоевателей, относившихся к местной религиозности без пиетета и разрушавших индуистские храмы. Калки положит начало новой совершенной эре, в которой буддизм будет процветать, люди будут жить долго, счастливой жизнью и воцарится праведность.

В данном параграфе мы рассмотрели индийскую философию истории и, сравнивая её с греко-римским аналогом, можем выделить следующие особенности. И античные, и индуистские представления об истории цикличны, но греки, в отличие от индийцев, сумели отделить сакральное время от профанного и представить историю исключительно как «профанный» процесс. Именно это дало им возможность сформулировать принципы, управляющие социальными и политическими событиями, а также выделить социальные и психологические особенности, позволяющие тому или иному обществу добиться процветания. Оскудение этих качеств в ходе общественного развития навело римлян на мысль об истории как о регрессе общества, ко-

торый, как они надеялись, носит обратимый характер. Ничего подобного данным взглядам ни брахманисты, ни буддисты не высказывали, даже не пытаясь создавать модель человеческой, социальной истории. Можно предположить, что индийская философия истории так и не смогла особиться от религии, несмотря на попытку представителей школы Калачакра-тантра соединить теологию с естествознанием.

Однако в обоих своих вариантах – индийском и античном – циклизм представляет собой безрадостную картину. Ведь исторические эпохи и события происходят без учёта человеческой воли и никаких качественных изменений не несут. Смена юг или создание и падение империй оказываются лишены смысла, потому что постоянно повторяются по одному и тому же алгоритму. Человек может этот алгоритм знать, но не может корректировать, и поэтому оказывается бессменным исполнителем одного и того же повторяющегося космического сценария.

Глава 3
ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК ТЕОЛОГИЯ ИСТОРИИ

§ 3.1. Понятие теофании. Понимание истории в ветхозаветной религии и талмудическом иудаизме.

§ 3.2. Философия истории раннего христианства. Евсевий Кесарийский.

§ 3.3. Учение о граде Божьем Августина Блаженного.

§ 3.4. Философско-историческая концепция Иоахима Флорского.

В предыдущей главе мы ознакомились с языческим пониманием истории – как античным, так и индуистским. В обоих случаях человек и общество считаются предоставленными самим себе и живущими только лишь в земном мире. История оказывается исключительно земным процессом подобно жизни растений, даже если специфика её эпох обусловлена сакральными факторами, как это демонстрирует индуистское учение. Такое понимание истории вряд ли могло указать человечеству какие-нибудь бытийные ориентиры, более масштабные, чем временное политическое и экономическое процветание государства. Подлинный переворот в понимании положения человека в мире произошёл не в античной или индийской философии, а в ближневосточной религии Ветхого Завета, введшей в исторический процесс Бога как ещё одно действующее лицо. Именно ветхозаветная религия лежит в основе таких современных авраамических религий, как иудаизм, христианство и ислам.

В данной главе мы кратко ознакомимся с иудейским и христианским пониманием исторического процесса.

§ 3.1. Понятие теофании. Понимание истории в ветхозаветной религии и талмудическом иудаизме

Христианство и иудаизм имеют общий источник, который можно условно назвать ветхозаветной религией. Это не ветхозаветный иудаизм, потому что данная доктрина в дальнейшем стала основополагающей и для христианства. Но данную религию нельзя назвать и ветхозаветным христианством, потому что речь идёт о верованиях, событиях и священных текстах, имевших место задолго до Рождества

Христова. Поэтому наиболее подходящим будет говорить именно о ветхозаветной религии, существование которой завершилось вместе с проповедью Иисуса Христа, то есть с началом Нового Завета, по отношению к которому приверженцы ветхозаветной религии разделились на иудеев и христиан. Причины и специфику данного разделения мы подробно рассмотрим в надлежащем месте, а пока предпримем попытку выделить самые важные особенности ветхозаветной религии, отличающие её от любых других верований и религиозных доктрин. Какие же это черты?

Во-первых, для ветхозаветной религии характерно представление о Боге-Творце, который является личностью и при этом трансцендентен миру. То есть всемогущий Бог создал мир из ничего, сохраняет постоянный интерес к своему творению, поддерживает его жизнь, но при этом Сам находится за пределами земного мира. Бог не живёт ни на какой-нибудь особенной горе типа Олимпа, ни в морской пучине, ни где-либо ещё и при этом доступен для молитв и просьб, раздающихся из любой точки мира.

Во-вторых, ветхозаветная религия отвергает жесткую детерминацию человеческих поступков. Если предопределение и существует, то не охватывает всех сфер человеческой деятельности: обладая свободой воли, человек принимает решения и осуществляет их под свою собственную ответственность. Для Ветхого Завета даже не характерно признание первородного греха, которое является важной чертой христианства. Ветхозаветное представление о человеке как свободном существе сохранилось в современном иудаизме. Вот как характеризует статус человека перед Богом иудейский теолог И. Телушкин: «В христианской теологии вся эта история с неповиновением была объявлена первородным грехом, которым отмечено с рождения всё человечество. Но евреи никогда не трактовали её подобным образом. Это, безусловно, был вызов, и поскольку люди нарушили Божью заповедь, это был грех. Но мысль о том, что каждый ребёнок рождается уже запятнанным этим грехом, чужда иудаизму. Несмотря на строгое наказание, Адам прожил более девятисот лет, и потомки его и Хавы (Евы. – *С.С., А.А., Д.К.*) постепенно заселили всю землю»[1].

[1] *Телушкин И.* Еврейский мир. О еврейском народе, его истории и религии. М. : Лехаим, 1998. С. 14.

В-третьих, Бог не только создал мир и человека и проявляет к ним интерес, но Он также являет себя человеку, вникает в человеческие дела и заключает с человеком некий двусторонний договор, основанный на взаимных обязательствах. Ветхий Завет содержит множество Откровений, из которых наиболее важными являются Завет, заключённый Богом с Авраамом (признаваемый всеми авраамическими религиями), и Закон, данный Богом пророку Моисею. Важно, что Бог в этих договорах говорит Сам от Своего имени, а человек является не безвольным исполнителем Его воли, а равноправной стороной соглашения. Явление Бога человеку и прямой разговор с Ним именуются греческим словом «теофания». Такое взаимодействие Бога и человека в ветхозаветной религии является оригинальным моментом по сравнению с античными и индийскими религиозными представлениями.

В-четвёртых, земная человеческая жизнь, как и весь земной мир, в ветхозаветной религии не являются единственной реальностью. В частности, для Ветхого Завета характерны указания на загробное воздаяние, хотя ясности и однозначности в них нет, а также (и это главное) – указание на приход Мессии, Божьего посланника и как бы полномочного представителя, который преобразует земную жизнь человека и общества. Весь исторический процесс в ветхозаветной религии представляет собой ожидание Мессии. Недаром мессианские верования сохранились во всех авраамических религиях: в иудаизме Мессия называется Машиах, в исламе – Махди.

Также для ветхозаветной религии характерно представление об избранном Богом народе – хранителе и исполнителе религиозной доктрины, что было немыслимо для языческих культов, сакральные сущности которых легко конвертировались друг в друга. Отечественный философ Л. А. Тихомиров, размышляя о статусе Божьего избранничества, в Ветхом Завете принадлежащего еврейскому народу, предположил, что без такой этнокультурной целостности Откровение попросту растворилось бы среди различных мифов и легенд, так и не став действующим фактором истории: «Всякая идея о Высшем Принципе, из которого появляется всё существующее в мире, имеет своим последствием то или иное наше личное поведение, а засим и устройство, и ход общественной жизни. Откровение Бога Создателя и Промысли-

теля неизбежно связано с тем, что Он ставит миру какие-либо цели, требует их исполнения, является Владыкой людей, другими словами, следствием этого Откровения является Царствие Божье в людях. Такое откровение может быть даваемо и отдельным лицам, но оно должно было иметь также некоторого **национального носителя** (здесь и ниже выделено автором), ибо Царствие Божие осуществляется не в личности только, а и в коллективности, в человечестве. Оно осуществляется не в простом веровании, но и в самой **жизни** этой коллективности. Поэтому первоначальным носителей Откровения, осуществителем жизни, из него вытекающей, проповедником Откровения и словом, и жизнью своей должен был явиться какой-нибудь народ, некоторая коллективность. Таким народом и был избран Израиль»[1]. То есть Бог присутствует в мире посредством народа, исполняющего Его волю, а народ имеет с Богом двусторонние отношения и в обмен на свою лояльность пользуется Божьей благосклонностью. То же самое можно сказать и об отдельных людях. Например, карая погрязшее в себялюбии человечество посредством потопа, Бог учит Ноя строительству ковчега, но Он останавливает свой выбор на Ное только потому, что именно этот человек верен воле Божьей и поэтому является проводником этой воли в мире. То же самое можно сказать о спасении ангелами благочестивого Лота и его семьи из Содома накануне уничтожения этого города небесным огнём. Но также Бог оказывает благодеяния всему еврейскому народу, спасая иудеев из египетского рабства, помогая выжить в Синайской пустыне и отвоевать у филистимлян Палестину, а взамен иудеи обещают выполнять Божьи заповеди и с разной степенью успеха пытаются это делать. И. Телушкин специально акцентирует внимание на том, что в современном иудаизме Тора (священное писание, эквивалентное христианскому Ветхому Завету) считается данной Богом именно древним иудеям и их потомкам, а не только пророку Моисею: «Известный мидраш (толкование. – *С.С., А.А., Д.К.*) сообщает, что когда Израиль приготовился принять Тора на Синае, Бог сказал евреям: “Я даю вам Мою Тору. Назовите мне тех, кто поручится, что вы будете её соблюдать, и Я дам её вам”. Израильтяне предложили Богу принят в качестве поручителей

[1] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. М. : Айрис-пресс, 2004. С. 153.

своих патриархов. Но Бог отказался. Тогда они предложили пророков. И снова Он отказался. Наконец, евреи сказали: “Прими наших детей как поручителей за нас”. И Бог ответил: “Они, безусловно, надёжные поручители. Ради них Я даю вас Тору” (Шир гаширим раба, 1:24)»[1]. Любопытно, что избранность еврейского народа до Рождества Христова признаётся и христианами, невзирая на интернациональный характер христианства.

Однако ветхозаветная религия по своей форме гораздо примитивнее как ориентированного на трансцендентное христианства, так и проникнутого аллегориями талмудического иудаизма. Требования и заветы этой религии звучат буквально и касаются преимущественно земной, повседневной жизни людей. Например, приказывая Аврааму покинуть родину и идти в Ханаан (Палестину) Бог обещает патриарху взамен следующий дар: «Я – вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов. И не будешь ты больше называться Авраамом; но будет тебе имя: Авраам; ибо Я сделаю тебя отцом множества народов. И весьма, весьма распложу тебя, и произведу от тебя народы, и цари произойдут от тебя. И поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя. И дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом» (Быт. 17:4-8). То есть всемогущий Бог, создавший мир из ничего, ограничивается в своих дарах лишь небольшой территорией, которую мог бы пожаловать своему фавориту даже среднестатистический восточный монарх, и обещает Аврааму сделать его многодетным отцом. Причём Авраам не поверил последнему обещанию, потому что и он сам, и его жена Сара были уже далеко не молоды (Быт. 17:17). Однако практически все языческие культы той эпохи располагали ритуалами для достижения многочадия, и поэтому получается, что всемогущий Бог предложил своему избраннику, в общем-то, простые и банальные жизненные блага, которых хотел и пытался достичь каждый человек. Причём, согласно талмудической версии, Бог обратил внимание на Авраама исключительно потому, что тот исповедовал моно-

[1] *Телушкин И.* Еврейский мир. О еврейском народе, его истории и религии. С. 27.

теизм, а выражалось это в насмешках Авраама над глиняными идолами, почитаемыми его отцом[1].

Также неоригинально звучит и учение о загробной жизни, предлагаемое Ветхим Заветом: не отрицая продолжения человеческого существования после смерти, ветхозаветная религия никак не конкретизирует это существование. Вот, к примеру, очень характерные для Ветхого Завета строки: «Живые знают, что умрут, а мёртвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению; и любовь их, и ненависть их, и ревность их уже исчезли, и нет им более части во веки ни в чём, что делается под солнцем. Итак, иди, ешь с весельем хлеб твой, и пей в радости сердца вино твоё, когда Бог благоволит к делам твоим» (Еккл. 9:5-7). То есть воздаяние за грехи и добродетели человек получает от Бога в земной жизни, зримым для себя и окружающих образом, а вовсе не в неведомом посмертном существовании. Поэтому в данном вопросе вряд ли можно найти серьёзное отличие ветхозаветной религии от языческих культов. Отечественный христианский богослов А. И. Осипов констатирует: «Закон (Пятикнижие) не говорит ни о посмертном воздаянии, ни о воскресении мёртвых и вечной жизни, ни о Царстве Божьем. Бог “Закона” является безусловным мздовоздаятелем лишь здесь, в земной жизни. И потому религия “Закона” не возвышает человека над идеалом чисто земного благополучия (шалома)»[2].

Однако Бог, заключив с избранным народом соглашение, выполняет свою часть договора в соответствии с тем, как люди выполняют свою. Хоть целью народа Израиля и является такое же земное благополучие, какого желал себе любой языческий народ, но в ветхозаветной истории роль одного из главных действующих факторов играет Бог, а значит, и путь достижения благополучия разительно отличается от того, который виделся, например, древним грекам. Ведь человеческая активность оказывается далеко не единственной возможностью достичь богатства и славы, более того, она наиболее эффективна в опосредованном виде: когда иудеи направляют свои силы на поддержание религиозного благочестия, а не на прямое достижение ма-

---

[1] См.: Там же. С. 16.

[2] *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2014. С. 320.

териальных благ. Именно в ответ на их верность Закону Бог оказывает им такие услуги, которые оказались бы не по силам людям без Его помощи, и подчеркивает Своё вмешательство в земные ситуации, чтобы верующие не сомневались в Его покровительстве. Так, судья Гедеон, ведя израильское войско на битву с язычниками-мадианитянами, получил от Бога такое указание: «И сказал Господь Гедеону: народа с тобою слишком много, не могу Я предать Мадианитян в руки их, чтобы не возгордился Израиль предо Мною и не сказал: “моя рука спасла меня”. Итак, провозгласи вслух народа и скажи: “кто боязлив и робок, тот пусть возвратится и пойдёт назад с горы Галаада”. И возвратилось народа двадцать две тысячи, а десять тысяч осталось» (Суд. 7:2-3).

Таким образом, невзирая на грубость и примитивизм ветхозаветной картины мира (отсутствие загробного воздаяния, материальное благополучие как высшая ценность), представления об историческом процессе в данной доктрине разительно отличаются от античного циклизма. Можно сказать, что в ветхозаветной истории сакральный и профанный планы существуют в единстве друг с другом, потому что сакральная сущность (Бог) постоянно взаимодействует с профанными персонажами (людьми), каждый из которых может в любой момент перейти в разряд исполнителей сакральной миссии, как это было с Израильскими пророками и судьями. События попросту не могут быть цикличными, потому что Бог не только отвечает Своим вмешательством на человеческие поступки, но и даёт рекомендации, чтобы оградить людей от повторения совершенных ими ошибок или утвердить в истине. Так, в ответ на предательство Адама и Евы Бог изгнал их из рая, а Его реакцией на бесчинства людей стал всемирный потоп. Изгнание из рая уже не может повториться, потому что люди там больше не живут, а от повторения потопа Бог отказался и возвестил об этом Ною и его сыновьям: «Поставляю завет Мой с вами, что не будет более истреблена всякая плоть водами потопа, и не будет уже потопа на опустошение земли» (Быт. 9:11). Заключив завет с Авраамом, Бог уже не повторял этого завета с Исааком или Иаковом и, тем самым, не создавал причин для того, чтобы сын и внук повторили жизненный путь своего отца и деда Авраама. Поэтому ветхозаветные события не являются циклом и не должны им быть.

Однако считать ветхозаветную историю линейной всё-таки преждевременно, ведь у неё нет чётких целей. Исходная точка может быть выбрана произвольно из двух событий: сотворения мира или изгнания Адама и Евы из рая, – но итоговое событие истории не только неизвестно людям, – но даже не предполагается. Более того, поскольку Бог решает земные проблемы избранного народа, то каждый раз Он как бы вынужден предлагать иудеям в обмен на их верность различные вознаграждения. Ведь в каждой новой политической ситуации евреям требуется помощь сообразно наличным условиям, а не какое-то абстрактное благо. Например, заключая завет с Авраамом, Бог предлагает своему визави многочадие в качестве награды за послушание, а выводя израильский народ из Египта через бесплодную и безводную Синайскую пустыню, Бог обещает через пророка Моисея привести евреев в плодородную и красивую страну, то есть в новых политических и социальных условиях цель, с которой люди служат Богу, меняется, но остаётся по-прежнему земной и понятной в материальном смысле. В частности, обещанный Богом евреям Ханаан описан поэтично, но понятно и привлекательно для земледельца, а не для мистика: «земля, где течёт молоко и мёд» (Быт. 3-17).

Именно этот нюанс – постановка сменяющих друг друга земных целей в зависимости от интересов людей – придаёт ветхозаветной истории некую цикличность, которой противится вся её логика. Бог не повторяется в своих повелениях, но люди повторяются в своих желаниях и проявляют редкостную капризность. Так, ведя избранный народ через Синайскую пустыню, пророк Моисей не мечтает ни о чём, кроме как увидеть обещанную Богом страну. Ради этого он рискует, страдает, сражается и даже соглашается умереть, не войдя в Ханаан, а только лишь его увидев. Но вот Палестина достигнута, а населяющие её народности побеждены и вытеснены из долины Иордана. Довольны ли иудеи, получив то, что обещал и дал им Бог? Отнюдь. Будучи полновластным правителем земли, «где текут молоко и мёд», обладая реализовавшейся мечтой пророка Моисея, царь Соломон печалится: «И возненавидел я жизнь: потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо всё – суета и томление духа! И возненавидел я весь труд мой, которым трудился под солнцем; потому что должен оставить его человеку, который будет после

меня. И кто знает: мудрый ли будет он, или глупый? А он будет распоряжаться всем трудом моим, которым я трудился и которым показал себя мудрым под солнцем. И это – суета!» (Еккл. 2:17-19). Даже тот факт, что Бог заботится лишь об избранном народе и помогает ему побеждать языческих соседей, не может сделать приверженность евреев Богу постоянной. Причём отпадение избранного народа от Бога в идолопоклонство и совершение им нелепых заимствований у язычников случается чаще всего тогда, когда политические дела у избранного народа идут хорошо. Так, без видимых причин евреи отказались от власти наставляемых Богом судей и пожелали учредить монархию, подобную той, которая была у их соседей-филистимлян, а затем некоторые цари исключительно по собственному капризу отказывались от поклонения Богу в пользу идолов, тем самым, отвергая Закон, принятый их предками от Бога через пророка Моисея. В частности, даже глубоко верующий и мудрый царь Соломон поклонялся истуканам под влиянием своей жены-язычницы. Ответ Бога на повторяющиеся раз за разом взбалмошные предательства такой же однообразный: Он наказывает народ отступников стихийными и политическими бедствиями. Не раз и не два забывших Завет и не соблюдающих Закон иудеев побеждали и порабощали враги (филистимляне, ассирийцы, вавилоняне), знала их страна и голод. Однако неясность конечной цели служения Богу приводила к тому, что евреи раз за разом меняли Бога на земное благоденствие, едва эти два стимула вступали в противоречие друг с другом. Получалось, что земная жизнь людей слишком тесна для постоянного присутствия в ней трансцендентной личности, но погоня за одними лишь материальными благами превращает индивидуальную человеческую жизнь в конечный, а потому и бессмысленный промежуток времени. Стало ясно, что для достижения гармонии с Богом личная и общественная жизнь избранного народа должна претерпеть принципиальные изменения, но ни один человек эти изменения не может ни осуществить, ни инспирировать. Поэтому благочестивым иудеям оставалось лишь ждать, когда Бог вмешается вновь, как он сделал это в годы египетского плена.

Так, для ветхозаветной религии стало характерным ожидание Мессии – Божьего посланца, который приведёт мир в соответствие с задуманным Богом порядком и добьётся неукоснительного исполне-

ния данного Богом пророку Моисею Закона и Завета Бога с Авраамом. Очень важно отметить, что поскольку договор, заключённый между человеком и Богом, носит коллективный характер (получателем Завета и Закона является еврейский народ, а не отдельный патриарх или пророк), то Мессия обязательно должен быть политической фигурой: народным вождём или монархом, который не только установит среди евреев подлинный божественный порядок, но и возвысит избранный народ над всеми прочими, языческими народами, возведёт его на подобающее Божьим избранникам место на международной арене. Также важно, что Мессия придёт только однажды – в первый и последний раз: у него не было предшественников и не будет наследников. Ни один из пророков не был Мессией, а после установления Божьего порядка нужда в каких-либо преобразованиях отпадёт, потому что привычный ход истории прекратится. Ветхий Завет не даёт чёткого представления о будущем мироустройстве, но царь-псалмопевец Давид неоднократно высказывает ожидание установления справедливости и наказания грешников (нарушителей Закона): «Ещё немного, и не станет нечестивого: посмотришь на его место, и нет его. А кроткие наследуют землю, и насладятся множеством мира» (Пс. 36:10-11). То есть от Мессии ожидалось установление согласного с Божьим Законом внутриполитического и внешнеполитического порядков. Можно сказать, что Мессия – исполнитель Божьих обещаний, данных избранному народу. Но он же судья и палач тех представителей иудейского народа, которые отступили от Закона ради личной выгоды, и покоритель всего не охваченного Заветом и Законом человечества. А поскольку, как мы уже отмечали, Бог заключал договор не с отдельно взятым человеком, а со всей общностью, то вполне может статься, что из-за грехов одного иудея окажется наказан весь еврейский народ. Именно поэтому иудеи тщательно следили за тем, чтобы все их единоверцы неукоснительно соблюдали заповеди Закона и фактически приравняли Закон к уголовному законодательству. Религиозное благочестие было не личным делом каждого верующего, а коллективной обязанностью, от соблюдения которой зависело выполнении исторической миссии избранного народа. Если попытаться кратко сформулировать суть этой миссии, то это будет ожидание Мессии, который, придя преобразовывать мир сообразно с обещаниями Бога и нужда-

ми избранного народа, должен встретить верующих и получить их горячую поддержку. Со своей стороны, иудеи возлагали на Божьего посланца все свои несбывшиеся политические надежды, и чем хуже складывались их дела в государственной сфере, тем сильнее они ждали Божьего вмешательства, как бы приглашая к участию в истории тот небесный фактор, который уже однажды вывел их из Египта и помог завоевать Палестину. Например, пророк Малахия утверждает, что Бог выполнит своё обещание опекать избранный народ и отдавать ему приоритет перед всем остальным человечеством: «Я для вас запрещу пожирающим истреблять у вас плоды земные, и виноградная лоза на поле у вас не лишится плодов своих, говорит Господь Саваоф. И блаженными будут называть вас все народы, потому что вы будете землею вожделенною, говорит Господь Саваоф» (Мал. 11:12). Приход Мессии был для них ни в коем случае не метафорой, как для наших современников «судный день», а прогнозируемое и ожидаемое в ближайшем будущем историческое событие. В частности, пророк Михей даже предсказывал, из какого города будет родом Божий посланник: «И ты, Вифлеем – Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? Из тебя произойдёт Мне Тот, Который должен быть Владыкою в Израиле, и Которого происхождение от начала, от дней вечных» (Мих. 5:2).

Между тем во II–I вв. до н.э. политическое состояние иудейского государства в Палестине удручало и не поддавалось исправлению никакими человеческими усилиями: долина Иордана и Иерусалим превратились в настоящий проходной двор для армий воюющих друг с другом диадохов. Евреи по мере сил сопротивлялись эллинизации, но раз за разом оказывались в зависимости то от сирийских Селевкидов, то от египетских Птолемеев. Поэтому в обществе крепли мистические настроения, приведшие к социально-духовному расколу избранного народа.

Самым влиятельным, существующим и в наши дни течением стали *фарисеи*. Вот как характеризует данное движение И. Телушкин: «Взгляды фарисеев на иудаизм определялись их верой в Устный Закон. Они были убеждены, что когда Бог дал Моше (пророку Моисею. – *С.С., А.А., Д.К.*) Тору, Он также сообщил ему устную традицию, точно разъясняющую, как следует выполнять законы»[1]. Фарисеи

[1] *Телушкин И.* Еврейский мир. О еврейском народе, его истории и религии. С. 104.

составили влиятельную интеллектуальную элиту еврейского общества, специализируясь на религиозном и правовом толковании Торы и применении её принципов к проблемам повседневной жизни. Можно сказать, что фарисеи были книжниками и мудрецами, которые занимались тем, что в наши дни назвали бы герменевтикой. Между тем большинство иудеев относились к этим эрудитам очень уважительно и обращались к ним за советами по любым жизненным вопросам, в том числе и тем, которые никак не регламентировались Законом. Другим влиятельным течением стали *саддукеи*, считавшие основой веры точное, доскональное выполнение храмовых ритуалов в ущерб изучению Торы и адаптации её принципов к реальной жизни. Существовала также секта ессеев, проповедовавших эскапизм и аскезу, стремившихся устраниться от политических и экономических отношений городского общества. Кроме указанных нами течений, в Палестине обладало немалым весом движение зелотов, стремившихся бороться с пришельцами-язычниками вооруженной рукой.

В результате такой идейной дезинтеграции социально-духовное единство иудеев оказалось нарушено, а вслед за этим началась и политическая деградация. Её итог кратко и ярко описывает британский историк Г. Хоуэлл: «Под руководством героических лидеров из рода Асмонеев Иудея восстановила значительную часть своей древней славы и отстояла свою независимость от посягательств сирийских царей. Но в дальнейшем потомки этого рода сильно деградировали, и теперь два брата-соперника, Аристобул и Гиркан, ссорились из-за наследства. Помпей решил дело в пользу Гиркана, которого поддерживали фарисеи. После некоторых колебаний Аристобул сдался римскому полководцу, но самые отчаянные сторонники царевича заперлись в Иерусалиме, а когда римские легионы взяли город штурмом, они дали последний бой в огромном храме-крепости, где их порубили на куски и смешали их кровь с алтарными благовониями. К ужасу благочестивых иудеев, Помпей осквернил своим присутствием Святая Святых и осмотрел таинственного херувима, чьи крылья осеняли Ковчег завета. Но он проявил уважение к сокровищам храма и оставил иудеям их национальный культ и обычаи под верховной властью Рима»[1]. Как видим, эллинизированные иудейские царе-

[1] *Хоуэлл Г.* Древний Рим. М. : Эксмо, 2007. С. 563–564.

вичи (о греческом влиянии свидетельствуют их имена) пригласили в свои споры третейским судьёй римского полководца, который тут же превратил Иудею в римский протекторат. Другой бедой стало воцарение на иудейском престоле Ирода Великого, представителя знатной нееврейской семьи, принявшей иудаизм по политическим мотивам. Этот правитель выказывал внешние признаки благочестия, что не помешало ему расправиться с влиятельными членами синедриона (высшего иудейского суда), уничтожить династические списки и, тем самым, узурпировать власть для себя и своих потомков, а также открыто провозглашать себя союзником и слугой римского Сената[1]. Таким образом, от политической обособленности избранного народа к началу нашей эры не осталось ничего, и поэтому обещанный пророками Мессия ожидался евреями как истинный спаситель от этнической и духовной ассимиляции. Важно отметить, что они представляли Мессию как политического и военного лидера, который мечом защитит Закон от язычников и преобразует мир в интересах избранного народа, используя именно военную силу и политический такт, а вовсе не религиозную проповедь. По словам И. Телушкина, иудеи перед началом нашей эры могли представить Мессию кем угодно, но только не духовным деятелем, потому что их неразрешимые проблемы носили именно политический характер[2].

В этой обстановке оказалась более чем уместна проповедь пророка Иоанна Крестителя, который обещал совсем скорое пришествие Мессии и проводил обряд крещения водой в знак лояльности грядущему Божьему посланнику. В отличие от прежних пророков Иоанн говорил не о потенциальной возможности прихода Мессии, не называл никаких знамений, а обещал, что знакомство людей с Богом произойдёт буквально с минуты на минуту: «…идёт за мною Сильнейший меня, у Которого я не достоин наклонившись завязать ремень обуви Его. Я крестил вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым» (Мк. 1:7-8). Важно, что пророк Иоанн ни во что не ставил ветхозаветное иудейское благочестие и не признавал избранности еврейского народа. Согласно его словам, единственным знаком лояльности

[1] См.: *Телушкин И.* Еврейский мир. О еврейском народе, его истории и религии. С. 99.

[2] Там же. С. 100.

человека к Богу является крещение, означающее покаяние в прежней жизни, сообразной с заповедями Закона. Ни фарисеи, ни саддукеи, ни весь избранный народ не пользовались в глазах Иоанна никаким авторитетом: «Увидев же Иоанн многих фарисеев и саддукеев, идущих к нему креститься, сказал им: порождения ехиднины! Кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния, и не думайте говорить в себе: “отец у нас Авраам”; ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму; уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Мф. 3:7-10). Однако, невзирая на такое вопиющее расхождение проповеди с учением Торы, Иоанн пользовался немалым уважением, потому что крушение традиционных, овеянных религией политических институтов Израиля действительно вызывали ощущение близящегося конца света.

И вот Мессия действительно пришёл в лице Иисуса Христа из Назарета, которого при личной встрече Иоанн опознал как Божьего посланца: «И крестившись Иисус тотчас вышел из воды, – и сё, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божья, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Моё благоволение» (Мф. 3:16-17). По удачному выражению отечественного богослова А. И. Осипова, в этот момент ветхозаветная религия прекратила своё существование, потому что Божье обещание людям, исполнения которого избранный народ ждал больше тысячи лет, наконец-то было выполнено[1].

Однако жизнь и проповедь Иисуса Христа оказались совсем не такими, как ожидали поборники иудейского Закона. Вместо того чтобы возглавить борьбу за политическое господство и помочь избранному народу занять доминирующее положение в земном мире, Мессия лишь учил любви к ближнему и дальнему, отвергал всякие претензии на этническую исключительность и многократно акцентировал внимание верующих на вечной небесной жизни, по сравнению с которой никакие земные успехи не играют роли. Воспринимающим Тору буквально и считающим образцом для подражания пророка Моисея фарисеям и саддукеям, возможно, показалось, что Иисус говорит вовсе

[1] См.: *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины. С. 327–333.

не о том Боге, который вывел евреев из Египта и даровал им господство над Ханааном. Современный отечественный теолог митрополит Иларион (Алфеев) подчеркнул этот контраст между пониманием Божества в Ветхом и Новом Заветах: «Не отвергая ветхозаветное откровение о Боге, Новый Завет раскрывает Бога по-иному, с новой полнотой. Если Ветхий Завет был откровением Бога невидимого, Бога, чьё лицо человек не мог увидеть и остаться в живых, то в Новом Завете Бесплотный воплотился, Невидимый стал видимым. В Ветхом Завете Бог являлся в громах и молниях, и только особые избранники удостаивались видеть Его «сзади», тогда как в Новом Завете всё человечество узрело лик Бога воплотившегося. (…) В Ветхом Завете доминировал образ Богу Судьи, наказывающего детей за грехи отцов до третьего и четвертого рода, а в Новом Завете превалирует образ Бога Спасителя, желающего не судить людей, но помиловать и спасти их»[1]. Такой Бог, пришедший с небес на землю к людям, мог и хотел дать прощение грехов и вечную жизнь на небесах, но никак не земное господство, деньги без труда и права без обязанностей. Более того, сам факт избранничества превращался из земной наследственной привилегии в духовный выбор, доступный всем людям сообразно их личному решению.

О воззрениях христиан, то есть тех людей, кто принял Благую Весть Иисуса Христа, мы подробно поговорим в следующих параграфах, а пока обратим внимание на реакцию иудеев – тех ветхозаветных традиционалистов, которые не потерпели расхождения духа Евангелия с буквой Торы. Большинство из них сочло Христа обманщиком и шарлатаном, который вместо того, чтобы восстановить ратную славу и политический авторитет еврейского народа, рассказывает какие-то истории про небо и землю, очень уж похожие на сказки. Иисус был отвергнут ими, оклеветан перед римскими властями и казнён, а его ученики подверглись преследованиям. Современные иудеи не столь радикальны, однако и они полагают, что Христос был лишь одним из многих религиозных реформаторов, которых за свою долгую историю иудаизм знал немало. Вот как выразил отношение ортодоксальных иудеев к Иисусу Христу И. Телушкин: «Существует ли у евреев единая точка зрения на Йешу (Иисуса. – *С.С., А.А., Д.К.*)? Вероятно,

[1] *Иларион (Алфеев), митр.* Бог. Православное учение. М. : Эксмо, 2014. С. 59.

нет, но в последние десятилетия многие еврейские учёные склоняются к тому, чтобы считать Йешу одним из нескольких евреев I–II вв., претендовавших на звание Машиаха (Мессии. – *С.С., А.А., Д.К.*), пытаясь избавить Иудею от римского владычества. Но почти никто из еврейских учёных не верит, что Йешу хотел положить начало новой религии. Если бы Йешу вернулся сегодня, считает большинство евреев, то гораздо бы лучше чувствовал себя в синагоге, чем в церкви»[1].

Однако, не признавая Христа Мессией, иудеи всё-таки признавали ветхозаветные пророчества о пришествии Божьего посланца, а многие из них доверяли и словам Иоанна Крестителя о том, что Мессия уже родился. Поэтому им срочно требовался кандидат на мессианское звание, который бы соответствовал пророчествам и специфике исторического момента в большей мере, чем отвергнутый и оболганный Христос. И такие вожаки не замедлили явиться: решительные, храбрые, искушенные в политических играх, пламенно верящие в свою избранность, но не имеющие к Богу никакого отношения. Так, в 66–70 гг. в Иудее вспыхнуло восстание против римского господства под руководством лидера партии зелотов Иоанна Гискальского, в ходе которого повстанцы расправлялись не только с функционерами римского режима, но и с христианами, в которых видели предателей и отступников. Итог оказался прозаическим: в 70 г. римский полководец Тит Флавий Веспасиан взял Иерусалим штурмом и подверг его разграблению, а знаменитый Храм оказался сожжён. Тяжелое поражение не сломило мессианских чаяний евреев. Так, в 132–135 гг. ими было поднято антиримское восстание не только в Палестине, но и во многих других местностях, где имелись значительные еврейские общины (например, на Кипре и в Киренаике). Стоявший во главе движения военачальник Симон Бар-Кохба был провозглашён Мессией такими авторитетными иудейскими теологами, как раввин Акиба бен-Иосиф. Казалось, что наступает конец истории, а долгий период политических неурядиц и духовной деградации можно будет перевернуть и забыть, как прочитанную страницу в скучной книге. Однако повторный исход из Египта (на этот раз – из Римской империи) не состоялся: после нескольких лет борьбы восстание было разгромлено, раввин Аки-

[1] *Телушкин И.* Еврейский мир. О еврейском народе, его истории и религии. С. 101.

ба – казнен, а Бар-Кохба погиб в последней схватке с римлянами. После этого иудаизм подвергся преследованиям со стороны государства, а евреям даже было запрещено жить на территории Палестины. Город Иерусалим римляне переименовали в Элию Капитолину и соорудили там языческий храм бога Юпитера. То есть для иудеев, ориентировавшихся на пророчества Ветхого Завета, история не окончилась, но приняла неконтролируемый и непредсказуемый характер: они потеряли Землю Обетованную, судя по итогам борьбы, лишились Божьей благосклонности и подверглись гонениям за свою веру, чего раньше не случалось.

В такой обстановке, когда вековые надежды и чаяния не оправдались, иудеям предстояло решить, как жить дальше и, что гораздо важнее, в чём полагать дальнейший смысл своей исторической жизни. Крайне благотворную роль сыграло бегство из Палестины многих фарисеев и членов разогнанного римлянами синедриона. Благодаря этому в еврейских общинах за пределами Палестины начались попытки переосмысления ветхозаветных книг и пророчеств. Вот как характеризует данный процесс Л. А. Тихомиров: «Началось время чрезвычайного оживления иудейской мысли, которая создавала и казуистику Талмуда, и мистику Каббалы. Таинственное учение “Маасе Берешит” и “Маасе Меркаба” существовало для немногих. Но развитие Закона захватывало всю массу нации. Лучшие силы еврейства старались поднять на всю высоту законное благочестие, которое, в бесконечных толкованиях раввинов, ставило всю жизнь евреев в подчинение высшему интеллигентному классу. Еврейство и само тянулось к учителям, гордилось ими, чувствовало воскресение нации, и раны, нанесённые римским погромом, быстро залечивались на теле Израиля»[1]. Немалую роль сыграл и разгром повстанческих движений в том смысле, что он стал для иудеев своеобразной прививкой от фанатизма. Так, после подавления восстания Бар-Кохбы, когда само исповедание иудаизма оказалось под запретом, на собрании в городе Лида раввины сообща приняли решение, что для сохранения жизни верующие могут демонстративно нарушать законы религии, оставаясь верным иудаизму внутренне. Как удачно выразился раввин Измаил, «Тора установила эти законы только для того, чтобы верующие жили ими, а не для

[1] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. С. 377.

того, чтобы они из-за них теряли жизнь»[1]. Сама Тора обросла многочисленными комментариями и толкованиями, из которых в сумме получился Талмуд – собрание священных книг иудаизма, в настоящее время существующее в двух вариантах – Иерусалимском (Ерушалми) и Вавилонском (Бавли).

Так сложился новозаветный или талмудический иудаизм, имеющий своей основой ту же ветхозаветную религию, что и христианство, но в дальнейшем пошедший по иному пути развития. На протяжении Средних веков и Нового времени иудейская мистика и теология не раз претерпевали различные изменения, и к настоящему времени традиционное для Ветхого Завета учение о Мессии приобрело аллегорический характер. Фактически под приходом Божьего посланца и установлением в мире божественного порядка как сакральной цели истории стало пониматься достижение еврейским народом политического господства. Понимается это господство в различных вариациях – от обогащения и интеграции евреев вы политическую элиту той или иной страны, где проживает иудейская община, до возрождения еврейского государства в Палестине. Последнее уже стало свершившимся фактом, когда в 1948 г. различные сионистские организации, объединив усилия, смогли добиться предоставления ООН евреям тех палестинских территорий, на которых некогда находились царства Израиль и Иудея. Дальнейшая история иудаизма, по собственному признанию иудеев, уже не претендует на установление связи между небесным и земным порядками, а приход Мессии воспринимается как возможное, но вряд ли скорое событие.

Итак, в данном параграфе мы рассмотрели понимание истории в ветхозаветной религии, предшествовавшей христианству и иудаизму. Какие специфические особенности этого понимания мы могли бы выделить?

Во-первых, это признание трансцендентного Бога, Творца и Промыслителя мира действующим лицом исторического процесса. История не ограничивается развитием человеческого общества, и даже само это развитие является результатом взаимодействия сакрального и профанного планов бытия.

---

[1] Там же. С. 380.

Во-вторых, человек является равноправным участником истории, а не марионеткой Бога и безвольным исполнителем Его решений. В частности, именно поэтому историческое развитие, будучи линейным, всё-таки описывает зигзаги: Божья воля не меняется, но человеческое поведение изменчиво.

В-третьих, человек не может самостоятельно, без Божьего вмешательства, произвести в мире фундаментальных изменений, и поэтому ждёт Мессию. Когда же выяснилось, что интересы Бога и человека не совпадают (Бог предлагает небесное блаженство, а человек жаждет мирового господства), то часть людей отвергла Мессию и сосредоточилась исключительно на мирских задачах. Так сложился талмудический иудаизм – наследник ветхозаветной религии, не признавший Мессию.

В следующем параграфе мы обратимся к философии истории раннего христианства, религии – наследнице Ветхого Завета, признавшей Иисуса Христа Мессией и под влиянием Его проповеди перешедший на более высокий уровень отношений сакрального и профанного порядков.

§ 3.2. Философия истории раннего христианства. Евсевий Кесарийский

В предыдущем параграфе мы кратко рассмотрели ветхозаветную философию истории и выяснили, что её краеугольной идеей было ожидание Мессии. Когда же проповедь Иисуса Христа состоялась, то ветхозаветная религия прекратила своё существование, ведь главное ожидаемое ею событие произошло. Часть иудеев не признала Христа Мессией и продолжила ожидание Божьего посланца, но надежды большинства адептов ветхозаветной религии оказались удовлетворены. Сначала апостолы, а затем и множество других людей, в том числе и незнакомых со Спасителем лично, утвердились в мысли, что все Божьи обещания, данные в Ветхом Завете, сбылись. Однако Иисус Христос, произнеся свою проповедь, приняв крестную смерть и воскреснув (и, тем самым, подтвердив свою божественность), как бы взял отсрочку выполнения мессианской задачи. Возносясь на небо, Он обещал в скором времени вернуться и покончить с прежними земными порядками в пользу нового мира. Апостол Иоанн Богослов так

описывал деятельность Мессии во время грядущего Второго Пришествия: «И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их; и отрёт Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло. И сказал Сидящий на престоле: се, творю всё новое» (Откр. 21:4-5).

Казалось, что земная история, охватывающая жизнь человечества от изгнания Адама и Евы из Рая до пришествия Мессии, завершена. Однако Второе Пришествие задерживалось, земное время продолжало длиться, происходили различные события, так или иначе затрагивавшие жизнь общины верующих. Например, из различных христианских общин, разбросанных по территории Римской империи, оформилась единая апостольская Церковь, которую время от времени светские власти подвергали преследованиям. И верующим становилось ясно, что между Первым и Вторым Пришествием, возможно, будет пролегать ещё один исторический период, события которого не менее важны, чем знамения Ветхого Завета. Правда, вряд ли эта эпоха окажется хронологически длинной: ведь всё, что людям надлежит знать для небесного спасения, им уже известно от Иисуса Христа. Поэтому благодаря единой временной линии от теофании Ветхого Завета через первое Пришествие ко Второму Пришествию сложилось линейное понимание истории, в котором события не дублируют друг друга, но прогнозы не могут быть точными, потому что Бог является действующим лицом исторического процесса и раньше времени не раскрывает людям своих замыслов. Отечественный исследователь И. В. Кривушин так характеризует понимание прошлого и будущего в раннем христианстве: «Проблема прошлого всегда оставалась актуальной для христианства. Для новозаветных авторов это было теократическое прошлое Ветхого Завета, которое предсказывало и подготавливало Евангелие, открывшее новую историческую эпоху. Настоящее становилось для них неизбежным звеном в цепи движения истории от её истоков до её финала, частью важнейшего её периода – периода христианского. Однако эсхатологизм ранних поколений христиан делал такой историзм формальным, ибо он превращал Воплощение не в начало нового отрезка истории, но знамение близкого её конца. Зам-

кнутость исторической перспективы лишала изучение христианской эпохи всякого смысла. Но время шло, община христиан росла и развивалась, и финал истории отодвигался в неопределенное будущее. С каждым годом Церковь приобретала всё более протяженное во времени и всё более событийно разнообразное прошлое как продолжение истории Христа»[1].

С течением времени у ранних христиан возник неизбежный вопрос: может быть, они поняли слова Иисуса Христа и саму суть Воплощения неверно? И в первые века нашей эры под влиянием этих сомнений чётко обозначился спор о природе Спасителя и, следовательно, роли человека в управляемом Богом историческом процессе. Уже в середине I в. н.э. возникло иудеохристианское движение евионитов, считавших Иисуса Христа пророком, но не Мессией, а Мессию ожидавших во время Второго Пришествия. Следовательно, от смерти и воскресение Христа не следовало ждать никаких кардинальных изменений в мире. Приблизительно тогда же начала оформляться и другая точка зрения, согласно которой Иисус Христос был Богом и только притворялся человеком, а следовательно, всё, что он говорил и делал, человеку повторить не под силу. Поэтому от людей требуется не подражать Спасителю, а просто ждать Его возвращения. Данные представления о Спасителе получили название монофизитства, то есть признания за Иисусом Христом только одной природы – либо Божьей, либо человеческой. В обоих случаях такой Мессия оказывался далёк от того, чтобы спасти людей от земного мира или совместно с ними участвовать в историческом процессе. Отечественный теолог свящ. Владимир (Соколов) так характеризует еретические представления о Спасителе в первые века нашей эры: «Все последующие ереси, так или иначе, повторяли основное содержание учёния евионитов. В них или принижалось Божественное достоинство Спасителя, или упразднялась Его человеческая природа. И в том, и в другом случае еретическое учение вело к уничтожению главного догмата христианства – догмата о спасении человека, потому что человек спасти человечество не мог в силу немощи человеческой; этого не смог бы также совершить и не вочеловечившийся Бог, ибо в Христе произошло спа-

[1] *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. СПб. : Алетейя, 1998. С. 56.

сение, обожение и утверждение человеческой природы в её полноте и подлинном облике»[1].

Одним из наиболее влиятельных монофизитских течений стало арианство, сформулированное на рубеже III–IV вв. александрийским священником Арием. Тот учил, что единственным Богом в Троице является Отец, потому что Святой Дух исходит только от него. Роль Сына (то есть Иисуса Христа) Арий намеренно принижал и предположил, что Сын является творением отца. Дословно Арий сказал, что Сын не «единосущий» с Отцом, а «подобосущий», то есть похож на Него, но имеет иную природу. Из этого ересиарх вывел, что Иисус Христос был таким же человеком, как и все остальные, а Бог лишь избрал его для евангельской миссии, хотя мог бы избрать и кого-нибудь другого. Причиной такого избрания стали религиозная ревность и нравственное совершенство Христа, но и другой человек, если бы воспитал в себе подобные добродетели, мог бы быть избран Богом вместо Христа. Арий прямо говорил, что люди могут сделать сами себя Сынами Божьими, если воспитают в себе духовные добродетели. Например, Арий полагал, что апостолы Пётр и Павел тоже были кандидатами на роль мессии, но уступали Христу по количественным параметрам добродетели.

Арианство имело важный социально-политический потенциал. Ведь если Иисус Христос – только один из вариантов человека, избранного Богом, то, значит, могут быть и другие мессии, каждый из которых будет проповедовать своё собственное «откровение», вовсе необязательно созвучное с христианством. Получалось, что христианство – это лишь один из вариантов Откровения, причём ограниченный во времени популярностью Христа. В любой момент Бог может избрать какого-нибудь другого духовно-нравственного подвижника, а избранник провозгласит новое «откровение», возможно, никак с Новым Заветом не созвучное и поэтому отменяющее последний. Таким потенциальным избранником является любой человек, если, конечно, он сам к этому стремится. Если бы арианство возобладало в христианской Церкви, то сама Церковь тут же бы распалась на множество конгрегаций, ведомых новоявленными «мессиями», каждый из

[1] *Владимир (Соколов), свящ.* Мистика или духовность? Ереси против христианства. М. : Данилов мужской монастырь, 2014. С. 292.

которых признавал или отвергал бы «коллег» по своему усмотрению. По этому пути могло бы пойти и государство, обожествляя правителей по факту захвата ими власти и упразднения божественности их предшественников. На Никейском Соборе 325 г. усилиями св. Афанасия Александрийского арианство было осуждено, а сам Арий, хоть и не понёс никакого наказания, всё-таки был исключён из рядов духовенства. Однако арианство, нигде за редким исключением не играя роли государственной религии, сохранялось достаточно долгое время и повлияло на многие сектантские движения как в христианстве, так и в исламе. Причём во всех случаях вдохновляемые арианством сектанты стремились к отождествлению духовной и светской властей, превращая своих «пророков» в светских правителей и наоборот, а также пытались уравнять государственные законы и религиозные заповеди. С точки зрения ортодоксальной теологии, в таком поведении нет ничего удивительного: «Раз “спаситель” тварное существо, то он ближе к земле, ближе к людям, – то и царствие его должно быть на земле. Поэтому в арианстве очень силён пафос социальный»[1]. Получалось, что Иисус Христос был не единственным и неповторимым Мессией, само пришествие Которого является важнейшим историческим событием, а одним из замечательных людей, который может послужить другим людям примером и которого может заменить другой замечательный человек. Можно сказать, что в арианской версии исторического процесса Бог не участвует напрямую, предпочитая уполномочивать того или иного благочестивого человека представлять Свои интересы. Для ариан история – это в первую очередь история людей.

Другим проявлением монофизитской позиции является восприятие Иисуса Христа лишь в качестве Бога, Который только притворялся человеком, но вовсе не был им. Такая точка зрения диктует своеобразное понимание истории и роли человека в ней. Ведь если человек не может и не обязан содействовать всемогущему Богу в какой-либо исторической миссии, то ему остаётся лишь ждать, пока Бог в нужный момент снова вмешается в ход исторических событий так, как Он уже однажды вмешался в лице Иисуса Христа. Преображения человеческой природы тоже не требуется, ведь не может же чело-

[1] *Владимир (Соколов), свящ.* Мистика или духовность? Ереси против христианства. С. 298.

век подражать в своём поведении Богу, возможности Которого многократно превышают людские. При таком соотношении человеческой и божественной ролей в историческом процессе человек практически исключён из решения каких-либо фундаментальных вопросов. Он вполне может посвятить свою земную жизнь ожиданию Божьего вмешательства, занимая себя решением повседневных проблем и забот, так как любое сакральное начинание находится за пределами человеческих возможностей. Такое своеобразное христианство быстро распространилось на Ближнем Востоке до самой Средней Азии и центральной части евразийской степи, преимущественно в землях, находящихся вне ареала поздней античной культуры (например, в Персии). Его представители создавали свои общины в иноверческом окружении, управлялись епископами, но старались не становиться в зависимость от греко-римской Церкви и избегали прямого участия в политике. Ведь если Бог положит конец земной истории Сам, то от человека требуется лишь дожидаться этого сакрального момента, посвящая себя жизни в профанном времени. Даже миссионерской деятельности монофизиты уделяли мало внимания, полагая, что Бог сам призовёт к истинной вере тех людей, которых сочтёт нужным. Немудрено, что многие восточные правители видели в таких христианах послушных налогоплательщиков, лояльных любой земной власти и не претендующих ни на какую социальную и политическую активность. Такие подданные вполне устраивали персидского шаха и арабских эмиров, и можно сказать, что монофизитские общины Ближнего Востока существовали на протяжении долгого хронологического периода, но вне истории.

Подводя итоги по обоим типам монофизитства – как признающего Христа только Богом, так и считающего его только человеком, – свящ. Владимир (Соколов) отмечает, что обе точки зрения, хоть и противоположны друг другу, одинаково ошибочны и содержат в себе не столько христианские, сколько иудейские и языческие идеи: «Характерно, что ереси возникают там, где происходит разрыв двух заветов, Ветхого и Нового. Откровение можно понять только в неразрывной, органической связи этих двух Заветов. Если роль одного из двух Заветов абсолютизируется, то облик Христа меняется: в одном случае Он приобретает чисто человеческие черты и Его мессианство приобре-

тает земной характер, в другой, – Он наделяется исключительно Божественными, Небесными чертами. Его искупительный подвиг становится или неким небесным, невидимым земным оком актом, либо ловким фокусом, которым Он обманывает своих земных гонителей»[1].

После долгих и не всегда плодотворных христологических споров в ортодоксальной Церкви возобладала точка зрения, получившая название *диофизитство*, то есть признание Иисуса Христа носителем двух природ – Божественной и человеческой. Соотношение этих природ составляет непостижимую для человеческого разума тайну, однако эта двойственность ставит людей в непростое положение. С одной стороны, на христианине лежит прямая обязанность подражать духовному облику Иисуса Христа и относиться к ближним так, как это делал Спаситель: «Итак, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:46). Но, с другой стороны, вопрос о дате Второго Пришествия и участии в этом событии не входит в сферу ответственности человека: «Тогда, если кто скажет вам: «вот здесь Христос», или «там», – не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных. Вот, я наперёд сказал вам. Итак, если скажут вам: «вот, он в пустыне», – не выходите; «вот, он в потаенных комнатах», – не верьте; ибо как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого; ибо, где будет труп, там соберутся орлы» (Мф. 24:23-28). От христианина требуется быть готовым к встрече с Богом в любой момент и, следовательно, быть готовым отчитаться за свой нравственный облик и те поступки, в которых этот облик выражался, но влиять на судьбу земного мира верующий человек может лишь косвенно, служа Богу в своей профессиональной и личной жизни. Члены Церкви, если исключить монахов-анахоретов, не избегали гражданских и даже воинских обязанностей, вступали в брак и во всём, что не противоречило христианской этике, оставались подданными языческой Римской империи, участвуя в исторических событиях так же, как и все их соотечественники. Однако это было вовсе не «плавание по течению», к которому призывали восточные монофизиты, и не попытка узурпировать в об-

[1] *Владимир (Соколов), свящ.* Мистика или духовность? Ереси против христианства. С. 302–303.

ществе руководящие посты, так характерная для арианства. Скорее православный христианин является проводником Божьей воли в своей собственной жизни, которая, соприкасаясь с жизнями других людей, непроизвольно воздействует на них, нежели стоящим особняком по отношению к обществу пророком и учителем. Церковь не тождественна государству или гражданской общине, однако она существует в границах этих общностей, иногда перешагивая через политические рубежи, а иногда, наоборот, не достигая их.

Надо признать, что христиане первых веков наше эры относились к государственной истории отстранённо, не пытаясь направлять её и ожидая Второе Пришествие буквально со дня на день. Для них не имело значения, кто в данный момент занимает монарший трон и с кем из соседей империя ведёт войну. Однако выполнение по отношению к ближним и дальним правил евангельской этики, такой странной и нереалистичной для язычников, принуждало верующих как-то реагировать на происходящие в обществе события. Например, во время набега германского племени готов на имперские провинции в Малой Азии, случившегося в III в., епископ города Неокесария по имени Григорий отлучил от Церкви тех верующих, которые прямо или опосредованно помогали варварам грабить римские селения[1]. В то же время Римская империя, бывшая светским государством, чередовала своё отношение к христианам от безразличия до спорадических преследований, самым страшным из которых было гонение 303–313 гг., инспирированное грозным императором Диоклетианом. Но ни толерантность одних монархов, ни враждебность других не могли заставить Церковь превратиться в осознанного участника земной истории. В дни мира христиане больше думали о личном благочестии и совершении Таинств, чем о судьбах страны, а во время преследований им казалось, что наступили последние времена перед Вторым Пришествием и поэтому нет никакого смысла сопротивляться неизбежному. Однако гонения Диоклетиана завершились вовсе не гибелью греховного земного мира и не истреблением общины верующих, а оглушительным триумфом христианства. В 313 г. император Константин I Великий, одолев своего политического оппонента Максенция, припи-

[1] См.: *Ременников А. М.* Борьба племён Северного Причерноморья с Римом в III веке н.э. М. : Изд-во Академии наук СССР, 1954. С. 95.

сал эту победу заступничеству христианского Бога и принял Медиоланский эдикт, которым гарантировал христианам полную веротерпимость и монаршее покровительство.

Медиоланский эдикт можно считать первым событием земной истории, в котором Церковь участвовала как единый субъект, и которое серьёзно отразилось на её судьбе как социальной организации и как религиозного учения. Началось сотрудничество Церкви с государством, а ориентированного на сакральные правила христианства – с профанным миром. Данное изменение статуса требовало тщательного осмысления, которое с необходимостью должно было очертить места и роли Бога и человека в историческом процессе, с учётом того, что человечество перед лицом Божьим неоднородно, и, к примеру, позиция по отношению к Богу апостола Павла была совсем не такой, какую занимал император Диоклетиан.

Следует отметить, что, хоть христианство и относилось к достижениям античной культуры без пиетета, необходимость школьного образования и даже знакомства с греческой философией признавалась всеми епископами. Даже такой непримиримый противник государства как карфагенский епископ Тертуллиан (160–220 гг.) полагал, что изучение грамматики и риторики дисциплинирует ум и позволяет вчерашним школьникам достигнуть духовного совершенства. Нельзя сказать, будто изучение детьми мифов олимпийской религии приводило ортодоксов в восторг, но даже Тертуллиан воспринимал его как единственное средство формирования личности. В частности, французский исследователь Г. Буасье характеризует позицию карфагенского епископа по школьному вопросу так: «Это – необходимость, которой он (Тертуллиан. – *С.С., А.А., Д.К.*) подчиняется с сожалением, но уклониться от которой не считает возможным. Он не представлял себе, чтобы молодой человек мог обойтись без изучения литературы или чтобы её можно было изучать иначе, чем это делалось в его время»[1]. Святой Григорий Богослов (329–389 гг.), епископ города Назианз, в молодости окончивший афинскую Академию, полагал, что знакомство с греческой философией и литературой лишь обогатит внутренний мир

[1] *Буасье Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке. М. : Вече, 2021. С. 126.

христианина и ничем не поколеблет его веру[1]. Поэтому можно констатировать, что в IV в., вскоре после провозглашения Медиоланского эдикта среди христиан было немало образованных людей, знакомых с философией истории Геродота и Тита Ливия, которые могли взять на себя труд осмысления соотношения сакральной и профанной истории сквозь призму христианского учения. Первым и наиболее выдающимся из церковных писателей, приступивших к этой проблеме, стал Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской, также известный как *Евсевий Кесарийский (265–239 гг.)*.

Епископ Евсевий в своей работе «Церковная история» попытался совместить сакральные и профанные события, наложив их на единую временную шкалу, и преуспел в этом начинании. Именно он является создателем хронологии, делящей время на периоды до и после Р. Х. (до и после нашей эры). Вот как характеризует эту новаторскую, используемую и в наши дни модель отечественный исследователь И. В. Кривушин: «Хронологическую структуру “Церковной истории” образует сочетание римско-императорской и епископской систем отсчёта времени. Для Евсевия характерны хронологические указания типа: ”После десятилетнего правления Веспасиана на императорский престол вступил сын его Тит; на втором году правления Тита Лин, епископ римской Церкви, служивший двенадцать лет, передал её Аненклиту; преемником Тита, правившего два года и два месяца, был Домициан” (III.13) или “наступил десятый год правления Севера; Александрией и остальным Египтом правил Лет, а над местными церквами епископство после смерти Юлиана только что принял Димитрий”» (IV. 2.2). Способ датировки Евсевия отличен от способа датировки хронистов, для которых основной единицей времени всегда оставался год, отсчитываемый, как правило, от начала мира»[2]. Такая двойная датировка связана с тем, что в исторической модели епископа Евсевия видимые действующие лица сакрального и профанного планов не всегда совпадают. Например, автор «Церковной истории» пытается дистанцироваться от политической проблематики типа придворных интриг Римской империи, которым уделяли основное внима-

[1] *Митрополит Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение святителя Григория Богослова. 4-е изд. М. : Вече, 2013. С. 117.

[2] *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 13.

ние светские историки типа Публия Корнелия Тацита и Гая Светония Транквилла, но не упускает никаких деталей церковной жизни, считая Церковь деятелем сакрального плана. Однако выше мы неслучайно употребили словосочетание «видимые действующие лица», потому что в реальной, а не видимой непосвященным наблюдателям истории действующие лица одни и те же, хоть некоторые из них не всегда это осознают.

Епископ Евсевий выводит трёх основных персонажей исторического процесса – Бога, человека и Сатану. На разных исторических этапах активность каждого из них терпит определенные изменения, но на протяжении всей земной истории эти персонажи неразлучны. Однако каковы же хронологические рамки земной истории? По мнению Евсевия Кесарийского, история началась не с сотворения мира, а с грехопадения Адама и Евы. Именно изгнание людей из Рая стало началом череды взаимосвязанных событий, которые можно считать историческим процессом. Однако дохристианская земная история человечества была путём деградации от райского состояния к звериному. Ссылаясь на ветхозаветные события и античные мифы, автор «Церковной истории» отмечает, что с каждым следующим веком земной жизни люди всё сильнее нравственно разлагались, а насилие и предательство стали для них нормой. Например, если сын Адама Каин убил своего брата Авеля, и это стало первым преступлением в истории человечества, событием буквально сакрального масштаба, то ветхозаветные книги Царств пестрят описанием интриг и расправ при дворах иудейских и израильских царей, а также сражений, которые не уступают своей яркостью и подробностью сценам из исторических романов.

Возникает закономерный вопрос: какое отношение к истории Церкви имеют дохристианские времена? Дело в том, что епископ Евсевий считал Церковь, понимаемую как община верующих, ровесницей человечества, просто на дохристианском этапе она не могла оформиться в силу духовной неготовности людей к объединению именно в такую общину. Точно так же и политически земной мир не был готов сосуществовать с таким боговдохновенным социальным институтом. Историческое развитие от ветхозаветного человечества, воспринимающего Бога то ли как придирчивого судью, то ли как пота-

кающую няньку, к новозаветному человечеству, считающему примером Иисуса Христа, могло свершиться только благодаря неоднократным Божьим вмешательствам (теофаниям) в общественную жизнь. Можно сказать, что Бог создавал Церковь вместе с человеком, наставляя и нравственно исправляя последнего. Параллельным путём шло и формирование мировой монархии, создавшей социально-политические условия для оформления и деятельности Церкви в том её виде, какой застал её епископ Евсевий. Отечественный исследователь И. Ю. Ващева следующим образом описывает параллелизм Церкви и мировой империи в «Церковной истории»: «Изначально человек был не способен понять христианское учение, которое существовало ещё до сотворения мира, ведь из-за грехопадения он имеет тварную сущность и ведёт жизнь, которая не стоит того, чтобы быть прожитой (βίόυ αβίωτου). Но вследствие божественной φίλαυθρωπία постепенно проистекает благочестие (θέόσέβέία). Постепенно охватывая всех людей, оно делает их способными воспринять божественную мудрость, и тем самым человеческое общество подготавливается к Спасению, то есть к восхождению к Царствию Небесному. Однако предпосылки для дальнейшего продвижения вперёд были заложены с возникновением Римской империи, объединившей под своей властью всех людей и положившей предел бесконечным распрям и войнам их между собой. (…) Таким образом, в присущем Евсевию понимании истории прогресс носил как будто двойственный характер: с одной стороны, это – рост и развитие Церкви, духовный рост человечества, постоянное возрастание благочестия, ведущее человечество к спасению и к установлению Царствия Божия, с другой – это политический прогресс, достигающий своей кульминации в империи Константина. В сочинениях Евсевия две эти линии тесно связаны между собой. Политический мир и стабильность воспринимаются как предпосылка духовного возрождения»[1]. В постепенном возрастании человеческого благочестия и человеческой же деградацией после изгнания из Рая нет никакого противоречия, потому что рост благочестия связан не с естественным развитием человечества, а с мудрым вмешательством в человеческую жизнь Бога.

[1] *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб. : Алетейя, 2006. С. 67.

По мысли епископа Евсевия, Бог занимает по отношению к человечеству двойственную позицию: карателя и наставника. Но карательная функция никогда не бывает главенствующей, ведь ни одна из Божьих кар не изменила человеческую природу коренным образом. Так, всемирный потоп уничтожил множество грешников, но и после него люди продолжали грешить. В новозаветную эпоху Бог, по мысли Евсевия, сурово наказал отвергнувших Иисуса Христа иудеев, которые и после казни Спасителя продолжили расправляться с верующими и всячески притеснять их (казнь святого Стефана, преследование апостолов). В «Церковной истории» подробно описывается, как, повинуясь Божьему повелению, иерусалимские христиане покинули Палестину в канун антиримского восстания, а иудеи подняли бунт и в ходе его подавления справедливо пострадали за своё отступничество от Бога: «…люди, принадлежавшие к Иерусалимской Церкви, повинуясь откровению, данному перед войной тамошним мужам, покинули Иерусалим и поселились в Перее, в городе Пелле; уверовавшие в Христа выселились из Иерусалима; вообще все святые оставили столицу Иудеи и всю иудейскую землю. Божий суд постиг, наконец, иудеев, ибо велико было их беззаконие перед Христом и Его апостолами; стёрт был с лица земли род этих нечестивцев. Сколько горя обрушилось тогда повсеместно на целый народ, и особенно на жителей Иудеи, дошедших до предела бедствий! Сколько юношей в цвете лет вместе с женщинами и детьми погибли от меча, голода или умерли иной смертью»[1]. Однако ведь подавление иудейского восстания римлянами не сделало иудеев христианами и, более того, послужило катализатором в процессе окончательного превращения ветхозаветного иудаизма в талмудический. Зато педагогическое вмешательство Бога оказывается настолько действенным, что меняет ход истории, приводя людей от практического скотского, свыкшегося с грехом состояния к пониманию Евангелия. Само пришествие Иисуса Христа является фактом Божьего вмешательства, потому что заменить Спасителя не смог бы никакой иудейский пророк или языческий мудрец. И именно поэтому история необратима: человек может повторять свои поступки раз за разом, но Бог своих поступков не повторяет. Другое дело,

[1] *Евсевий Памфил.* Церковная история. СПб. : Амфора, 2005. С. 96.

что люди не всегда делают правильные выводы из Божьих повелений или даже игнорируют их. Например, весь ветхозаветный период истории представляет собой череду теофаний – общения Бога с Авраамом, патриархами, пророком Моисеем и т. д., но на жизнь человечества эти Откровения влияли всё-таки не в определяющей степени. Даже среди избранного народа находились отступники и своекорыстные эгоисты, игнорировавшие Бога. Однако на дохристианском этапе епископ Евсевий не акцентирует внимания, полагая, что подлинная история отношений человека с Богом (а, следовательно, и Церкви) началась с пришествия Христа или, как называл это событие автор «Церковной истории», с вочеловечения Логоса. Отечественный исследователь И. В. Кривушин полагает, что Евсевий Кесарийский намеренно сократил и сжал ветхозаветный исторический этап, потому что его по-настоящему интересовала история Церкви именно с того момента, как существование Церкви обрело явный характер: «Евсевий не ставил перед собой задачи дать развёрнутую интерпретацию эпохи между Падением и Воплощением. Его целью было максимально сжать эту эпоху во времени, ибо он хотел сделать историю мира историей Церкви. Для Евсевия предсуществование Логоса означало обязательно глубокую древность Церкви. Но чтобы возвести её к истокам всемирной истории, было необходимо сблизить, насколько возможно, Творение Христом Церкви в Первом Пришествии с Творением мира»[1]. То есть, размышляя о ветхозаветной истории, епископ Евсевий не стремился пересказывать библейские события, он хотел сообщить читателю о том, что было дальше, уже после того, как апостол Иоанн завершил последнюю книгу Нового Завета. Поэтому и внимание Евсевия, и даже сформулированная им периодизация истории отношений человека и Бога сосредоточены на событиях, произошедших в дни апостолов и позже.

Очерчивая схему исторического процесса с момента Рождества Христова, Евсевий Кесарийский выделяет в ней три этапа, для каждого из которых характерен особый стиль Божьего присутствия в истории. Сам момент для богоявления, по мысли епископа Евсевия, был выбран Богом неслучайно: ведь и светский, и духовный порядок до-

[1] *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 67–68.

христианского мира к началу нашей эры распались. Так, эллинистические государства Птолемеев и Селевкидов, претендовавшие на власть над Левантом, разрушились, что создало на Ближнем Востоке (и в Палестине в частности) вакуум власти. В то же время захват в Иудее престола царём Иродом стал попранием всех традиционных принципов передачи власти, принятых в избранном народе: человек, не принадлежавший по крови к евреям, надел корону царя Давида, принудил к покорности синедрион, уничтожил династические списки и поучал евреев иудаизму, реставрируя Храм и нанимая для него священнослужителей. Большего самоуправства невозможно было даже представить. Поэтому установление в Леванте политического порядка Римом и противопоставление Христа, потомка царя Давида, самозванцу-Ироду были настоящим чудом, восстанавливающим порядок в дезорганизованном мире. И. В. Кривушин подчеркивает этот смысловой акцент: «В такой перспективе Пришествие приобретает характер реставрации. В его описании доминируют два персонажа – Христос и Ирод, два антагониста, символизирующие два противоположных принципа организации человеческого существования: порядок и хаос. Ирод уничтожает изначально установленный порядок, разрушая законную преемственность и открывая путь другим носителям беспорядка. Христос, организуя Церковь, вновь возвращает истории преемственность, а Бог обрушивает кару на всех творцов хаоса и противников реставрации»[1]. С момента Пришествия упорядоченная земная история продолжается, но уже в большем количестве форм, нежели прежде: к государственности добавляется Церковь.

На ***первом историческом этапе***, охватывающем I в. н.э., то есть апостольскую эпоху, вмешательство Божье в земные дела очень интенсивное: Господь помогает ученикам Христа в их проповеди и карает тех, кто этой проповеди мешает. Так, предавший Христа Иуда заканчивает свою жизнь в петле, царь Ирод, обезглавивший Иоанна Крестителя, умирает от мучительной болезни, а иудеи, не принявшие Христа и преследовавшие апостолов, испытывают на себе всю тяжесть римской карательной операции. Епископ Евсевий специально делает акцент на том, что разрушение Иерусалима римлянами – не

[1] *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 67.

трагическое историческое событие, а прямой ответ Бога на распятие Христа. Удивительно не то, что Господь покарал иудеев, а то, что Он медлил с наказанием несколько десятилетий, давая возможность отступникам раскаяться: «Незачем ещё рассказывать, что случилось со всем народом после спасительных Страстей и тех воплей, которыми иудейская толпа разбойника и убийцу вызволяла от смерти и умоляла забрать от них Владыку жизни. Справедливо, однако, сказать, о том, как проявило себя человеколюбие Всеблагого Провидения: на целых сорок лет после преступления, учинённого над Христом, отложена была их гибель»[1]. В то же время апостолы оказываются под прямым Божьим покровительством: Пётр спасён из темницы ангелом, а Павел выживает после укуса змеи без всякого вреда для себя.

Второй этап «Церковной истории» охватывает II–III вв. н.э. и характеризуется почти полным отсутствием Божьего вмешательства в человеческие дела. На данном этапе происходит становление Церковной организации, устанавливается преемственность епископов, начинается творчество церковных писателей и, к сожалению, одновременно с зарождением христианской публицистики появляются и первые ереси. Божье вмешательство напрямую касается лишь мучеников и тех епископов, которые противостоят еретикам. Государство в это время существует как бы вне истории: епископ Евсевий не интересуется ни придворными интригами, ни военными походами императоров, упоминая лишь тех монархов, кто отличился особой нетерпимостью к христианам.

Третий исторический этап охватывает рубеж III–IV вв., то есть гонения на христиан, предпринятые императором Диоклетианом и его соправителем Галерием (Великое гонение), и воцарение императора Константина, провозгласившего в государстве веротерпимость и сделавшего Церкви немало добра. Божье присутствие в истории на данном этапе усиливается настолько, что Бог буквально Сам ведёт мучеников к венцу и поддерживает Константина в его победоносном сражении у Мульвиева моста (312 г.). Более того, Константин не только побеждает своего противника, принца-язычника Максенция, но и благодаря знамению узнаёт, Кому он обязан этой победой. Именно

[1] *Евсевий Памфил.* Церковная история. С. 102–103.

благодарность Богу, а не только политический расчёт побуждает государя провозгласить Медиоланский эдикт (313 г.). Поэтому можно сказать, что установление в Римской империи веротерпимости было Божьим даром не в меньшей степени, чем результатом миссионерской деятельности Церкви.

Епископ Евсевий был одним из первых церковных авторов, которые предположили, что установление в империи христианства (а значит, возникновение христианской государственности) отодвигает перспективу Второго Пришествия на неопределённый срок. Земная история не только не близится к своему финалу, но и обретает новые, неведомые прежде контуры. «Историческая перспектива расширяется до максимальных пределов. Превращение языческой империи в империю христианскую ставит проблему спасения не немногих, но большинства, что серьёзно подрывает зависимость исторической мысли от эсхатологии. История приобретает ценность именно как череда важных событий, приводящих человечество к спасению. Акцент переносится в плоскость земного»[1]. Ведь теперь, когда Бог стал действующим лицом не только церковной, но и государственной истории, истории мировой империи, перед человеком и христианством открываются новые, не существовавшие в ветхозаветную эпоху перспективы. Важно отметить, что епископ Евсевий был одним из первых авторов, кто порвал с традиционным для античности разделением людей на «эллинов» и «варваров», и предпочёл делить человечество на язычников и христиан, выделяя характерные для обоих типов поведенческие особенности[2]. В частности, описывая события, произошедшие во время эпидемии чумы, он отметил, что язычники прогоняли из дома тех своих родственников, которых подозревали в болезни, а христиане, наоборот, заботились и о своих, и о чужих зачумлённых, нередко заражались от них и умирали, но не бросали в беде никого. Поэтому сущностной является не национальная или культурная, а лишь религиозная и производная от неё этическая разница. Впрочем, Евсевий не отказывает язычникам в праве стать христианами. Поэтому предлагаемая им модель истории не национальная или ре-

[1] *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 116.

[2] См.: *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. С. 91.

гиональная, но всемирная, потому что Церковь изначально замышлялась как интернациональная организация, а проповедь Иисуса Христа была обращена к представителям всех народов.

До сих пор философско-историческое учение епископа Евсевия рассматривалось нами как сотрудничество Бога с людьми, но, как мы отметили выше, у этой бытийной драмы есть третий участник – Сатана. По мнению Кесарийского владыки, этот персонаж вовсе не является сторонним наблюдателем и активно вмешивается в исторические события. Но каковы же дьявольские свойства и цели? Отечественный исследователь И. Ю. Ващева так характеризует хорошо известного ранним христианам трикстера: «В иудейской вере (во всяком случае, в её библейском варианте) образ дьявола занимает подчинённое место. В Ветхом Завете вообще очень немного внимания уделяется личности дьявола. Сатана в Ветхом Завете выглядит как одиночка, как генерал без армии. Кроме того, здесь он ещё не является антагонистом Бога, а, наоборот, находится с ним в довольно близких отношениях, выполняя Его поручения и только иногда позволяя себе потихоньку делать людям пакости. (…) В Новом Завете Сатана – враг Бога и людей, мучитель и искуситель. Он настолько силён, что искушал самого Христа (Мф. 4,8-9). Под его командованием находится гигантская армия его собственных ангелов, то есть бесов)»[1]. Однако лукавый не имеет возможности прямого воздействия на людей: он не только не может применять в их адрес насилие, но даже не всегда способен подвигнуть их на какое-нибудь зло. Епископ Евсевий обнаруживал его косвенное участие в гонениях на христиан и в изобретении ересей: лукавый вдохновляет мучителей и ересиархов. Сатана также может искушать людей, исподволь внушая им сомнения в вере и рисуя картины возможных казней, которыми имперская власть время от времени угрожала христианам. Но на этом всё его могущество и заканчивается. Более того, все вдохновляемые лукавым исторические события совершаются всё-таки людьми и без их согласия произойти не могут. По этой же причине в истории нет и не может быть ничего собственно сатанинского: ведь творят её люди, и их творения в самом худшем случае оказываются человеческими (то есть не божественны-

[1] Там же. С. 139–140.

ми), но никак не дьявольскими. Анализируя философско-историческое учение Евсевия, И. В. Кривушин замечает лишь очень скромную роль, отведённую Кесарийским епископом Сатане: «Сатана использует гонения, чтобы навредить отдельным христианским героям – Поликарпу, Аполлонию и Оригену. Истинными же авторами анти-христианских преследований для евсевия являются нечестивые императоры, а также жестокие проконсулы, завистливые жрецы и безумный языческий народ. Но, что ещё более важно, не все ереси, упомянутые Евсевием, имеют сверхъестественное происхождение»[1]. Более того, некоторые замыслы благодаря человеческой непоследовательности приводят не к тем результатам, на которые надеялся их вдохновитель. Например, во время Великого гонения на христиан, инспирированного императором Диоклетианом, воины схватили святого Анфима, епископа Никомедии, но, удивлённые его простотой и доброжелательностью, предложили отпустить владыку и притвориться, будто не смогли его найти. Но епископ Анфим отказался от такого снисхождения и отправился вместе с воинами в суд, где его приговорили к смерти, как и многих других малоазиатских христиан. Однако время пути из удалённого скита в Никомедию мученик потратил с пользой. Вот как описывает его шествие под конвоем один древний патерик: «Чем же занимался он, идя на смерть? Проповедовал им (конвоирам. – *С.С., А.А., Д.К.*) слово Божие, поучал вере в Господа нашего Иисуса Христа, – и семя учения его пало на добрую землю, прозябло и принесло плод. Ибо, достигнув реки, святой Анфим сотворил о них молитву и крестил их во имя Отца и Сына и Святого Духа»[2]. То есть вместе с гибелью святого человека лукавый добился также и увеличения христианской паствы на такое количество верующих, сколько было крещёных епископом Анфимом воинов. Таким образом, можно констатировать, что сатанинское участие в истории хоть и присутствует, но ни в одном из случаев не является определяющим.

[1] *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография. С. 89.

[2] Училище благочестия или примеры христианских добродетелей. Избранное из Жития святых / отв. ред. И. В. Резько. Минск : Харвест, 2006. С. 89.

При том что Бог не хочет, а Сатана не может нарушать человеческую волю и брать на себя роль кукловода, статус человека в «Церковной истории» оказывается гораздо выше, чем в античных философско-исторических учениях. Признавая Божье всемогущество, епископ Евсевий отказывается признавать судьбу и предопределение человеческих поступков: как бы Бог не режиссировал события в карательных или воспитательных целях, люди всё равно принимают решения самостоятельно, исходя из своего личного благочестия или, наоборот, порочности. И. Ю. Ващева так комментирует понимание Евсевием человеческой роли в истории: «Бог и дьявол олицетворяют два полюса, добра и зла, между которыми колеблется человечество в своём историческом движении. Однако не стоит сводить представления Евсевия к жесткой дуалистической схеме. Достаточно большое место он отводит собственным человеческим решениям. Именно благодаря наличию этого компонента и активному участию людей в истории результат оказывается не всегда таким, как того хотел бы Бог, и не таким, как ожидал дьявол»[1]. Не в последнюю очередь по этой причине в христианской философии истории нет места циклизму наподобие античного или индийского: любой земной цикл может быть нарушен Божьим вмешательством, как это произошло в момент первого Пришествия, а небесные замыслы не всегда реализуется людьми в полной мере. Так, даже в истории жизни богочеловека нашлось место предательству Иуды, а арест и казнь святого Анфима стали причиной воцерковления нескольких римских легионеров.

Епископ Евсевий считал христианизацию Римской империи при Константине I Великом событием сакрального плана, совпавшего с рядом профанных факторов, которые непроизвольно послужили небесной цели. Без Божьего вмешательства Константин вряд ли одержал бы победу над своим противником и точно не стал бы императором. Венценосный покровитель христиан даже сам признавал этот факт, в письме другу так характеризуя плохо известного ему Бога христиан: «Этот Бог наказывает строго тех, кто оскорбляет его культ, и

[1] *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. С. 147.

осыпает благодеяниями тех, кто ему служит»[1]. Если учесть, что император до сражения у Мульвиева моста не интересовался христианством, и что его противник был убеждённым язычником, обращение Константина выглядят как результат прямого Божьего вмешательства, а не результат политического расчёта или миссионерской проповеди одного из епископов. Ведь по приведённым нами строкам личного письма видно, что Константин оценивает почти незнакомого Бога по Его делам, а не по тому, что говорят об этом Боге Его приверженцы. Таким образом, Бог создавал христианскую империю не в меньшей степени, чем это делали люди, руководствуясь как своей верой, так и своекорыстными расчётами. И вот, христианское государство, охватывающее почти весь известный грекам и римлянам мир, создано. Что же последует дальше? Каким будет новый, не приходивший в голову современникам Иисуса Христа исторический этап? Этого епископ Евсевий не знал, но полагал, что Господь не для того обратил в истинную веру большую часть мира, чтобы в скором времени подвести под мировой историей черту Второго Пришествия. В частности, епископ Кесарийский предполагал, что, возможно, христианизированная империя станет эффективным орудием исправления человека и даже приведёт к установлению Божьего царства на земле посредством обращения в христианство римского монарха.

Итак, в данном параграфе мы кратко рассмотрели философию истории раннего христианства в её ортодоксальной (учение Евсевия Кесарийского) и еретических версиях (монофизитство). Какие её особенности мы могли бы выделить?

Во-первых, важнейшей особенностью христианской философии истории является её зависимость от исхода христологических споров. С монофизитской точки зрения в истории оказывается лишним либо Бог (если Иисус был только человеком), либо человек (если Иисус был только Богом). С ортодоксальной точки зрения, главенствующей в христианстве, является богочеловеком и поэтому история предстаёт как сотрудничество человека и Бога во всех сферах личной и общественной жизни.

---

[1] *Буасье Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке. С. 33–34.

Во-вторых, благодаря учению о Боге Творце и Промыслителе земной мир теряет статус единственной реальности и в ряде случаев даже противопоставляется человеку, чего ни один античный автор не подразумевал. От человека теперь требуется не познать мировой закон и жить сообразно ему, а повиноваться Божьей воле, если потребуется, то и наперекор всем законам земного мира. Эту особенность христианской философии истории и, в частности, концепции Евсевия Кесарийского, метко подчеркнула И. Ю. Ващева: «Сама категория земной жизни приобретает оценочное значение: она противостоит жизни небесной. Уже у Евсевия намечается характерная для всей средневековой системы мышления оппозиция «земля – небо». Κόσμος уже не включает в себя небо, а противостоит ему»[1].

В-третьих, чётко обозначенная Евсевием Кесарийским свобода человеческой воли становится таким же важным действующим в истории фактором, как и Божий Промысл, а значит, наступление конца времён не имеет заранее установленной даты. Так эсхатологический компонент исторического процесса теряет первостепенное значение: история оказывается разомкнутой, но по-прежнему линейной (человек может повторять свои действия, но Бог не будет повторять Своих).

Медиоланский эдикт о веротерпимости (313 г.) дал основание епископу Евсевию и его современникам предполагать, что в истории мира наступил новый период, ничем не похожий на предыдущие. Ведь Церковь из негосударственной общины верующих превратилась в легальный политический институт. Но действительно ли мир принципиально изменился? Это показали дальнейшие исторические события, которые, в свою очередь, были осмыслены более поздними христианскими мыслителями.

§ 3.3. Учение о граде Божьем Августина Блаженного

После провозглашения Медиоланского эдикта о веротерпимости в 313 г. весь христианский мир охватило ликование. Мы уже видели, как епископ Евсевий Кесарийский счёл закон императора Константина признаком возникновения христианского государства, а значит,

[1] *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. С. 85.

и установления Божьего порядка в земном мире. Эти радужные прогнозы имели под собой основу в виде античного исторического опыта. Ведь если Рим в процессе завоевания Средиземноморья сумел навязать свои политико-правовые порядки всем покорённым народам, то почему просвещённая христианством имперская корона не сможет железной рукой установить среди подданных принципы евангельской этики? Увы, этого не произошло в силу человеческого фактора: люди всегда остаются людьми, и жить по принципам римского права, учитывающим лишь земные интересы граждан и подданных, им гораздо проще, чем следовать правилам, ориентированным на небесную жизнь. Возникшая в земном мире и ради достижения земных же целей Римская империя оказалась не очень надёжным орудием Божьего Промысла.

IV век стал эпохой, когда большинство жителей империи по различным соображениям приняли христианство, когда церкви стали строиться открыто, а богослужения уже никто не прятал, однако в этом же столетии император Юлиан II Отступник (331–363 гг.) организовал рецидив язычества, а император Валент (328–378 гг.) властно и бескомпромиссно исповедовал арианскую ересь. При этом даже если монархи придерживались православного вероисповедания, это нисколько не замедляло обнищания населения, бурного развития системы колоната, по своим основным признакам мало отличимой от крепостного права, и не снижало градуса накала придворных интриг, стоивших жизни многим императорам и полководцам. В политическом отношении империя стремительно погружалась в хаос, и веротерпимость никак не могла помешать этому процессу. Так, в 378 г. германское племя вестготов нанесло поражение римскому войску в битве при Адрианополе и, тем самым, открыло дорогу на имперские земли многочисленным варварским грабителям и завоевателям. В 395 г. единое прежде Римское государство распалось на Западную и Восточную империи, которые формально находились между собой в нерасторжимом союзе, но в реальности их правители не уставали строить друг другу козни вплоть до заключения союзов с варварами против друг друга. При этом некоторые варварские племена хоть и познакомились с христианством, но часто принимали его еретические версии, что позволяло им оправдывать разграбление православ-

ных храмов и участие в династических интригах последних императоров. Крещение того или иного конунга вовсе не означало, что он и его люди хотели стать имперскими подданными, а чаще всего для крещения ересь выбиралась германцами намеренно: «Варвары хорошо понимали, какими глазами смотрят на них носители греко-римской цивилизации, и очень ревниво следили, чтобы крещение не повлекло за собой политической зависимости от Империи. Возможно, именно это стремление к религиозной самостоятельности являлось глубинной причиной того, что такую популярность приобрело среди германских племён ниспровергнутое уже в самой Империи арианство»[1]. Переходя из язычества в христианскую ересь, варвары, с одной стороны, не обязывались служить римской короне, а с другой – обретали надёжных союзников внутри имперских границ. К примеру, германское племя вандалов официально исповедовало арианскую ересь, что позволяло его конунгам одновременно грабить православные церкви и участвовать в имперских междоусобицах, принимая приглашения репрессированных ересиархов и мятежных губернаторов[2].

В самой Римской империи распространение христианства оказалось по большей части формальным и вовсе не сделало римских нравов мягче; более того, коллапс государственной системы привёл к тому, что многие люди, пострадавшие от варваров, не только оказались брошены на произвол судьбы, но нередко становились жертвами афер своих же соотечественников. Французский историк Л. Мюссе так описывает положение, в котором оказывались имперские подданные, пытавшиеся покинуть захваченные варварами провинции: «Миграция беженцев начинается с появления в Иллирии Радагайса, а затем Алариха. Закон от 10 декабря 408 г. изобличает порабощение беглых иллирийцев итальянцами. В 410 г. многие итальянцы, в свою очередь, обратились в бегство из-за разграбления Рима. Богачи расселились во всех направлениях: в течение последующих лет их можно встретить на островах Тосканы и главным образом в Африке (не только в портах, но также и во внутренних районах, до самой Джемилы), в Константинополе и даже Палестине. Этим влиятельным людям уда-

[1] *Иванов С. А.* Византийское миссионерство. Можно ли сделать из «варвара» христианина? М. : Языки славянской культуры, 2003. С. 57.

[2] См.: *Диснер Г.-И.* Королевство вандалов. СПб. : Евразия, 2002. С. 61–62.

валось спасти изрядную часть своего имущества. С бедняками, как и в 408 г., поступали постыдным образом: Иероним (святой Иероним Стридонский. – *С.С., А.А., Д.К.*) обвиняет африканского графа Ираклиана в том, что он организовал продажу молодых беженок в восточные дома терпимости»[1]. Указанный в цитате святой Иероним, будучи авторитетным церковным писателем, активно выступал за то, чтобы Церковь оказывала беженцам помощь, и многие епископы действительно не оставались в стороне от чужой беды, но государственные чиновники, такие, как граф (название губернатора в поздней Римской империи) Ираклиан, не только были глухи к этим призывам, но и продолжали богатеть на чужом горе. Таким образом, в начале V в. стало очевидно, что христианизация государства может быть только формальной и что Царство Небесное на земле не установится никогда. Концепция истории епископа Евсевия Кесарийского потерпела крах, так как сам ход исторических событий продемонстрировал её наивность. Гибель принявшего христианство, но в нравственном плане не изменившегося государства требовала своего осмысления. Возможно, именно по этой причине епископ африканского города Гиппон Регий *Аврелий Августин (354–430 гг.)* посвятил одну из своих работ выявлению исторического алгоритма.

Прежде чем обратиться к философско-историческим взглядам епископа Августина или, как его называет православная Церковь, святого Августина Блаженного, необходимо сделать важное уточнение. Античная система образования под влиянием государственных трансформаций и исторических коллизий не изменилась, и ведущими учебными дисциплинами даже на рубеже IV–V вв. оставались грамматика и риторика. Поэтому образованный христианский клирик и богослов обязательно был знаком с главными мифологическими образами и философскими идеями Античности и почти всегда использовал их в своих рассуждениях. Христианизация империи привела к христианизации мысли далеко не сразу, а лично Блаженный Августин был по своей мирской профессии преподавателем риторики, и поэтому модели истории, созданные Геродотом, Фукидидом и Полибием, не составляли для него секрета. Французский исследователь Г. Буасье так

[1] *Мюссе Л.* Варварские нашествия на Европу : германский натиск. СПб. : Евразия, 2006. С. 223–224.

характеризует беседы епископа Августина с учениками: «Любитель классической литературы, читая сочинения, где приведены эти беседы, не почувствует себя чужим; ему покажется, что он проходит по знакомым местам. Когда св. Августин писал их, то имел перед глазами Цицерона, а за философскими диалогами Цицерона, которые его пленяли, он прозревал вдохновившие их диалоги Платона»[1]. Таким образом, модель истории, сформулированная Блаженным Августином, в отличие от концепции Евсевия Кесарийского, не отклоняется от античной траектории в пользу Священного Писания, а аккуратно совмещает в себе идеи обеих картин мира.

Августин соглашался с Евсевием в том, что земная история началась с момента грехопадения и изгнания Адама и Евы из рая. Оказавшись в земной реальности, человечество начало стремительно деградировать в нравственном отношении, и ни один человек не смог бы вернуться в рай, если бы Бог не вмешивался в события земной истории и не направлял людей. Однако далеко не все люди испытывают интерес к Богу или крестной жертве Иисуса Христа. В то время как для верующих Первое Пришествие – судьбоносное события, для неверующих оно вообще ничего не значит. Поэтому с момента Христова воскресения существуют как бы два человечества, каждое из которых живёт собственными интересами и целями. Епископ Августин условно называет эти два различающихся по отношению к Богу общества городами («градами») – небесным / Божьим и земным. Вот как он характеризует их соотношение: «Царство смерти до такой степени возобладало над людьми, что увлекло бы всех, как к заслуженному наказанию, во вторую смерть, которой нет конца, если бы незаслуженная благодать Божья не спасла от неё некоторых. Отсюда вышло так, что хотя такое множество столь многочисленных народов, живущих на земле каждый по особым уставам и обычаям, и отличается друг от друга разнообразием языков, оружия, утвари, одежд; тем не менее существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, можем назвать двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире только по плоти, другой – из желающих жить также и по духу. Ког-

[1] *Буасье Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке. С. 192.

да каждый из их добивается своего, каждый в соответствующем мире и живёт»[1]. При этом Августин вовсе не сводит «град земной» лишь к потаканию телесным страстям – к этому типу общества относятся все люди, так или иначе желающие угождать себе, а не Богу. Они могут исповедовать какую-нибудь религию, могут не исповедовать никакой, могут даже формально называться христианами, но цель у них одна – жить по своей собственной воле. Будучи знатоком античной философии, епископ Августин не умаляет её влияния на греко-римское общество, живущее исключительно земными интересами, но поясняет, что аскетические и эскапистские философские школы разделяют ту же своевольную позицию, что и живущие в «граде земном» люди. Просто их адепты потакают не телесным порывам, а душевному тщеславию, и поэтому не могут считаться пророками «града небесного». Более того, их влияние на необразованных язычников скорее пагубно, чем благотворно, потому что, порицая телесную разнузданность, языческие философы всё же направляют людей по ложному, не ведущему в рай пути. Отвергая чувственный образ жизни, не знающие истинного Бога философы не могут предложить ничего взамен и фактически проповедуют пустоту. «Град же земной, то есть общество нечестивых, живущее не по Богу, а по человеку как в почитании божества ложного, так и в пренебрежении Божеством истинным, следующее учениям людей или демонов, мучится этими извращёнными расположениями, как болезнями и волнениями. И если есть в нём иные граждане, которые представляются сдерживающими в себе эти движения и как бы обуздывающими их, то они до такой степени горды и надменны в своём нечестии, что от этого у них настолько же увеличивается опухоль, насколько уменьшается её болезненность. А если некоторые из тщеславия, тем более зверского, чем более редкого, закалили себя в этом до такой степени, что делаются уже недоступны никаким движениям и возбуждениям чувства, ничем не трогаются, ни перед чем не склоняются: то они скорее теряют всякую человечность, чем достигают истинного спокойствия. Ибо не потому что-нибудь правильно, что оно затвердело, и не потому что-нибудь здо-

[1] *Августин Аврелий (Блаженный)*. Творения : в 4 т. СПб. : Алетейя, 1998. Т. 4: О граде Божьем. Кн. XIV–XXII. С. 3.

рово, что оно бесчувственно»[1]. Поэтому «град земной» неисправим, хоть и имеет представления о добродетелях: не зная Бога, невозможно подняться над течением жизни земного мира, который по самой своей сути не может стать небесным раем.

Но каков же ритм жизни «земного града»? Августин полагает, что это не единое государство, не мировая империя, а совокупность всех социальных форм, созданных людьми, интересующимися лишь своей личной выгодой. Лучшими примерами земных государств епископ Августин считал Римскую империю и Ассирийское царство, потому что они служили примерами для менее могущественных соседей. Такие монархии пользовались уважением подданных и данников, потому что, навязывая своё политическое господство, тем самым, устанавливали мир между народами. Однако такое миротворчество не имеет ничего общего с любовью к ближнему; скорее, это позволение каждому человеку следовать своим личным интересам и использовать для этого те возможности, которые предоставляет отсутствие военных действий. Как удачно заметил Августин, земные правители сражаются со своими противниками не потому, что тяготятся мирными отношениями, а потому, что хотят изменить мир по собственному произволу[2]. И этот произвол буквально пронизывает жизнь любых земных ассоциаций – от семьи до государства. В частности, размышляя о семейной жизни, Августин Блаженный заметил, что у семьи как ячейки общества нет иных оснований, кроме взаимной любви людей друг к другу, и нет других целей, кроме взаимной заботы людей друг о друге. Однако в ситуации, когда каждый человек по-настоящему любит только самого себя, все остальные люди оказываются для него всего лишь средством достижения его личных целей. Именно поэтому как во времена епископа Августина, так и в наши дни существуют такие явления как брачные аферы, брошенные дети и даже убийства детьми родителей ради получения богатого наследства. Семья, живущая только лишь земными, человеческими интересами, оказывается проникнутой притворством, когда взрослые люди делают вид, что нужны друг другу, но при этом каждый из них забо-

[1] Там же. С. 24.

[2] См.: Там же. С. 339.

тится лишь о собственной выгоде. Те же духовные механизмы действуют и в функционировании земных государств, которые за человеколюбивой и патриотической риторикой скрывают в лучшем случае национальные, а в худшем – партикулярные и личные интересы. Так, в частности, епископ Августин отмечал, что общества и государства, состоящие из самовлюблённых людей, с необходимостью будут разъединяться и враждовать друг с другом, а мир между ними может быть достигнут не согласием, а грубой силой или угрозой её применения. «Итак, общество смертных, рассеянное на земле повсюду и при всём различии местных условий соединённое известной общностью одной и той же природы, – вследствие того, что каждый ищет своей пользы и удовлетворения своих желаний, а того, к чему он стремится, или не хватает никому, или хватает, но не всем, – не будучи тождественно, по большей части разделяется само против себя, и часть, которая пересиливает, угнетает другую. Побеждённая подчиняется победившей, предпочитая, конечно, не только господству, но и самой свободе хоть какой-нибудь мир и спасение; и это – до такой степени, что те составляли предмет великого удивления, которые предпочитали лучше погибнуть, чем переносить рабство»[1]. Именно поэтому одно земное царство сменяется другим, а для всех людей всё остаётся по-прежнему: духовный мотив, оживляющий политические процессы, остаётся неизменным.

Если попытаться выделить главный побудительный мотив «земного града», то это будет гордость, потому что каждый человек, ориентирующийся в первую очередь на собственные желания и капризы, с необходимостью ставит себя выше окружающих и, фигурально выражаясь, в любой очереди претендует на первое место. Если такой человек был знаком с Евангелием, то он интересуется вопросом, что именно он может получить от Бога и какую Бог за это потребует плату. То есть и Бог, и другие люди для такого человека имеют значение лишь потому, что обслуживают его своекорыстные интересы. Епископ Августин прямо акцентирует внимание на этом нюансе религиозности земного человека, живущего ради самого себя: «И таково свойство земного града – чтить Бога или богов, чтобы с их помощью

[1] *Августин Аврелий (Блаженный).* Творения. Т. 4: О граде Божьем. Книги XIV–XXII. С. 229.

властвовать в земном мире; не для того, чтобы заботиться о пользе других, а из страсти к господству. Добрые же люди для того пользуются миром, чтобы наслаждаться Богом; злые же, напротив, для того пользуются Богом, чтобы наслаждаться миром. Впрочем, так делают лишь те, которые верят, что Бог существует и печётся о делах человеческих; а есть и гораздо худшие, которые и этому не верят»[1]. Поэтому языческая религиозность ничем не отличается от иудейского фарисейства и христианского формализма – в такой религиозности боги или Бог играют роль инструмента, при помощи которого человек пытается реализовать свои личные желания. Неслучайно Августин Блаженный считает основателем «земного града» Каина, который приносил жертвы Богу только потому, что «так надо», а потом удивлялся тому, что Бог не пожелал принимать его подачки.

Важно отметить, что в рамках земной истории «земной град» является самодовлеющей реальностью: никогда не было такого времени, чтобы люди жили бы без греха и своеволия. Если языческая философия истории помещала Золотой век в прошлое, то с точки зрения христианских мыслителей прошлое ничем не отличается от настоящего. В самом далёком прошлом, в начале истории было грехопадение Адама, после которого людям оказался открыт лишь путь нравственной деградации. Возникновение Церкви и деятельность ветхозаветных праведников стали возможны лишь благодаря прямому Божьему вмешательству, но никак не в силу какого-либо духовного прогресса человечества. Эта христианская идея очень древняя, и её автором не являются ни Августин Блаженный, ни Евсевий Кесарийский. По крайней мере, подвижник первой половины IV в., преподобный Макарий Египетский высказывал эту мысль как общеизвестную: «…как преступивший заповедь Адам принял в себя закваску зловредных страстей, так и родившиеся от него, и весь род Адамов по преемству стали причастниками оной закваски, а при постепенном преспеянии и возрастании до того уже умножились в людях греховные страсти, что простерлись до прелюбодеяний, непотребств, идолослужений, убийств и других нелепых дел, пока всё человечество не вскисло пороками. Зло до того возросло в людях, что помыслили, будто бы нет Бога, стали же поклоняться неодушевлённым камням; вовсе не могли

[1] Там же. С. 60.

даже составить себе понятия о Боге. До такой степени закваска зловредных страстей заквасила род ветхого Адама»[1]. Таким образом, можно констатировать, что перспектива христианской философии истории устремлена не в прошлое и не в будущее, а за пределы земной реальности. Поэтому Блаженный Августин не пытался каким-либо образом реабилитировать «земной град» и искать в нём какие-нибудь счастливые эпохи.

Противоположностью земного общества является «град небесный», то есть сообщество людей, стремящихся жить в соответствии с Божьей волей и поэтому не абсолютизирующих свои человеческие интересы. Доминирующее качество такого общества – смирение, позволяющее человеку служить Богу и отвергать любые своекорыстные мотивы. Именно в этой оппозиции «гордость / смирение» заключается главное различие земного и небесного порядков: «Таким образом, смирение возвышает, а превозношение – тянет вниз, ибо смирение делает покорным высшему, то есть Богу, а превозношение, отпадая от вышины, принижает. Поэтому в настоящее время в граде Божьем и граду Божьему, странствующему в этом мире, прежде всего рекомендуется и особенно прославляется в лице их Царя, Который есть Христос, смирение, противоположный же этой добродетели порок гордыни, по учению Писания, господствует в противнике его, дьяволе. В этом и заключается величайшее различие тех двух градов, о которых мы говорим. Один из них – общество благочестивое, другое – нечестивое, тот и другой с соответствующими ангелами; и в первом главенствует любовь к Богу, а во втором – любовь к самому себе»[2].

Но каков же он, этот небесный град? Что это – тип государственного устройства, народ или организация? Святой Августин отвергает все эти дефиниции, полагая, что в земном мире град Божий не обладает социально-политической реальностью и не должен ею обладать. Это разлитое по всем регионам и странам сообщество верующих, ставящих служение Богу (и, следовательно, ближнему) выше собственных земных интересов. Эти люди могут не быть знакомы друг с дру-

---

[1] *Преподобный Макарий Великий.* Духовные беседы. 3-е изд. М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2017. С. 263.

[2] *Августин Аврелий (Блаженный).* Творения. Т. 4: О граде Божьем. Книги XIV–XXII. С. 31.

гом и никак себя не позиционировать в политической жизни, однако жизнь в соответствии с Божьей волей с необходимостью трансформирует все действия верующих людей. В частности, епископ Августин отмечает, что и христианская, и языческая семья основываются на любви. Но цель языческой семьи – она сама, потому что составляющие эту семью люди не имеют никаких ориентиров выше взаимных чувств, а семья христианская одухотворяется любовью всех своих членов к Богу и поэтому превращается из сожительства во взаимное служение. Для такой семьи, например, чуждо античное представление о муже как собственнике жены и о жене как о первой из служанок[1]. Для учреждения такой семьи вовсе не нужно менять брачное законодательство той или иной страны, ведь она доступна каждому, кто повинуется заповедям Евангелия в большей степени, чем своим сиюминутным побуждениям. Национальная принадлежность представителей «небесного града» не играет никакой роли именно потому, что основа этого града не этническая, а духовная. Поэтому епископ Августин был противником учения об избранном народе и полагал, что в любую эпоху земной и сакральной истории были праведники, не относящиеся к иудеям этнически. Ярким примером такого угодника Божьего Августин считал праведного Иова, ставшего образцом смирения для всех христиан, однако не только не принадлежавшего к еврейскому народу, но и относившегося к идумеянам, соседней с иудеями народности, нередко подвергавшейся нападениям последних. Однако все идумеяне вовсе не отличались благочестием, и их народ был не более отмечен Богом, чем любой другой. В частности, соплеменником праведного Иова был царь Ирод, о котором мы говорили выше и который точно не является образцом религиозного добронравия. Разумеется, праведный Иов не так широко известен, как пророк Моисей или царь Давид, но епископ Августин соглашался с идеей Евсевия Кесарийского о том, что каждой сакральной эпохе в её земном отражении соответствует оригинальная форма богоявления. Та форма общения Бога с людьми, которая присутствовала в жизни праведного Иова, в другие сакральные эпохи потеряла актуальность, но от этого Иов не перестал быть смиренным и праведным.

[1] Там же. С. 350.

Также Августин не был сторонником позиции, которая в средневековой Западной Европе стала известна как «папоцезаризм», то есть он не допускал существования автономной от государства организации верующих. Церковь в понимании святого Августина не является государством в государстве, и поэтому «град небесный» не может быть политическим конкурентом «града земного». Норвежский исследователь Т. Б. Эриксен справедливо отметил: «Клерикализм и учение о святых таинствах лежат за пределами горизонта Августина. Он не знает папства, не знает единой церковной администрации, церковного права или учения о формальной, догматической непогрешимости. Всё это начнёт угадываться лишь в конце VI века при папе Григории Великом. Церковь Августина остаётся духовной церковью, она не ставит своей целью конкурировать с римской администрацией или правовым устройством, но радуется той поддержке, которую может получить от власти»[1]. То есть «град небесный» может с «градом земным» сотрудничать, но не может его заменить.

Таким образом, остаётся констатировать, что «град небесный» – это вся совокупность верующих, живущих в соответствии с Божьей волей, готовых проявить смирение и отказаться от своих личных планов, если те противоречат принципам Евангелия. Августин Блаженный соглашался с периодизацией истории, предложенной Евсевием Кесарийским, и полагал, что в каждую сакральную эпоху «град небесный» имел оригинальный вид. Например, во времена пророка Моисея наиболее удачной формой организации верующих был избранный народ, в котором неразрывно взаимодействовали духовная и светская власти, но после Первого Пришествия такая организация больше не актуальна. В современном ему мире Августин видел лишь один способ жизни «града небесного» – Церковь, понимаемую как иерархическая община верующих. До Рождества Христова возникновение такой организации было бы невозможно, но теперь оно не только стало реальностью, но и не претерпит изменений. Следующей сакральной датой после Вознесения, по мнению святого Августина, является лишь Второе Пришествие. Все пророчества, которые должны были прозву-

[1] *Эриксен Т. Б.* Августин. Беспокойное сердце. М. : Прогресс – Традиция, 2003. С. 269.

чать, уже прозвучали; все знамения, которые людям надлежало увидеть, уже показаны; теперь осталось лишь одно, последнее богоявление. Людям, желающим войти в Царство Небесное, больше нечего ждать: впереди лишь конец света, до которого совсем не осталось сакрального времени, а профанное время собственной жизни человек не может считать долгим, потому что может потерять жизнь любой момент. Размышляя о возможности повторения библейских событий, неких вторых шансах для тех, кто ничего не понял с первого раза, Августин однозначно отвергает циклизм: то, что Бог однажды сообщил, Он повторять не будет. Единожды придя к людям и претерпев крестные муки, Бог больше не будет никого ни в чём убеждать. Во время следующей личной встречи человека с Богом человеку придётся отвечать за свою жизнь сообразно указанным в Евангелие заповедям, а не получать какие-нибудь новые сакральные знания. Отечественный исследователь И. Ю. Ващева полагает, что схема истории в учении святого Августина именно линейна, без какого-либо компромисса с циклическими учениями античности: «В своём законченном виде новые представления о движении времени оформились у Августина Блаженного. Он абсолютно уверенно и категорично заявлял, что “по кругу блуждают только еретики”. История же представляется ему как движение человечества к Граду Божьему»[1]. Таким образом, встреча каждого человека с Церковью оказывается последней остановкой на пути к Богу или от Бога, и главный вопрос заключается лишь в том, согласится ли человек вступить в общину верующих (в «град небесный») и по каким мотивам он это сделает. Одного членства в Церкви не достаточно для спасения, потому что сущность «града небесного» не административная или социальная, а духовная. Быть христианином – значит культивировать в себе, своих поступках и отношениях с ближними любовь и смирение, или, как удачно выразился епископ Августин, «человеку, живущему по Богу, а не по человеку, надлежит быть любителем добра»[2].

---

[1] *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. С. 42.

[2] *Августин Аврелий (Блаженный).* Творения. Т. 4: О граде Божьем. Книги XIV–XXII. С. 12.

Если провести параллель между учениями об историческом процессе Евсевия Кесарийского и Августина Блаженного, то важно подчеркнуть серьёзное различие между ними. Мы уже видели, что епископ Евсевий возлагал большие надежды на христианизацию Римской империи при Константине I Великом. Епископ Августин, живший столетием позже, уже знал, что эта христианизация носила лишь формальный, юридический характер, и поэтому отказывался считать Медиоланский эдикт сакральным событием. Августин Блаженный справедливо полагал, что в земной жизни человек не может быть спасён ни своими собственными усилиями, ни опекой императора и всего государственного механизма. Этот скепсис святого по отношению к христианской империи удачно подчеркнул Т. Б. Эриксен: «Августин более сдержанно, чем Евсевий или Орозий, апеллирует к обращению императора Константина. Он не верит безоговорочно в некое христианское царство. Он рад, что есть христианские императоры и что они поддерживают Церковь, но он не поддаётся искушению поощрять государственное богословие. Государство как таковое никогда не может быть христианским. Государственная администрация привязана к преходящему и сиюминутному»[1]. Государство не является аналогом Церкви или её частью и в принципе не может перейти из «града земного» в «град небесный». Ведь сама суть государственной жизни заключается в регулировании своекорыстных устремлений падших людей, а в Царстве Небесном таких людей попросту нет, то есть государственным институтам и функционерам не найдётся применения.

Возникает вопрос, который неоднократно звучал тысячу лет спустя после написания «О граде Божьем», во время западноевропейской Реформации: может ли государство заменить собой Церковь и присвоить некоторые её функции своим институтам? Иными словами, возможно ли создание на земле Божьего града, если инициатором этого выступит не Церковь, а государство? Ответ епископа Августина однозначен: это невозможно по той причине, что государство и Церковь являются обществами разного порядка. Государство в принципе не может выполнять церковных функций, как бы аккуратно оно ни было организовано. Ведь смыслом человеческой жизни и источником

[1] *Эриксен Т. Б.* Августин. Беспокойное сердце. С. 282.

блага в ней является Бог, и на что бы государство ни заменило богообщение и следование Божьей воле, сакральный порядок будет нарушен этой подменой. Ведь часть не может заменить собой целое, а государство в самом лучшем случае является лишь частью мирового порядка, причём не самой важной, потому что существует лишь в профанной, земной жизни. В своей работе «Исповедь» Блаженный Августин даёт чёткое определение зла: «Злом считается то, что, взятое в отдельности, с чем-то не согласуется, но это же самое согласуется с другим, оказывается тут хорошим и хорошо и само по себе»[1]. Поэтому позиция последовательного этатизма оказывается не призывом к установлению в мире порядка, а наоборот, устроением беспорядка и, как следствие, приводит к возрастанию в мире зла. Ведь земной мир – часть Божьего порядка, в котором государственные структуры играют определённую, но не основную роль, и попытка эту роль абсолютизировать неминуемо приведёт к хаосу между профанными и сакральными отношениями. По этой же причине измерять сакральное время событиями земной политической истории попросту глупо: богоявление никак не связано с воцарением какой-либо династии или началом очередной войны между государствами. Земная история, если представить её ход без Божьих вмешательств, не только не может вырваться из очерченных античными философами циклов, но и привести человека к счастью тоже не может. Епископ Августин прямо говорил об иллюзорности, недостижимости целей земной политики и земной истории: «Человек предоставлен самому себе, потому что, любуясь собой, оставил Бога, но, не повинуясь Богу, не смог он повиноваться и самому себе. Ничтожность этого его состояния наиболее очевидна в том, что он не может жить так, как хочет»[2]. Ведь если бы человеческие, земные цели были достижимы, то хотя бы раз уже случился бы переход истории и политики к иному качественному состоянию, чем вялая или бурная борьба за власть и богатство, одинаково вдохновляющая индивидов и государства. Однако этого не произошло ни во времена pax romana, ни даже в наши дни.

---

[1] *Августин Аврелий.* Исповедь. М. : ДАРЪ, 2005. С. 219.

[2] *Августин Аврелий (Блаженный).* Творения. Т. 4: О граде Божьем. Книги XIV–XXII. С. 45.

При таком отрицательном отношении к политике как способу самоутверждения и государству как самоцели епископ Августин всё же не был противником государственности и не отговаривал христиан от участия в общественной жизни[1]. По его мнению, христианская любовь требует заботы о ближних, а такая систематическая и деятельная забота не может обойтись без какой-либо иерархии. Но начальственное положение – это прежде всего обязанность, а не способ легально навязывать свою волю. К этой обязанности нельзя стремиться, но если она всё же на человека возложена, то он должен её выполнять. Размышляя о том, может ли христианин занимать чиновные должности, Блаженный Августин ответил утвердительно, оговорившись лишь, что работа христианина-чиновника будет в первую очередь служением его подчиненным, а не господство старшего над младшими. В частности, епископ Августин сравнивал хорошего государственного служащего с главой семьи: «“Если же кто о своих и особенно о домашних не печётся, тот отрёкся от веры и хуже неверного” (I Тим. 5:8)). Отсюда возникает домашний мир, то есть упорядоченное согласие относительно управления и повиновения сожительствующих. Управляют те, которые заботятся, как-то: муж – женою, родители – детьми, господа – рабами. Повинуются же те, о которых заботятся, как-то: жены – мужьям, дети – родителям, рабы – господам. Но в доме праведного, живущего верою и находящегося ещё в странническом удалении от оного небесного града, и управляющие служат тем, кем, по-видимому, управляют. Ибо управляют они не из желания господствовать, а по обязанности заботиться, и не из гордого своего начальственного положения, а из сострадающей предусмотрительности»[2]. Таким образом, христианин вовсе не устраняется от участия в земной истории, хотя мотивы его участия в ней и отличаются от аналогичных мотивов людей, живущих без учёта Божьей воли. Можно сказать, что собственным примером Августин ярко продемонстрировал эту позицию. В 430 г. германское племя вандалов, приглашенное в Африку

[1] См.: *Сулимов С. И., Черных В. Д.* Христианское понимание исторического процесса : соотношение земных и небесных факторов // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Серия: Философия. 2024. № 1. С. 59.

[2] *Августин Аврелий (Блаженный)*. Творения. Т. 4: О граде Божьем. Книги XIV–XXII. С. 347.

мятежным римским губернатором, осадило Гиппон Регий, где в это время находилась епископская кафедра и подвизался святой. А поскольку вандалы исповедовали арианскую ересь, то они без всякой жалости грабили православные храмы и расправлялись с верующими. Епископ Августин, которому в это время было 75 лет, принял в обороне города деятельное участие, хотя в своей прежней, мирской жизни не имел к военной службе ни малейшего отношения. После долгой осады варвары всё же захватили крепость, и отважный иерарх погиб вместе с другими её защитниками.

Подводя итоги рассмотрения философско-исторической концепции Блаженного Августина, мы можем выделить следующие её специфические черты.

Во-первых, епископ Августин отрицает возможность политической реализации «града Божьего» в земной реальности. До тех пор, пока длится земная история, в ней будут действовать земные мотивы. Христиане реализуют свою веру не в изменении государственного устройства или создании нового типа общества, а в следовании принципам Евангелия в своей повседневной жизни.

Во-вторых, Блаженный Августин не допускал возможности исправления человеческого рода в ходе земной истории и поэтому, в отличие от Евсевия Кесарийского, воспринимал христианизацию Римской империи скептически.

Следует отметить, что во втором пункте епископ Августин оказался прав. Ведь в VI в. войско Восточной Римской империи разгромило еретиков-вандалов и изгнало их из Гиппона, православный император Юстиниан I Великий объявил о своём политическом курсе на создание подлинно христианской монархии, но никаких сущностных изменений в земной жизни эти меры не вызвали. В частности, византийцы как вернулись в Западное Средиземноморье, так и снова покинули его некоторое время спустя, а корона Восточной Римской империи хоть и сохранялась ещё почти тысячу лет, но обычно увенчивала самую обычную человеческую голову, полную властолюбивых и корыстных замыслов.

Однако в ходе «тёмных веков» западная Церковь всё же предприняла попытку трансформировать политическую реальность, став субъектом не только духовной, но и политической жизни, активным

участником исторического процесса. К каким последствиям это привело, мы увидим в следующем разделе.

§ 3.4. Философско-историческая концепция Иоахима Флорского

В 476 г. Западная Римская империя погибла, а её бывшие провинции были превращены варварскими племенами в объект хищнического, грабительского передела. Это не была аннексия территорий одного государства другим: германцы стояли на такой примитивной ступени социального, политического и духовного развития, что большая часть римских технических и культурных достижений была им попросту непонятна. Созданный веками целенаправленной работы имперской администрации порядок не нарушился, а рухнул, исчезнув фактически без следа. Падение Западной Римской империи поэтому закономерно считается окончанием античной эпохи, а современники тех событий, жители римских городов и деревень, вероятно, воспринимали крах государства как наступление конца времён. Всё, что создавалось от основания Рима, оказалось разрушено, разграблено и забыто меньше, чем за половину столетия, хоть некоторые германские конунги и пытались притворяться имперскими патрициями. Для нас же важен тот факт, что античная образованность, служившая воспроизводству интеллектуальной элиты поздней античности, практически исчезла. Так, в VI–VII вв. редкостью стала даже самая элементарная грамотность. Французский историк Л. Альфан очень красноречиво характеризует интеллектуальную атмосферу Западного Средиземноморья в последовавшие за падением империи «тёмные века»: «В первой половине VI в. епископ Цезарий Арльский уже сталкивался в Провансе с богатыми купцами, не умевшими ни читать, ни писать; он ещё этому удивлялся; через сто пятьдесят лет владение чтением и письмом уже считалось в Галлии роскошью, которую многие клирики и даже некоторые епископы не могли себе позволить. При такой ситуации можно не добавлять, что исчезла всякая забота об общей культуре, что латынь, ставшую лишь письменным языком, искажали до устрашающей степени, что найти книгу стало почти невозможно и что редкие люди, стремившиеся к просвещению, обычно ограничивали свои амбиции желанием уметь читать Библию и кое-как, при помощи сбор-

ника образцов, составлять официальные акты»[1]. В этих постапокалиптических условиях от поздней античности сохранилась лишь одна социально-духовная структура, которая была вынуждена принять на себя не свойственные ей прежде функции. Речь идёт о Церкви, которая в империи не была частью государственного аппарата и поэтому пострадала от варварского нашествия в меньшей степени, чем официальные властные структуры.

Однако теперь духовенству требовалось не избегать коллизий мирской жизни, доверив политические и экономические вопросы мирским функционерам, а содержать себя самостоятельно и по мере сил защищать свою паству от социальных хищников. Именно в такой обстановке сформировалось западное монашество, ставшее неведомой античному миру, но очень деятельной социально-духовной группой. Подлинным основателем и духовным наставником средневековых европейских черноризцев стал святой Бенедикт Нурсийский (480–547 гг.), образованный выходец из семьи последних имперских патрициев, променявший сомнительную карьеру при дворе готского конунга на служение Богу. Однако он ориентировался не на ближневосточных анахоретов-отшельников, а на современные ему условия царивших в Италии нищеты и безвластия. Поэтому основанные святым монастыри Монте-Кассино и Субиако имели собственный, оригинальный устав, подразумевавший не только аскезу, но и обязательную трудовую деятельность. Отечественный историк и философ Л. П. Карсавин так описал деятельность бенедиктинских монастырей: «Огораживая монастырь от мира, Бенедикт старался превратить его в самодовлеющую хозяйственную единицу. Труд монахов должен был не только быть частью их религиозно-нравственной жизни, но и обеспечивать существование монастыря. А это лучше всего достигалось организацией труда, немыслимой без известного общения. Оно предполагается и кухней братьев, и их хозяйственными работами и постройками: мельницами, огородами, пашней и так далее»[2]. Немаловажным фактом стало и то, что, нормируя монастырский день, игумен Бенедикт выделил братии особые часы для чтения, тем самым по-

[1] *Альфан Л.* Великие империи варваров. От Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI века. М. : Вече, 2006. С. 195.

[2] *Карсавин Л. П.* Монашество в Средние века. М. : Ломоносовъ, 2013. С. 46–47.

ощряя грамотных монахов и непроизвольно популяризуя образование среди неграмотных[1]. Именно благодаря уставу святого Бенедикта западное монашество со временем превратилось во влиятельную корпорацию, заслуженно уважаемую европейскими государями. Опираясь на доходы обителей и на административный талант братии, римский первосвященник смог добиться исключительного статуса и оказывать влияние на происходившие в Западной Европе политические процессы. По крайней мере, он не просил подачек у вчерашних варварских конунгов и мог лавировать между Восточной Римской империей, пытавшейся взять реванш за гибель своей западной сестры, и осваивавшими бывшие имперские провинции германскими вождями. Со своей стороны, конунги-победители столкнулись с рядом политических проблем (например, кризисом легитимности своей власти), которые буквально толкнули их в объятия христианства и сделали покровителями западной Церкви. Британский историк Дж. Хоус, размышляя о трансформации германского общества от древнего варварства к Средневековым королевствам, подчеркнул положительную культурную динамику этого общества: «В 235 г. германские племена были неграмотными варварами, и Рим силой удерживал их в пределах Германии. Но в 526 г., к моменту смерти Теодориха, они стали мускулистыми христианами, которые контролировали всю территорию бывшей Западной империи»[2].

В результате ряда политических коллизий к 1000 г. в Западной Европе сложился собственный, ни на что не похожий культурный тип, все компоненты которого были связаны друг с другом, и к 1054 г. даже новаторская по меркам того времени западная Церковь откололась от ортодоксальной восточной. Политические властители – короли (наследники варварских конунгов) – в немалой степени зависели от духовного главы западного мира – Папы римского (наследника первосвященников, благословивших бенедиктинский устав). В данной работе мы не можем уделить много внимания данным процессам и рекомендуем заинтересовавшемуся читателю обратиться к сочинениям таких французских авторов, как Л. Альфан и Ж. Тессье. В контексте же рассматриваемой нами проблематики средневековой филосо-

[1] См.: *Карсавин Л. П.* Монашество в Средние века. 2013. С. 48.

[2] *Хоус Дж.* Краткая история Германии. М. : Азбука-Аттикус, 2018. С. 37.

фии истории важно лишь то, что границы деятельности духовной и светской властей постоянно нарушались, и неминуемо возникли социально-философские учения, пытавшиеся поддержать претензии королей и Пап на доминирование, используя религиозные аргументы. Римские же первосвященники оказались в двойственном положении: с одной стороны, они претендовали на верховную политическую власть в католическом мире, но с другой – осознавали, что не могут осуществлять её напрямую. Всё-таки Папы были выходцами из монашеской среды, а не из рыцарей, и поэтому привыкли опираться на административный ресурс Церкви, а не на прямое силовое принуждение. Поэтому они оформили свои политические притязания как духовное господство при добровольном отказе от прямой политической власти. Папы как бы делегировали эту власть королям через ритуал коронации. Вот как характеризует данную позицию отечественный исследователь Л. А. Андреева: «Во второй половине VIII в. в Риме был сфабрикован так называемый “Константинов дар”, согласно которому император Константин в благодарность за то, что папа Сильвестр I помог ему в исцелении от проказы, наделил последнего и всех его преемников приматом над четырьмя Восточными Патриархами, а также *императорскими регалиями* (курсив автора), то есть политическим верховенством над всей западной частью Римской империи. Однако, сохранив церковный примат, Папа якобы не принял императорские регалии, хотя в случае ликвидации императорской власти он и так автоматически становился преемником императорского достоинства. Таким образом, папство стало претендовать на правопреемственность от Римской империи»[1]. Последнее уточнение очень важно, потому что мечтой римских Пап было не всемирное королевство во главе с первосвященником, а что-то вроде Римской империи, но с обязательным подчинением императора духовной власти Папы. Сразу оговоримся, что в Античности как до, так и после Р.Х. ничего подобного не существовало: императоры в лучшем случае по собственной инициативе оказывали Церкви различные услуги, а чаще просто не обращали на неё внимания. Так что Папы незаметно для самих себя оказались новаторами, почти что политическими утопистами, при по-

[1] *Андреева Л. А.* Сакрализация власти в истории христианской цивилизации. Латинский Запад и православный Восток. М. : Ладомир, 2007. С. 86-87.

мощи подложных документов и античной фразеологии пытающимися создать новый тип политического устройства. Однако их идея пришлась по вкусу некоторым королям, которые были совсем не против примерить диадему императоров и, тем самым, возвыситься над соседними государями. В частности, такие монархи, как Карл I Великий и Оттон I охотно соглашались на императорскую коронацию, но вскоре начинали вмешиваться в церковные дела: «Император считает себя уполномоченным требовать от своих подданных не только не совершать правонарушений, но и выполнять веления их внутреннего религиозного сознания, то есть *выполняет функции религиозного спасения* (курсив автора). Грех в такой же степени подлежит воздействию государственной власти, как и преступление»[1]. Например, не только императоры, но даже короли нередко вмешивались в назначения епископов, старались иметь в Церкви своих людей и, таким образом, влиять на выборы Папы римского и проводимую им политику.

Для того чтобы пресечь вмешательство светских государей в церковные дела, но сохранить участие духовенства в мирской жизни Папы целенаправленно возводили барьер между мирянами и духовенством. Так, Папе Григорию VII удалось добиться безбрачия священников и, тем самым, покончить с наследственным замещением церковных должностей. Мирянам неоднократно запрещалось участвовать в административной жизни Церкви. Французский историк Ж. Ле Гофф отмечает, что подобная изоляция духовенства от мирских влияний представляет собой исключительно западноевропейский феномен: «Сначала григорианская реформа была задумана папством как способ избавить Церковь от главенства светских властей и от их вмешательства в церковные дела – в частности, защитить папский престол в Риме от притязаний германского императора, – но кончилось более существенными изменениями, состоявшими в разделении клириков и мирян, Бога и кесаря, папы и императора. Это решение было полностью противоположно тому, к которому пришло православное христианство в Византии, где правил и кесарь, и папа в одном лице, то есть император являлся своего рода Папой; оно противоречило также подходу к власти, предлагаемому в исламе, где религия и политика

[1] *Андреева Л. А.* Сакрализация власти в истории христианской цивилизации. Латинский Запад и православный Восток. С. 93.

были слиты, и Аллах главенствовал надо всем и всем управлял. В отличие от них, христианство латинского образца, особенно после григорианской реформы, декларировало некоторую автономность мирян и особые области их ответственности»[1]. При этом католическая Церковь не теряла своего влияния на королевские дворы, потому что большая часть государственных должностей, связанных с бюрократией, замещалась духовенством в силу его исключительной грамотности и образованности. Другое дело, что некоторые епископы и кардиналы, будучи по происхождению аристократами, пытались устраивать в своих епархиях феодальные порядки и воспринимали Папу как короля, которого при желании можно сместить с должности. Поэтому римские первосвященники шаг за шагом придавали своей должности сакральный статус, постепенно доведя его до признания любого Папы святым при жизни и, как следствие, непогрешимым. Отечественный исследователь свящ. Владимир (Соколов) указывает, что Папы объявили себя буквально сверхлюдьми, подлинными заместителями Бога: «Провозглашение безгрешным папы, говорящего ex cathedra, было, по существу, оправданием греховного человека, поставлением его авторитета выше авторитета Вселенских Соборов и всех святых. Догмат о непогрешимости папы – это религиозный апофеоз гуманистической эпохи, ода падшему человеку, которого делают безгрешным и ставят на место Христа, объявляя папу Его заместителем»[2].

Нельзя сказать, что все католики единогласно и искренне соглашались с папскими нововведениями. Более того, в ряде случаев светские монархи оказывали на римского первосвященника немалое влияние. Однако сама предлагаемая Папами социально-политическая система была крайне новаторской: под камуфляжем ссылок на эпоху раннего христианства и под маскировкой из откровенных фальшивок типа «Константинова дара», западная Церковь пыталась подчинить политическую жизнь и светскую аристократию замкнутому духовному сословию, а главу духовенства сделать старшим товарищем мирских монархов. Такого теократического режима прежде не существовало нигде в мире: ни в древней Иудее, ни в античной Римской им-

[1] *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. СПб. : Александрия, 2018. С. 98.

[2] *Владимир (Соколов), свящ.* Мистика или духовность? Ереси против христианства. М. : Данилов мужской монастырь, 2014. С. 310.

перии. И, разумеется, переход от вдохновляемого Новым Заветом общества рыцарей и королей к папской теократии требовалось каким-то образом обосновать. Именно эту задачу и попытался решить в своём философско-историческом учении *Иоахим Флорский (1135–1202 гг.)*.

Иоахим Флорский представляет собой довольно противоречивую фигуру – монах цистерцианского ордена, основавший собственный монастырь Флори и настоявший на принятии в нём оригинального, очень строгого устава. Последователей аббата Иоахима называли считали отдельным орденом, хоть их число и не было велико. Интенсивная организационная, пастырская и аскетическая деятельность, тем не менее, оставляли Иоахиму время для паломничества в Святую Землю и основательных занятий теологией. Один из его оппонентов, аббат Гофрид из Осера, даже предполагал, что Иоахим – крещёный иудей, потому что он слишком уж хорошо разбирался в священных книгах и умел их толковать. Но данное предположение остаётся лишь домыслом, потому что отец писателя всю жизнь работал нотариусом у архиепископа Козенцы, а для иудеев церковные должности были закрыты. Но подозрения аббата Гофрида не были безосновательны: Иоахим Флорский действительно являлся очень плодовитым автором. В числе его работ «Книга согласования Нового и Ветхого Заветов», «Толкования на Апокалипсис», «Десятиструнная псалтирь», а также «Книга фигур» («Liber Figurarum»), представляющая собой альбом схематичных иллюстраций к другим сочинениям аббата Иоахима. Себя же автор считал в первую очередь экзегетом и толкователем Библии, утверждая, что никакого пророческого дара у него нет, а если он и получал Откровение, то оно выразилось лишь в умении и желании заниматься интерпретацией священных текстов. Стремление быть прежде всего экзегетом наложило немалый отпечаток на творчество писателя. Современный исследователь Д. В. Смирнов характеризует стиль Иоахима так: «Иоахим Флорский не был богословом-систематиком, его сочинения характеризуются резкими переходами от одной темы к другой, смешением богословских рассуждений, библейской экзегезы и историософских размышлений; “его стиль часто тёмен; он пользуется не столько логическим, сколько риторическим методом рассуждения”. (…) Подобная непоследовательность объясняется тем, что задачей Иоахима Флорского было не по-

строить строгое учение о Боге и истории мира, но предложить актуальное толкование различных пророчеств Священного Писания, непосредственно связанное с современными ему духовными и политическими проблемами»[1]. Увлечённо занимаясь экзегетикой, аббат Иоахим использовал 12 способов толкования Писания: исторический, нравственный, тропологический (восхождение от буквального к духовному), созерцательный, анагогический и 7 типических способов (сопоставление событий в соответствие со смысловой связью между ними). Соединяя тропологический, созерцательный и анагогический методы, толкователь пытался усмотреть через земные вещи события высших духовных реальностей. Именно такая разнообразная методология позволила аббату Иоахиму создать модель всемирной истории в ранее Средневековье, эпоху, когда само слово «история» было мало кому знакомо.

Учение об историческом процессе, аббат Иоахим начинает, как ни удивительно, с размышлений о Троице. Современный автор очерчивает логику его мысли следующим образом: «Отправными точками религиозного истолкования истории для Иоахима Флорского были идея “соответствия” и учение об откровении Святой Троицы в мировой истории. Применяя последовательно обе конструкции, Иоахим Флорский строил собственную “теологию истории”, охватывающую весь её ход от Адама и до конца мира. По мысли Иоахима Флорского, хотя Отец, Сын и Святой Дух суть единый Бог, можно выделить некие особые “действия” по отношению к творению, характерные для каждого из трёх Лиц. Бог специально устроил процесс мировой истории так, чтобы через его изучение можно было постичь троичность Бога»[2]. Поэтому мировая история делится на три эпохи или «состояния» (status), каждая из которых связана с одним Лицом Троицы. Но каждая их этих эпох включает в себя три подраздела, связанные с какими-нибудь знаковыми персонажами: зарождение (*exordium*), плодоношение (*fructificatio*) и упадок (*defection*), завершающийся концом эпохи (*finis*). Для каждой эпохи характерны особый род или сословие людей (*ordo*), которое наиболее полно выражает её суть.

---

[1] *Смирнов Д. В.* Иоахим Флорский // Православная энциклопедия. М. : Православная энциклопедия, 2010. Т. 25. С. 230–231.

[2] Там же. С. 238.

Эпоха Отца началась от Адама, плодоносила от Авраама до первосвященника Захарии (отца Иоанна Крестителя) и завершилась Воскресением Иисуса Христа. Важной чертой этого периода было буквальное соблюдение Закона, а лидировали в ней миряне (патриархи, первосвященники, пророки), то есть «вступающие в брак» (*ordo coniugatorum*).

Эпоха Сына началась при жизни царя Осии, плодоносила на протяжении времени от первосвященника Захарии до сорок второго поколения его потомков и завершается в дни Иоахима Флорского. Благодаря Евангелию люди теперь являются одновременно и плотскими, и духовными, а преимуществом обладают священники (не ясно, правда, женатые – православные или безбрачные – католические). Можно предположить, что аббат Иоахим выбрал время своей жизни в качестве рубежа эпох неспроста: именно в эти годы папство всерьёз конкурировало со светскими государями за политическую власть, и вдумчивому наблюдателю могло показаться, будто в Западной Европе вот-вот установится космополитическая теократия, которая заменит собой династические монархии королей. Вероятно, на эту вероятную трансформацию социально-политического порядка аббат Иоахим возлагал не меньшие надежды, чем епископ Евсевий Кесарийский на Медиоланский эдикт о веротерпимости.

Эпоха Святого Духа началась со святого Бенедикта Нурсийского, основателя западного монашества (а значит, и тех политических тенденций, которые наделили папство влиянием), её плодоношение наступит через сорок два поколения после смерти Бенедикта и завершится эпоха концом мира. В данном периоде лидируют монахи как наиболее далёкие от мира и близкие к созерцанию Бога. Таким образом, история оказывается путём плавного, поступательного восхождения человека к Богу через возрастание духовного совершенства.

Наверняка читатель заметил, что эпохи не стыкуются одна с другой, а как бы пересекаются. Например, Иисус Христос оказывается как бы фигурантом сразу двух эпох – Отца и Сына. Это не ошибка, потому что аббат Иоахим действительно предполагал, что эпохи как бы «нахлёстываются» друг на друга и изображал их связь в «Книге фигур» как звенья цепи. Возможно, таким образом богослов пытался

представить переходные этапы, которые сочетают в себе особенности обоих временных периодов.

Каждую из эпох Иоахим Флорский подразделял на семь периодов и описал данную хронологию в своей работе «О семи печатях». Эта периоды могут не совпадать с эпохами, что неудивительно, поскольку эпохи перекрещиваются друг с другом. Каждый из выделенных периодов связан с борьбой верующих и язычников и обязательно отражает свойственную для описываемого времени расстановку сил.

Периоды Ветхого Завета:

1) от Авраама до Моисея (война избранного народа с египтянами);

2) от Иисуса Навина до царя Давида (война избранного народа с хананеями);

3) от царя Давида до пророка Илии (разделение Израиля);

4) от пророка Елисея до пророка Исайя (война избранного народа с ассирийцами);

5) от пророка Иезекииля до вавилонского плена (борьба избранного народа с Вавилоном);

6) от возвращения евреев из плена до пророка Малахии (борьба избранного народа с персами);

7) от пророка Малахии до Иисуса Христа (борьба избранного народа с греками и римлянами).

Периоды Нового Завета:

1) от Рождества Христова до смерти апостола Иоанна Богослова (гонения иудеев на христиан);

2) от смерти апостола Иоанна Богослова до императора Константина (гонения римлян на христиан);

3) от императора Константина до императора Юстиниана (борьба христиан с еретиками);

4) от императора Юстиниана до короля-императора Карла Великого (борьба христиан с мусульманами, фактическое разделение Церкви на православную и католическую);

5) от Карла Великого до Иоахима Флорского (борьба христиан с мусульманами и Церкви со светскими монархами);

6) воцарение антихриста в Риме (этот этап ещё не наступил);

7) эпоха «безмолвия» (победа христиан над антихристом, упразднение Писания как выполнившего свою функцию).

В третью эпоху Западная Церковь воссоединится с Восточной, монахи приведут мир к единству, обратив в христианство мусульман и иудеев. Именно тогда антихрист будет окончательно уничтожен. Вот как описывает завершение истории по мысли Иоахима Флорского Д. В. Смирнов: «Не обращёнными в христианство окажутся лишь некоторые народы, живущие “на краях Земли”, их соберёт на последнюю битву с христианами “Гог, последний антихрист”. Победа над ним свершится в конце 3-й эпохи, после чего мировая история завершится, а христиане будут вечно царствовать с Христом в небесном Иерусалиме»[1].

Вряд ли такое учение можно отождествить с ортодоксальным христианством. Это скорее обоснование монашеских и, в частности, папских претензий на светскую власть. В пользу данного предположения говорит тот факт, что на Втором Латеранском Соборе Папа Иннокентий III осудил критику Иоахимом «Сентенций» Петра Ломбарда, но отдельно оговорил, что сочинения аббата Флори и созданный им монашеский орден осуждению не подлежат.

Итак, в данной главе мы кратко рассмотрели философию истории средневекового теоцентризма, начиная от ветхозаветного иудаизма и заканчивая католической системой Иоахима Флорского. Какие особенности данного подхода к истории мы могли бы выделить?

Во-первых, и для иудаизма, и для христианства характерно представление о Боге-личности, Который является не только создателем мира, но и активным участником его истории.

Во-вторых, земная история кажется и иудеям, и христианам отклонением от нормы, следствием грехопадения, и поэтому в ней нет и не может быть Золотого века. История – это время, которое нужно пережить до встречи с Богом, а не единственное возможное поле человеческой активности, как казалось в Античную эпоху.

В-третьих, иудаизм и христианство по-разному понимают агентов Божьей воли и благосклонности: для иудеев это – избранный народ, понимаемый исключительно в этническом смысле, а для христиан – Церковь, понимаемая как интернациональная община верующих.

[1] *Смирнов Д. В.* Иоахим Флорский. С. 240.

В-четвёртых, на протяжении своего развития христианская философско-историческая мысль колебалась между перенесением сакральной встречи человека с Богом в земную жизнь или сохранением за этой встречей сакрального статуса. Евсевий Кесарийский считал знамением такой встречи в историческом времени христианизацию Римской империи, Августин Блаженный отрицал саму возможность такой встречи, а Иоахим Флорский фактически приравнял к ней установление всемирной папской теократии, то есть превратил религиозно-философское учение в подобие политической идеологии.

В следующей главе мы познакомимся с более поздними западными учениями об истории, в которых главную роль играл уже не Бог, а человек.

Глава 4
В ПРЕДДВЕРИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

§ 4.1. Общая характеристика эпохи XVII–XVIII веков.
§ 4.2. Гражданская теология Джамбаттисты Вико.
§ 4.3. Философия истории Иоганна Готфрида Гердера.

В данной главе пойдёт речь о мыслителях, ставших предшественниками философии Просвещения, но при этом не принадлежавших ни к какой школе. Джамбаттиста Вико и Иоганн Готфрид Гердер были одиночками, не имевшими ни ярко выраженных предшественников, ни очевидных последователей. Более того, их взгляды не гармонируют с философско-историческим учением французских просветителей, поэтому мы вынуждены рассматривать их как самостоятельные концепции. В первом параграфе данной главы мы кратко изложим социальные и духовные причины, которые сделали существование такого видения истории возможным, а в других частях – последовательно ознакомим читателя с основными идеями философии истории Дж. Вико и И. Г. Гердера.

§ 4.1. Общая характеристика эпохи XVII–XVIII веков

В предыдущей главе мы рассматривали христианское понимание истории в его различных вариантах. Но дальнейшее построение моделей исторического процесса пошло по иному пути, отринув христианский теоцентризм в пользу порождённого гуманизмом социоцентризма. В данном параграфе мы сделаем краткий обзор причин и факторов, побудивших западного человека в своём понимании мира отказаться от христианских принципов. При этом мы не претендуем на исчерпывающий анализ: в частности, нами не будут подробно рассматриваться идеи гуманизма и Реформации. Заинтересованный читатель найдёт их тщательное осмысление в работах таких авторов, как М. Вебер, М. Брендлер, Л. М. Баткин и В. В. Соколов. Наша же задача – выявить и подчеркнуть те социальные причины, которые привели к фундаментальной трансформации мировоззрения средневековых европейцев и сделали возможным новоевропейское понимание истории.

В предыдущей главе (параграф 3.4), рассматривая философско-исторические идеи католического Средневековья, мы акцентировали внимание на монашестве как их социальном носителе. Мы помним, как Иоахим Флорский целенаправленно стремился найти в мировой истории такой этап, на котором в обществе доминировало бы чёрное духовенство. Однако, невзирая на свою грамотность и систематическую работу с богословскими и философскими текстами, монашество не было единственным образованным сословием средневековой Европы, равно как оно почти никогда не было и законодателем мировоззренческой моды. Если говорить о светской аристократии, то её быт на протяжении всего Средневековья оставался военизированным и не предполагал глубоких духовных запросов. Но аристократия и духовенство не были единственными западными сословиями и точно не являлись монополистами в сфере мысли. Более того, параллельно с обоими сословиями зародилась и набирала силу новая общественная группа, которая со временем стала претендовать на то, чтобы устроить жизнь европейского социума на собственных духовных и экономических началах. Речь идёт о самоуправляющихся городах-коммунах, население которых занималось ремеслом и коммерцией, а на земельную собственность вне городских стен не претендовало и, тем самым, исключало себя из сеньориальных отношений, столь характерных для рыцарей и аббатов. Отечественный исследователь Н. И. Кареев пишет по этому поводу: «Существенные черты нового общества, в его отличие от средневекового, ранее всего проявились именно в городах. Города не только извне вышли из-под власти феодалов, но и внутри освободили свой быт от феодальных форм. Здесь впервые верховная власть отделилась от землевладения и сделалась выражением общей воли гражданства. Здесь впервые расторгались вассальные узы, ставившие одного свободного человека в зависимость от другого, и образовалось состояние граждан»[1]. Такой город-коммуна, с характерными для него карнавалами, выборами в городской совет и скрытым господством ростовщиков (при формальном запрете ростовщичества), является оригинальным европейским явлением, и поэтому происходящие в нём духовные процессы протекали

[1] *Кареев Н. И.* Философия культурной и социальной истории Нового времени. СПб. : Тип. М. Стасюлевича, 1902. С. 39.

только в Европе, не имея параллелей с городскими обществами Ближнего Востока или Китая.

Сформировавшаяся в коммунах Северной Италии и Германии личность человека-гражданина (а точнее, человека-индивида), не связывавшего свою идентичность с каким-нибудь сословием, настаивала на определённых неотчуждаемых правах и стремилась занять в мире своё индивидуальное место в соответствии с индивидуальными же предпочтениями. Если в политическом отношении союз короны с автономными городами стал погребальным колоколом для полунезависимых аристократов и не признававшего государственных границ духовенства, то в духовном плане развитие городской мысли шло по пути постепенного обособления индивида от традиционных религиозных форм духовной жизни. В обоих случаях немалую роль сыграли технические изобретения. Как длинные пики швейцарских наёмников и мушкеты немецких ландскнехтов прогнали рыцарей с полей сражений, так и изобретённый в середине XV в. Иоганном Гуттенбергом печатный станок подорвал монополию клира на книжную мудрость. Начиная с XVI в. сочинять книги мог любой человек, а не только монах, имеющий на это благословение аббата, и издание таких книг зависело лишь от того, сможет ли автор оплатить услуги типографии, которые благодаря станку Гуттенберга перестали быть дорогими. Это, в свою очередь, привело к распространению грамотности, потому что умение читать теперь было связано не только с профессиональной деятельностью, но и с удовольствием. Вследствие формирования читательских запросов и авторских предложений возникло множество литературных жанров, многие из которых никак не были связаны ни с религией, ни с традицией и вообще не претендовали ни на какую серьёзность. Так, в Европе возродились античные жанры сатиры и мемуаров о путешествии. Не меньшее значение распространение печатных книг имело и для протестантской Реформации. Ведь когда Мартин Лютер настаивал, что пастор и даже рядовой верующий должны сами читать Библию, то он подразумевал, что бумажный экземпляр Священного Писания доступен каждому.

Значение духовной эмансипации индивида от общины (например, от церковной проповеди или карнавального празднества) невозможно переоценить. Вот как характеризует произошедшую в духов-

ном климате Европы метаморфозу британский исследователь Р. Осборн: «Распространение книгопечатания означало, что теперь любой состоятельный вельможа мог сочинить поэтическую книжку или изложить историю своих путешествий на бумаге и затем распространять экземпляры среди своих друзей, знакомых и тех, на кого он хотел повлиять. В XVI в. Европу наводнили повести о приключениях – их авторы представляли собой массу отдельных людей, каждый из которых пытался возвысить голос над шумной толпой. И так же, как из-под кисти фламандцев выходило искусство, в котором религиозный сюжет сменялся выражением духовности и особого настроя самого художника, из-под пера европейских писателей выходила литература, в которой не было Бога. Творения Данте, Боккаччо, Чосера и Рабле – все существовали внутри религиозной вселенной, но к творениям Сервантеса и Шекспира это уже определённо не относилось – чрезвычайная скудость религиозных тем и аллюзий является одной из самых удивительных шекспировских черт, – а Мишель Монтень смотрел на мир исключительно собственными глазами, и ничьими другими. Западная Европа по-прежнему была насквозь пропитана христианством, однако на горизонте уже брезжил рассвет иного мира. В эпоху Реформации средневековое общество уступило место отдельному человеку, одиноко стоящему перед лицом Бога; пройдёт ещё немного времени, и смысловая ось западной цивилизации вновь сдвинется: на сей раз христианин, состоящий в непосредственной связи с Богом, превратится в рационального индивидуума, нуждающегося в рационально устроенном обществе»[1]. Размышляя о роли широкого распространения книгопечатания в становлении новоевропейской культуры, особенно хотелось бы отметить то значение, которое распространение печатной Библии сыграло в процессе Реформации. Дело в том, что Мартин Лютер и Жан Кальвин, настаивая на чтении Священного Писания каждым верующим, тем самым, санкционировали свободный религиозный поиск, что выразилось в возникновении множества протестантских течений (квакеров, левеллеров, конгрегационалистов, янсенистов и т. д.). Если люди теперь должны были не принимать на веру слова батюшки, а читать, размышлять и делать выво-

[1] *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира. М. : АСТ, 2018. С. 358–359.

ды самостоятельно, то совсем неудивительно, что их мнения по ключевым вопросам веры более не были единообразными. Но пытливый горожанин-индивид не ограничился религиозной проблематикой, и вскоре объектом его интереса стал весь окружающий мир – от астрономии до политики. Мнение классических мыслителей, которые столетиями господствовали в средневековых университетах, больше не вызывали безоговорочного доверия.

Современный отечественный исследователь Г. В. Драч, размышляя о творчестве Т. Кампанеллы, предположил, что в XVI в. было сделано слишком много открытий и опубликовано слишком много книг для того, чтобы «Физика» Аристотеля продолжала считаться исчерпывающим сочинением: «Необходимость новой теологии, так же как новой метафизики, новой философии и вообще всего обновления наук, Кампанелла обосновывает успехами человеческой цивилизации, достижениями эпохи великих географических открытий. Нельзя ссылаться на древних и ограничиваться Аристотелем, писал он в трактате “Против языческой философии” и в “Богословии”. После того как Колумб открыл Новый Свет, а Магеллан совершил кругосветное путешествие, стали известны новые моря и земли, нравы и обычаи неизвестных доселе народов. Коперник обосновал новую космологию, Тихо Браге и Галилей открыли не наблюдаемые древними астрономами звёзды, кометы и планеты. Были изобретены книгопечатание, артиллерия, телескоп, реформирован календарь»[1]. Разумеется, такие успехи естественных наук пробудили исследовательский интерес и к общественной проблематике. Тем более что роман-путешествие в годы великих географических открытий превратился из развлекательного чтива в познавательное. Литературный жанр путешествий был известен в Западной Европе с раннего Средневековья, в частности в ирландской агиографии так составлялись жития некоторых святых (например, «Плавание святого Брендана»)[2]. Но мемуа-

[1] *Драч Г. В.* Томмазо Кампанелла : философия и социальная теория // Утопические проекты в истории культуры : материалы II Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Утопические проекты в истории культуры» на тему «“Город Солнца” : в поисках идеального локуса». Ростов н/Д. : Изд-во Юж. федер. ун-та, 2019. С. 9.

[2] См.: *Диллон М., Чедвик Н. К.* История кельтских королевств. М. : Вече, 2006. С. 242–245.

ры участников трансокеанских экспедиций и завоеваний Центральной Америки, в отличие от житийной литературы, претендовали на достоверность. Их авторов читатели нередко знали воочию, и ни один из этих мемуаристов не претендовал на личную исключительность. Например, написанная отставным конкистадором Берналем Диасом «Правдивая история завоевания Новой Испании» быстро превратилась в бестселлер. Важность этого произведения заключается в том, что оно «из первых рук» повествует о встрече европейцев с иным миром, в котором христианские и античные представления о жизни не имеют никакого смысла. Причём этот мир не потусторонний – он находится на западном побережье Атлантического океана, и любой мореплаватель, солдат или купец может достичь этого мира без какой-либо мистики. Однако Диас, описывая сражения и приключения своих соратников, образ жизни и особенности культуры ацтеков и майя, недвусмысленно дал понять, что традиционные для Западной Европы представления о мире и населяющих его народах очень ограниченны. Похожую работу проделал креститель Юкатана францисканец Диего де Ланда Кальдерон, в своей работе «Сообщение о делах в Юкатане» написавший краткий очерк истории городов-государств майя на протяжении XV–XVI вв. Но если адресатом сочинения Кальдерона хотя бы номинально считался испанский король, то Диас обращался напрямую к широкой читающей публике, тем самым поощряя её интерес к реальным, существующим в мире обществам и как бы нечаянно опровергая мнение европейцев о собственном всезнании. Однако в тот момент европейские очевидцы пытались рассматривать заокеанский мир с точки зрения собственных политических представлений. Например, ацтекский император – «тлатоани» – казался им «королём», а майянские вожди – «сеньорами», которых конкистадоры стремились привести к вассальной присяге испанскому королю и столь же безуспешно пробовали следовать в сражениях с ними нормам западной воинской этики.

Однако как в естественных науках вслед за открытиями пришли изобретения, так и в представлениях об обществе произошёл переход от описания чужих краёв к конструированию утопий. Важно отметить, что эти утопии пока не были новаторскими политическими проектами. Ни Томас Мор, ни Томмазо Кампанелла, ни Френ-

сис Бэкон не утверждали, что описываемые ими идеальные порядки хотя бы в принципе могут быть реализованы в одной из новоевропейских стран. Утопию Бэкона вообще справедливо считают технократической: «Сюжет “Новой Атлантиды” Бэкона, с оной стороны, типичен для утопий того времени, а с другой – представляет новую тенденцию, отвечающую веяниям эпохи нарождающегося капитализма. Типичность утопии состоит в развитии жанра романа-путешествия и островной темы. Напротив, оригинальность – в разработке не социальных, а преимущественно научно-технических аспектов организации будущего общества, что позволило исследователям отнести утопию Бэкона к категории технократических»[1]. То есть утопия не стала заменой средневековому католическому учению о государстве и даже не претендовала на эту фундаментальную роль. Однако причиной такого бурного развития утопического жанра не в последнюю очередь стали великие географические открытия и хотя бы поверхностное знакомство европейцев с американскими и азиатскими общественными устройствами. Вместо того чтобы по характерной для средневекового католицизма моде безоговорочно отвергать чуждый, иноверческий социальный опыт, мыслители-утописты, а вслед за ними и иные философы предпочли познавать сначала чужие общества, а потом и своё собственное. Необходимо отметить, что католическое социальное учение не могло в этом помочь. Ведь, как мы видели в предыдущей главе, для христианства вообще и для католицизма в частности характерна прочная связь между небесным и земным мировыми порядками, и земной мир сам по себе, в отрыве от мира небесного, не представляет для Церкви большого интереса. Отечественный исследователь Н. И. Кареев заметил по этому поводу: «Земля объявлялась юдолью печали и страданий, и в настоящей жизни спастись из этой юдоли казалось возможным только в монастыре; миру, с его несовершенствами, не противополагался иной социальный идеал, кроме тихого пристанища монашеской обители, да и зачем было стремиться к тому, чтобы лучше устроить материальную жизнь людей, когда она-

[1] *Паниотова Т. С.* Позитивные образы будущего в истории утопической мысли // Позитивный образ будущего : теория, история, способы конструирования / Т. С. Паниотова, Е. В. Золотухина, И. В. Желтикова [и др.] Ростов н/Д. : Изд-во Юж. федер. ун-та, 2021. С. 65.

то, жизнь эта, и есть источник нравственной гибели?»[1]. Именно потому что ни учение об обществе Блаженного Августина, ни философия истории Иоахима Флорского не углубляются в подробности реальных политических процессов, познание общественной реальности стало уделом людей, участвовавших в политической борьбе, пусть даже при этом и не очень ревностных католиков.

Одним из первых мыслителей, заинтересовавшихся современным ему общественным строем и принципами его функционирования, стал *Никколо Макиавелли (1469–1527 гг.)*. Большую часть своей жизни этот человек посвятил политической борьбе в своей родной Флоренции, и эта борьба не всегда проходила для него удачно. Однако, возможно, именно данный факт побудил его исследовать политику и общества такими, каковы они есть, безотносительно к тому, что должно быть в принципе. Для того чтобы лучше понять перемену, произошедшую в осмыслении общества, ознаменованную творчеством Н. Макиавелли, приведём несколько примеров из работ итальянского мыслителя. В своей книге «Государь», написанной как пособие для правителя, Макиавелли даёт гипотетическому венценосцу такой совет: «Переходя к другим из упомянутых выше свойств, скажу, что каждый государь желал бы прослыть милосердным, а не жестоким, однако следует остерегаться злоупотреблять милосердием. Чезаре Борджа многие называли жестоким, но жестокостью этой он навёл порядок в Романье, объединил её, умиротворил и привёл к повиновению. И, если вдуматься, проявил тем самым больше милосердия, чем флорентийский народ, который, боясь обвинений в жестокости, позволил разрушить Пистойю. Поэтому государь, если он желает удержать в повиновении подданных, не должен считаться с обвинениями в жестокости»[2]. То есть мыслитель призывает правителя быть прагматичным и, если потребуется, не останавливаться перед крайними мерами. Мерило политического успеха, с точки зрения Макиавелли, – выгода, а не доброе имя и личное благочестие. Именно поэтому он сравнивает политику, проводимую Чезаре Борджа, с политикой Флорентийской Республики, исходя из достигнутых результатов, а не

[1] *Кареев Н. И.* Философия культурной и социальной истории Нового времени. С. 76.

[2] *Макиавелли Н.* Соч. СПб. : Кристалл, 1998. С. 91.

устремлений или следования идеальному порядку. То есть если герцог Борджа сумел реально установить в Папской области мир, а флорентийское правительство не сумело защитить один из подвластных городов, то для правителей предпочтителен опыт Борджа, даже если он не опирается на христианские добродетели или учения античных философов. Автор «Государя» пишет об этом прямо и без стеснения: «О действиях всех людей, а особенно государей, с которых в суде не спросишь, заключают по результату, поэтому пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу. Какие бы средства для этого ни употребить, их всегда сочтут достойными и одобрят, ибо чернь прельщается видимостью и успехом, в мире же нет ничего, кроме черни, и меньшинству в нём не остаётся места, когда за большинством стоит государство»[1].

Однако считать Макиавелли проповедником имморализма было бы неправильно. Он вовсе не путает добро со злом и высказывает в своём творчестве традиционные для католической Европы нравственные оценки. Другое дело, что эти оценки никак не влияют на прагматическую выгоду от политических действий, которые писатель рекомендует воображаемому правителю. В одной из глав «Государя» мыслитель отмечает, что если бы общество располагало добрыми нравами, то в вероломной и жестокой политической практике не было бы нужды. Однако эмпирическое средневековое общество не оставляет правителю выбора, если только он желает сохранить корону: «Из чего следует, что разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание. Такой совет был бы недостойным, если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же. А благовидный предлог нарушить обещание всегда найдётся. Примеров тому множество: сколько мирных договоров, сколько соглашений не вступило в силу или пошло прахом из-за того, что государи нарушила своё слово, и всегда в выигрыше оказывался тот, кто имел лисью натуру»[2].

---

[1] *Макиавелли Н.* Соч. С. 95.

[2] Там же. С. 94.

Если сравнить Макиавелли со святым Августином, считавшим, что никакое земное государство не сможет заменить человеку Царства Небесного, или с епископом Евсевием Кесарийским, возлагавшим надежды на христианизацию политики, то флорентийский мыслитель стоит на более примитивной, но и более подходящей для познания позиции. Ведь он рассматривает общественные отношения в их наличном виде, ничего нового не предлагая и не призывая ни от чего отказываться. Макиавелли предполагал, что правила политической борьбы существовали задолго до того, как родился первый деятель, желающий их реформировать и облагородить. Поэтому политическому деятелю приходится учитывать эти правила и следовать им, а не давать им нравственную оценку. Эта мысль обусловила слабое место концепции флорентийского автора: описываемые им социально-политические отношения как бы не развиваются, а общество всегда остаётся одним и тем же; меняются лишь имена правителей, границы и названия государств. Условно говоря, политическую философию Макиавелли можно назвать возвращением к античной циклической традиции Геродота и Фукидида. В частности, размышляя о событиях римской истории, Макиавелли пытался обнаружить в ней те же мотивы, которыми руководствовались его современники, итальянцы XVI в. Однако следует отдать флорентийскому писателю должное: он стал первым новоевропейским автором, который попытался изучать общество исключительно в его наличном виде, не сравнивая небесный и земной порядки.

Общественная динамика стала очевидной для всей Западной Европы после того, как в середине XVII в. произошла Английская революция, в ходе которой был осуждён и казнён король Карл I Стюарт, а государственная система подверглась коренному и наглядному реформированию. Казнь монарха сама по себе была событием неслыханным: в Средние века королей иногда убивали заговорщики, но только для того, чтобы возвести на трон кого-то из родственников погибшего венценосца. Во время Английской революции схваченный король предстал перед судом парламента так, как если бы был обычным политическим преступником (например, заговорщиком). До последней минуты ни монарх, ни его приближенные, ни даже некоторые судебные заседатели не верили в то, что простолюдины могут

вынести приговор своему королю. Однако под давлением революционно настроенных солдат смертный приговор всё-таки был вынесен и приведён в исполнение. Вскоре после этого командующий революционной армией генерал Оливер Кромвель превратился в диктатора того типа, который часто появлялся на политической сцене в первой половине XX в. В частности, сторонники Кромвеля разогнали большую часть парламента, упразднили англиканскую Церковь, а вся власть сосредоточилась в руках генерала и небольшой группы лояльных к нему депутатов. Шок, который испытала при виде этих лавинообразных социально-политических изменениях западноевропейская читающая публика, хорошо выразил У. Черчилль: «Монархия и палата лордов ушли в прошлое; англиканская Церковь пребывала в прострации; от палаты общин осталась немногочисленная группа, презрительно называемая “Охвостьем”. Сами члены “Охвостья” не страдали от недостатка самомнения. В своём представлении они были живым воплощением того дела, которое защищал парламент, и считали, что страна ещё долгие годы будет нуждаться в их руководстве»[1]. Реставрация монархии, произошедшая во второй половине XVII в., лишь доказала, что общество изменилось необратимо. Новый король, хоть и был приглашён на престол парламентом, моментально лишился короны, едва попытался править самовластно. Если Карл I, прежде чем попасть на эшафот, вёл с революционерами долгую гражданскую войну, то Яков II даже не имел возможности сопротивляться, потому что ни одна воинская часть его не поддержала, и поэтому бесславно бежал из Лондона. Таких прецедентов Средневековье не знало, но в их реальности не приходилось сомневаться.

Произошедшая в Англии революция стала предметом самого разнообразного осмысления. Например, Томас Гоббс именно под впечатлением от казни короля задумался о сущности государства. Джон Локк попытался сформулировать неотчуждаемые права человека, которые никакое государство – как монархическое, так и республиканское – не сможет отобрать. Современный британский исследователь Р. Осборн считает Английскую революцию катализатором активации интереса к эмпирическому общественному развитию: «В 1640-х го-

[1] *Черчилль У. С.* Британия в Новое время (XVI–XVII вв.). Смоленск : Русич, 2006. С. 298.

дах попытки теоретического осмысления начал современного государства неожиданно получили мощный практический импульс, и его источником стал политический кризис в одной из главных европейских монархий. Именно английская революция создала ситуацию, в которой у политических идей появился шанс на широкое публичное обсуждение»[1]. В отличие от утопий прежних времён политические проекты XVII в. предполагали свою реализацию, и возможность такой реализации стала наглядной. Теперь наиболее глубокомысленные исследователи стремились прогнозировать возникновение и степень осуществимости подобных земных проектов в земной же реальности, которую смелые замыслы, как оказалось, могут фундаментально изменить.

Итак, в данном параграфе мы выделили предпосылки формирования новоевропейской философии истории, среди которых:

– формирование в самоуправляющихся городах-коммунах нового типа личности-индивида, стремящейся к индивидуальной деятельности, вере и познанию;

– распространение печатного слова, позволившее каждому грамотному человеку приобщаться к знаниям и размышлять о них самостоятельно;

– успехи естественных наук, повлёкшие вслед за стремлением познавать материальный мир желание освоить закономерности мира социального;

– Английская революция, продемонстрировавшая, что наличный политические порядок непрочен и вполне подвластен человеческим усилиям.

В следующем параграфе мы ознакомимся с философско-историческим учением Джамбаттисты Вико, который был одним из первых новоевропейских авторов, попытавшихся раскрыть алгоритм социально-исторического развития.

§ 4.2. Гражданская теология Джамбаттисты Вико

Джамбаттиста Вико (1668–1744 гг.) – итальянский философ и историк, один из новоевропейских разработчиков концепции циклического развития общества. Его жизнь вряд ли можно назвать дина-

[1] *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира. С. 442.

мичной или удивительной: никаких приключений или интриг с мыслителем не случалось, и на протяжении всей жизни он работал учителем в родном Неаполе. Свою фундаментальную работу «Основания новой науки об общей природе наций» Дж. Вико писал в свободное от преподавания время и вовсе не претендовал на мировую известность. Так и вышло – книга нашла своих читателей только после смерти автора.

Понимание истории Дж. Вико в сравнении с его современниками и даже философами-просветителями XVIII в. выглядит оригинально. В частности, мыслитель не отказывает обществу в возможности развиваться, переходить с одной исторической стадии на другую и признаёт, что на различных исторических этапах своего существования общественные отношения качественно отличаются друг от друга. В то же время исследователь полагал, что историческое развитие образует замкнутый, возобновляющийся цикл, наиболее поздний этап которого практически совпадает с первым, самым ранним. Отечественный исследователь Е. М. Сергейчик, характеризуя учение Дж. Вико, подчеркивает в нём следующие особенности: «Итак, в отличие от просветительских концепций линейного исторического прогресса философия истории Вико рисует картину “вечного возвращения” Наций, достигших состояния цивилизации, к варварству с тем, чтобы опять начать восхождение к Идеальному Общественному Состоянию. Признание циклического характера всемирного исторического процесса не есть следствие пессимизма Вико, ибо причиной движения вспять является действие не каких-либо трансцендентных законов, но самих людей, склонных прежде всего преследовать и отстаивать свои частные интересы»[1].

Если сравнить данное представление об истории с учением Н. Макиавелли, считавшим исторический процесс проявлением одних и тех же человеческих качеств в одних и тех же формах, то становится заметным его двойственность. Ведь если общество всё-таки чередует различные этапы своего развития, значит, в различные эпохи люди проявляют неодинаковые качества, но при этом человеческая природа остаётся неизменной, и поэтому история всё-таки оказывается цикличной. Исходя из неизменности человеческой природы Ма-

[1] *Сергейчик Е. М.* Философия истории. СПб. : Лань, 2002. С. 161.

киавелли даже не пытался формулировать периодизацию истории, а Дж. Вико это сделал. Почему же ему это удалось? Не в последнюю очередь потому, что мыслитель признал в историческом процессе два активных действующих начала: не только человека, но и Божественное Провидение. О последнем Н. Макиавелли ничего не писал, и поэтому общество в его системе казалось неизменным: не было внешнего фактора, способного как-то воздействовать на человеческие нравы и отношения. Дж. Вико же занял по отношению к религии оригинальную позицию: он счёл, что наличный мир создан не Богом, а людьми, однако Божественное Провидение является действующим субъектом жизни мира, а следовательно, и исторического процесса. Неаполитанский мыслитель доказывал, что без Божественного вмешательства человеческая история представляла бы однообразное и примитивное отстаивание каждым индивидом своих интересов и не отличалась бы от описания жизни стада или стаи. В частности, способность общества к социальному и нравственному усовершенствованию, на взгляд Дж. Вико, является наилучшим доказательством действий Провидения: «Но люди, вследствие своей испорченной природы тиранизированные себялюбием, преследуют главным образом только свою личную пользу; желая поэтому всего полезного для себя и ничего – для своего товарища, они не могут совершить усилия, чтобы направить страсти к справедливости. Итак, установим, что человек в зверином состоянии любит только своё собственное сохранение; взяв жену и произведя детей, он любит своё сохранение вместе с сохранением семьи; достигнув гражданской жизни, он любит своё сохранение вместе с сохранением Города; когда же власть государства распространится на много народов, он любит своё сохранение вместе с сохранением Наций; а когда нации объединятся в войне, в мире, в союзах и торговле, он любит своё сохранение вместе с сохранением всего Рода Человеческого. Во всех этих обстоятельствах человек любит главным образом свою собственную пользу. Следовательно, не чем иным как Божественным Провидением должен он удерживаться в пределах такого порядка, чтобы следовать справедливости в семейном, гражданском и, наконец, человеческом обществе. Раз человек не может следовать тому, чего он хочет, он должен, по меньшей мере, следовать тому, чего требует польза, а это и называется “справедливым”. Значит, то,

что направляет человечески-справедливое, есть Божественная Справедливость, руководимая для нас Божественным Провидением ради сохранения Человеческого Общества»[1].

Однако Бог, по мысли Дж. Вико, не кукловод, то есть не нарушает свободу человеческой воли. По мнению исследователя, Адам был сотворён Богом в согласии с лучшей идеей, но грехопадение лишило человека добра. Он может делать добрые дела в силу Божьей благодати, но добро не является неотчуждаемой сущностью человека. Наличие свободной воли является условием возможности совершать добрые дела под руководством Божественного Провидения, но с тем же успехом человек может и отвергнуть Провидение и сознательно творить зло. Человеку свойственны эгоизм, властолюбие, жадность и практицизм, но также ему свойственно милосердие. Провидение активирует в нём благие начала и направляет человека к добру и справедливости ради сохранения общества. Но общество или какой-то отдельный тип общественного устройства не является Божьим даром: люди организуют общество сами, причём не в процессе единовременного «общественного договора», а стихийно, то есть люди решают свои личные проблемы и методом проб и ошибок устраивают наиболее подходящие для этого общности и типы отношений. При этом люди по своей природе не анархичны: они не проходили путь от животного состояния к человеческому, а всегда руководствовались нормами естественного права, порождённого самими человеческими нравами. Это право возникло вместе с человеком и сопровождало жизнь общества до начала истории, после чего стало усложняться и развиваться вместе с социумом. Об этом праве не было необходимости специально договариваться, потому что оно следует из самих отношений между людьми в силу человеческой природы. Естественное право свойственно всем эпохам, племенам и культурам. Это можно заметить по трём общим для всех человеческих наций моментам: все народы во все времена имели религию, торжественно заключали браки и погребали умерших. Человечество никогда специально не договаривалось об этом, но придерживается этих правил с первого дня своего существования. Сам Дж. Вико так описывал эти культурные универсалии: «Наблю-

[1] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. М. : REFL-book, 1994. С. 114.

дая все Нации, как варварские, так и культурные, отделённые друг о друга огромнейшими промежутками места и времени, различно основанные, мы видим, что все они соблюдают три следующие человеческие обычая: все они имеют какую-нибудь религию; все они заключают торжественные браки; все они погребают своих покойников; и нет среди наций, как бы дики и грубы они ни были, такого человеческого действия, которое совершалось бы с более изысканными церемониями и с более священной торжественностью, чем религиозные обряды, браки и погребения»[1].

Своё учение Дж. Вико называл «рациональная гражданская теология» и полагал, что оно зиждется не на религиозной, а на философской основе. По мнению Дж. Вико, философия необходима падшему и слабому человеку для того, чтобы он мог ясно увидеть своё положение в мире, однако она возникает на одном из поздних этапов развития общества и в силу этого обстоятельства не может влиять ни на его зарождение, ни на первые достижения. Поэтому человеку следует изучать именно историю, а не, к примеру, метафизику. Ведь истина не открыта человечеству сразу, да и не всегда люди готовы её принять. Общество проходит различные этапы в своём развитии, и то, что бесспорно для последних этапов, для первых вообще неизвестно. Например, участники Троянской войны не размышляли о проблемах, которые интересовали Платона и Аристотеля. Иногда получается и наоборот: потомки восхищаются героическими предками, но не могут понять их мотивов, как это было в Римской империи (см. параграф 2.1). Поэтому Дж. Вико настаивает на изучении истории, понимаемой как общественная динамика, каждый этап которой имеет собственную специфику. Однако он не рекомендовал доверять летописям и иным письменным свидетельствам, сохранившимся от минувших эпох. Остроумно и метко мыслитель пояснил, что каждое общество всегда пытается объявить себя родиной всех культурных достижений, а каждый учёный стремится объявить себя первооткрывателем всех известных ему истин. Из-за такой «демонстрации тщеславия» историк нередко оказывается как бы ослеплён блеском чужого фальшивого величия, и поэтому исследователь рекомендовал обращать внимание прежде всего на неоспоримые исторические факты. В частности,

[1] Там же. С. 109.

он сам в построении алгоритма развития общества базировался на событиях истории античности, «тёмных веков» западного Средневековья и итальянских городов-государств эпохи Возрождения. Как мы увидим ниже, новоевропейские события XVI–XVII вв. казались неаполитанскому мыслителю повторением античных.

Возникает закономерный вопрос: почему Дж. Вико почти что автоматически ограничил свой фактический материал историей Западного Средиземноморья? Ведь его современникам было отлично известно о существовании американских индейцев, Китайской империи Мин, Японии, индийских княжеств и мусульманских султанатов. Не отвергая биологического и психического единства человеческого рода, мыслитель полагал, что в силу ряда антропологических и политических особенностей неевропейские народы развиваются по деформированной траектории, то есть проходят те же исторические стадии, но с отклонениями и дефектами, не позволяющими чётко проследить суть процесса развития. Так, Дж. Вико оказывается приверженцем европоцентризма, негласно записывая в разряд деформаций всё человечество, лежащее за пределами Западной и Южной Европы: «Царь Московии, хотя он и христианин, правит людьми ленивого ума. Князь, или Хан Татарский царствует над таким же женственным народом, каким были Древние жители Серики, страна которых, составлявшая наиболее значительную часть его великой Империи, присоединена теперь к Китаю. Негус Эфиопский и могущественные Цари Феца и Марокко властвуют над народами в высшей степени слабыми и обедневшими. Но в умеренной зоне люди рождаются соразмерными по своей природе. Начнём с самого дальнего Востока. Император Японии проводит в жизнь такую Культуру, которая напоминает Римскую Культуру времён Пунических Войн: он подражает им в свирепости во время сражений, и, как замечают учёные путешественники, в звуках его языка есть нечто похожее на латинский язык; однако под влиянием фантастических, в высшей степени ужасных и жестоких религиозных верований в устрашающих Богов, целиком завешенных вредоносным оружием, он сохраняет ещё многое от героической природы, так как Отцы-Миссионеры, ходившие туда, сообщают, что самая большая трудность, с какой они встретились при обращении этого народа в Христианскую Религию, состояла в невозможности убедить

благородных, что плебеи имеют такую же человеческую природу, как и они. Император Китайский в высшей степени культурен, так как властвует в силу кроткой религии и покровительствует наукам. Император Индии скорее культурен, чем некультурен, так как опытен преимущественно в делах мира. Персидский и Турецкий Цари смешали с нежностью Азии, над которой они господствуют, незрелое учение своей Религии; так, например, в частности Турки умеряют высокомерие величие, роскошью, щедростью и благодарностью»[1]. Таким образом, по мнению неаполитанского автора, лишь Европа в её развитии от Античности к Новому времени является полной и отчетливой иллюстрацией исторического цикла. Впрочем, сам мыслитель отмечает, что изучает исторические законы, актуальные для всего человечества, а не только для древних греков или средневековых итальянцев. По его учению, существует единый план «идеальной вечной истории», согласно которому протекают во времени истории всех наций.

Каковы же стадии исторического цикла, существование которого Дж. Вико считал объективным фактом? Он заимствует названия исторических периодов у Геродота, а через последнего – как бы у древних египтян: «Египтяне всё Время Мира, протекшее до них, сводили к *трём векам* (здесь и ниже – курсив автора): первому – веку *богов*, второму – веку *героев*, третьему – веку *людей*»[2]. Важно оговориться, что эти этапы не ограничены какими-то конкретными историческими событиями и скорее похожи на сакральное, чем на историческое время. По мнению Дж. Вико, все народы переживают в своём развитии эти три эпохи, которые соответствуют индивидуальному развитию людей и общественных отношений. «Век богов» для Античности мог уже закончиться, а для средневековых европейцев он в это хронологическое время ещё даже не начинался. Поэтому можно предположить, что Дж. Вико оказался буквально в одном шаге от того, чтобы признать за каждым обществом собственную историю, но при этом увидеть за всеми этими локальными историями единый, неизменный алгоритм. Фактически итальянский мыслитель сделал это открытие, но выразить свою мысль ясно ему помешал рассматриваемый материал: слишком уж ограниченный географический ареал выбрал исследова-

[1] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. С. 457–458.
[2] Там же. С. 44.

тель. Ведь он анализировал «век богов», «век героев», «век людей», опираясь лишь на события, происходившие в Западном Средиземноморье, то есть ориентировался только на Античность и средневековую Европу, не устанавливая параллелей с жизнью других цивилизованных обществ. Впрочем, даже не отвлекаясь от европейской тематики, Дж. Вико полагал, что другого исторического алгоритма быть попросту не может.

Для каждой исторической эпохи характерны особые, характерные только для неё типы нравов, юриспруденции, государственности и т. д. Именно поэтому, изучая факты, можно определить индивидуальный исторический возраст того или иного общества. Рассмотрим «век богов», «век героев» и «век людей» подробно.

Век богов наступает тогда, когда совершенно дикие люди обнаруживают свою дикость и надеются на спасения от неё свыше. На данном историческом этапе общество можно считать по большей части дикарским: люди живут в лесах за счёт охоты и собирательства, социум их мало отличается от племени или стада. Лишь некоторые из них начинают задумываться об устройстве мира и возможности как-то повлиять на устоявшийся образ жизни в собственных интересах. Слабость рассудка они компенсируют богатой фантазией и обожествляют природу, приписывая вымышленным богам собственные духовные прозрения. Именно в этот исторический период зародились религия и поэзия. В частности, Дж. Вико полагал, что неумение понимать происходящие в материальном мире процессы и, следовательно, решать постоянно возникающие проблемы побудили первых претендующих на цивилизованный образ жизни людей обратиться к Богу или богам как к единственной возможной защите: «В силу всего этого мы должны начинать с некоторого знания о Боге, которого не были лишены даже самые дикие, звероподобные и бесчеловечные люди. Мы доказываем, что это знание заключалось в следующем: человек, отчаявшийся получить какую бы то ни было помощь от Природы, жаждет чего-нибудь высшего, что его спасло бы; но выше Природы – Бог; и это – тот свет, который Бог посеял во всех людях. Это подтверждается тем общим для всех людей обыкновением, что вольнодумцы под старость, когда они ощущают недостаток природных сил,

естественно становятся Религиозными»[1]. По похожей причине зарождается поэзия: язык метафор одушевляет и очеловечивает природные и психические явления, позволяя людям думать и говорить о них хотя бы с мнимым пониманием. Возможно, именно поэтому германские саги и древнегреческие архаические рапсодии почти никогда не имеют авторов: слишком уж давно они были сочинены. В дни Гомера греки видели мир именно как поле деятельности антропоморфных богов и воспринимали природные явления как производные от целенаправленных божественных поступков. По этой же причине эпоха богов – это эпоха древних мудрецов, которые приписывали своему знанию божественное происхождение, то есть люди ещё не доверяли своему мышлению и сомневались в самой возможности автономной от божественного вмешательства мысли. В эту же эпоху появляется основанное на политеизме благочестие, образуются семьи, возглавляемые будущими «знаменитыми предками» и «отцами-основателями». Нравы этого времени просты и искренни, а юриспруденция претендует на божественное происхождение. Типичным примером такого «знаменитого предка» Дж. Вико справедливо считает полулегендарного римского царя Нуму Помпилия, который сформулировал для римлян законы и ритуальные правила, но действовал при этом не от своего имени, а выдавал предлагаемые нормы за откровения нимфы Эгерии. В частности, даже запретив очистительные человеческие жертвоприношения традиционным римским божествам, царь-законодатель не взял на себя ответственность за это решение, а притворился, будто ему удалось достичь компромисса с нимфой-наставницей и богом Юпитером[2]. Поэтому даже политический режим первых старейшин и «царей-жрецов» напоминает теократию, хотя по факту является геронтократией. Такой полулегендарный монарх не может быть самодержцем. Он скорее посредник между богами и людьми, чем автор властных решений и проводник собственной воли. На закате «эпохи богов» наиболее новаторски настроенные люди покидают леса и начинают осваивать земледелие, создавая родовые хутора, окруженные широкими угодьями, на которые пока ещё никто не претендует. Ведь

---

[1] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. С. 113.

[2] См.: *Ивик О.* История человеческих жертвоприношений. М. : Ломоносовъ, 2010. С. 132.

большинство людей продолжает жить в лесах, по-прежнему практикуя охоту и собирательство.

Век героев характеризуется зарождением и усилением аристократии. Начинается эта эпоха с того момента, как образ жизни земледельцев становится притягательным для людей, оставшихся в лесах и сохранивших своё дикое состояние. Дело в том, что исход из леса в поля наиболее активных, творческих и мудрых представителей племени превращает жизнь остальных в настоящую анархию. Если прежде производное от политеизма право и суд старейшин хоть как-то защищали жизнь рядового соплеменника, то теперь изобретатели религии и мудрые старейшины покинули леса и превратились в земледельцев, жителей родовых хуторов, а в чащах остались лишь те люди, которые умственно не доросли до новаторских шагов. И поэтому в скором времени лесные жители пытаются переселиться к земледельцам, чтобы найти у них защиту для себя лично и прочный социальный порядок для всех. Однако семейства «отцов-основателей» вовсе не стремятся кого-либо опекать или делить свои поля и покосы с многочисленными пришельцами. Они выборочно пускают на свои земли некоторых чужаков – обязательно работящих и покорных – и превращают их в зависимых людей (клиентов Древнего Рима и пеонов Нового времени). Остальным выходцам из леса приходится довольствоваться ролью поденщиков и попрошаек в надежде, что однажды и им повезёт стать слугами и помощниками аристократов. Дж. Вико отмечает, что никакого равенства в таком обществе нет и быть не может, потому что основатели первых аристократических семейств и их первые наследники хорошо осознают своё право на землю и закономерно относятся к пришлой публике свысока. В данный исторический момент не существует никаких представлений об общечеловеческом братстве, все люди – язычники, просто некоторые из них оказываются богаче и влиятельнее других: «Поэтому мы утверждаем, что как первые языческие Отцы, перешедшие от жизни животных к жизни людей, сохраняли в религиозные времена, в Естественном Состоянии под Божественными Правлениями, многое от дикости и бесчеловечности своего недавнего происхождения (почему Платон и признаёт в Полифемах Гомера первых в Мире Отцов Семейства), так и при образовании первых Аристократических Республик за Отцами Семей-

ства сохранилась полная Суверенная Личная Власть, какою они обладали раньше в Естественном Состоянии: и так как из-за своей необычайной гордости никто из них не желал уступать другому, ибо все они были равны, то посредством формы аристократии они подчинились публичной Суверенной Власти своих Правящих Сословий»[1].

Влиятельные аристократические семьи, возводя своё происхождение к богам, наделяют себя княжескими и иными звучными титулами. Происходит как бы узаконивание привилегированного положения первых земледельческих (и землевладельческих) семейств. Именно благодаря растущему осознанию аристократией своего значения общество официально делится на патрициев («отцов») и плебеев («пришельцев»). Патриции сурово обижают плебеев, полагая, что на своей земле могут распоряжаться единолично и вести себя как угодно. Плебеи в ответ восстают, но ничего нового не предлагают. Более того, в силу генеалогического права, практикуемого аристократией, даже сильный, смелый и предприимчивый плебей не может войти в ряды знати. Отцы-основатели предоставляют плебеям некоторые права, но сами замыкаются в рамках сословия «благородных». Так возникают первые города-республики с аристократическим правлением, потому что аристократам нелегко решить, какое из их семейств наиболее авторитетно и уважаемо. Язык века героев – гербы и воинские символы, а честь знатного человека нередко ценится выше, чем норма закона. Неслучайно Дж. Вико называет «век героев» Временем Щепетильных или Временем Дуэлянтов[2], намекая на то, что разные народы именуют этот исторический этап по-разному, но проходят через него все общества. Именно благодаря обострённому чувству собственного достоинства аристократов античные города-государства (а в западном Средневековье – феодальные княжества) не объединяются в единый социально-политический организм, а ведут между собой постоянные войны.

Однако приравнивать «век героев» к эпохе рыцарства всё-таки не совсем правомерно. Кроме ратных подвигов, аристократы и их клиенты совершают и другие достижения, в том числе никак не связанные с войной и хозяйством. В частности, на исходе данного пери-

[1] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. С. 416.
[2] См.: Там же. С. 399.

ода человеческий ум осваивает абстракцию, появляются общие родовые понятия, поэтому возникает философия. Юриспруденция героического века ищет формулировки для различных договоров согласно существующим законам. Право воспринимается как доступное лишь правителям, ведь подразумевается, что только они могут вершить суд.

В эту эпоху стремление к гражданскому равенству исподволь распространяется на всех: аристократы уже не могут сохранить за собой функцию пророков. Постепенно, не всегда явно, но неотвратимо простонародье начинает претендовать на покровительство божественных законов. На этом же историческом этапе опыт участия в сражениях представителей обеих общественных групп подсказывает простолюдинам, что воинское могущество аристократии вовсе не безгранично. Зарождающаяся философия также способствует эрозии аристократических привилегий. В частности, Дж. Вико отмечает, что в ранней философии оттачивается способность человеческого ума к обобщениям: «Сначала, несомненно, были законы, а потом уже Философы; поэтому мы принуждены думать, что из наблюдения над тем, как афинские граждане в предписывании законов объединялись в идее равномерно распределённой и общей для всех пользы, Сократ начал выводить интеллигибельные родовые понятия, то есть абстрактные универсалии, посредством Индукции, которая является собиранием единообразных частностей; последние образуют одно родовое понятие из того, в чём они единообразны друг с другом»[1]. Единожды сформулировав представление об обществе как о едином целом, люди начинают задумываться о равенстве или хотя бы одинаковой нужности всех частей социума. Со временем плебеи однажды понимают, что по своей человеческой природе они ничем не отличаются от аристократов, и плебс устремляется в высшее сословие. Это не означает, будто все простолюдины единовременно становятся знатными, но теперь, по крайней мере, у каждого из них появляется такая возможность. С другой стороны, аристократические титулы лишаются реальных привилегий и превращаются в формальность, но из этого не следует, будто владеющие землёй и финансовыми накоплениями потомки «отцов-основателей» стремятся к имущественному равенству с простонародьем. Поэтому конец эпохи героев проходит в борьбе всех против всех: обще-

[1] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. С. 433.

ство ведёт постоянные войны с внешними врагами, потому что это – отличный социальный лифт для храбрых, но неблагородных плебеев, а внутри государства обостряется противостояние между потомственной знатью и предприимчивыми нуворишами. Некоторое время аристократическая республика существует в виде так называемой Республики Сильных, в которой при юридическом равноправии всех граждан реальная власть принадлежит земельной и финансовой олигархии. Однако со временем плебеи добиваются реализации равноправия на деле, активно участвуют в политике и ограничивают или вовсе уничтожают олигархов. Так наступает следующая эпоха – «век людей».

Век людей отличается существованием народных республик. Языческая религия утрачивает свою силу, зато происходит усиление философии. Люди при помощи рассуждения открывают привилегию доблести, но через рассуждение и умозрение также быстро учатся порокам. Их больше не сдерживает никакой божественный авторитет. Дж. Вико отмечает, что люди этой эпохи в умственном и эмоциональном плане отличаются от своих предков «божественного» и «героического» периодов. Ведь языческие верования, бывшие гарантом права на ранней стадии развития общества, больше никого не убеждают. Вера в наследственное божественное право, вдохновлявшая аристократов на ревностную защиту личной и семейной чести, на ратные подвиги и создание родовых поместий, теперь оскудевает. Если «отцы-основатели» жили доблестью и честью, не очень чётко представляя, что такое доблесть и честь, то потомки «века людей» хорошо знают, что значат эти качества в теории, но на практике мало способны к ним. Возникновение и популяризация философии, по мнению Дж. Вико, связаны исключительно с вмешательством Божественного Провидения, которое только таким образом может дать эмансипированным от религии людям какой-то духовный ориентир: «И так как люди уже больше не могли совершать доблестных поступков из-за отсутствия религиозных чувств (как они делали раньше), то Провидение создало Философию, чтобы люди могли уразуметь доблести в их идее, и если под влиянием философских размышлений люди и не приобретали доблести, то, по крайней мере, стыдились пороков: только это может удержать в исполнении обязанностей приученные дурно

поступать народы»[1]. Однако философия – ненадёжная защита от народного своеволия. Не чувствуя над собой духовной власти божеств или аристократических традиций, вчерашние простолюдины быстро переходят от завоевательных войн к гражданским, стремятся осуществить передел ранее созданного или награбленного богатства. Тем более что разорённые или ограниченные в правах олигархи не покидают исторической сцены и, объединив усилия с народными вождями, стремятся к установлению в государстве коллективной диктатуры. Исследователь с горечью отмечает, что объединение городов-государств в единую страну, формально управляемую народом, делает возможной затяжную гражданскую войну, в которой может принять участие любой честолюбец.

Народные республики терпят кризис, начинаются беспорядки, близится анархия. Но Провидение снова приходит людям на помощь, подсказывая людям идею монархии. Самодержец силой подчиняет себе все существующие порядки и законы, ставит себе на службу влиятельных граждан и принуждает к покорности широкие народные круги. Такая монархия оказывается лекарством от анархии, которую Дж. Вико справедливо понимает как тиранию толп и демагогов-популистов. Однако пришедшая на смену народной республике монархия не похожа на царство, некогда давшее жизнь и привилегии аристократическим семействам. Теперь духовное состояние общества несовместимо с правлением царя-законодателя, опирающегося на божественный авторитет. Монархию позднего типа исследователь справедливо называет гражданской, отмечая при этом, что венценосец правит в силу человеческих законов и в интересах людей.

Естественное право данной эпохи воспринимается как законы, созданные разумными людьми для себе подобных, и никаких других законов не признаёт. Божественные откровения и родовые традиции воспринимаются гражданами «века людей» как сказки или предрассудки. Все люди становятся равны перед законом, и монарх оказывается должностным лицом, пожизненно занимающим трон в силу юридического, а не сакрального права.

Любопытно, что в таких монархиях, иногда оборачивающихся диктатурой и тиранией, по мысли исследователя, постепенно форми-

[1] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. С. 467.

руются новые аристократические семейства, которые однажды ограничивают или свергают правителя, делят между собой его полномочия, и исторический цикл начинается заново. Дж. Вико полагал, что кризису гражданской монархии обязательно предшествует нравственная деградация общества, потому что только утрата единодушия может заставить людей променять одного тирана на нескольких.

Переход от одного века к другому не происходит автоматически, в нём человеческая воля играет не меньшую роль, чем Провидение. Природа свободных людей такова, что каждый отдельный человек руководствуется только личными интересами и личной же пользой. Отстаивая свои интересы, люди вступают в борьбу друг с другом, но эта борьба необходима для того, чтобы люди пожелали более разумного общественного устройства. Проще говоря, чтобы улучшить общество, люди должны прийти к мысли, что по-прежнему жить или невозможно, или очень трудно. Поэтому, несмотря на весь человеческий эгоизм и подверженность страстям Божественное Провидение трансформирует эти стремления в желание бесстрастной общей пользы и общей справедливости.

Однако необходимо оговориться, что человеческая свободная воля и различие конкретных исторических условий предполагают для обществ неодинаковые финалы. Цикл, застыв в стадии гражданской монархии, постепенно подавляющей и разрушающей умственные и нравственные достоинства общества, может возобновиться благодаря вмешательству извне. Классический тип правителя в застывшем монархическом обществе, согласно Дж. Вико, некто вроде римских императоров Тиберия и Нерона, формально подчиненный закону, а на деле самовластный и жестокий, не встречающий ни с чьей стороны противодействия. При таком правителе обществе погружается как бы в умственную спячку, а культивируемые в нём качества заставили бы славных предков отвести глаза: это приспособленчество, низкопоклонство и другие способы добиться от монарха милостей, ничем всерьёз не рискуя и не занимаясь[1]. Такое общество как бы консерви-

[1] *Сулимов С. И.* Понимание исторической гибели в концепции Дж. Вико // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. Серия «Духовная жизнь общества и человека : история и современность». Воронеж : Науч. кн., 2023. Вып. 3 (45). С. 71.

руется, лишившись стимулов для развития, но эти стимулы приходят извне вместе с завоевателями. Дж. Вико приводил в качестве примера Римскую империю, которая на закате своей истории уже не предлагала ни миру, ни самой себе никаких достижений, но варварское нашествие заставило римлян быть фигурантами хотя бы чужой истории. Мыслитель не заблуждался относительно достоинств разрушивших Рим германцев и называл Средние века «вторым варварством», за которым последовал новый «век людей». В частности, он полагал, что в современную ему эпоху вернулся античный общественный порядок, хоть и в видоизмененном виде. Например, исследователь сравнивал существовавшие в Древней Греции Ахейский и Этолийский союзы городов-полисов с современными ему Швейцарией (федерацией кантонов) и Нидерландами (Республикой Соединенных провинций).

Если же вторжения иноземцев не случится, то в затянувшийся «век людей» общество ждёт долгая нравственная и умственная деградация, гораздо более страшная, чем нашествие варваров или собственная первоначальная дикость. Ведь на данном этапе люди уже располагают техническими достижениями и знаниями об окружающем мире, но больше не имеют оснований для того, чтобы пользоваться ими во благо друг другу. Общество распадается на множество агрессивных, лживых и себялюбивых одиночек, каждый из которых стремится обмануть и уничтожить другого. Социальная ткань расползается и не восстанавливается до тех пор, пока в гражданских распрях не погибнет большая часть граждан. Неаполитанский мыслитель описал конечный момент «века людей» для изолированного от соседей общества очень красноречиво: «Но если народы доходят до такого последнего состояния гражданской болезни, что ни внутри они не могут согласиться на одном прирождённом Монархе, ни извне не приходят лучшие нации, чтобы завоевать их и сохранить, тогда Провидение в этом крайнем несчастии применяет следующее крайнее средство: так как народы, подобно скотам, привыкли думать только о личной выгоде каждого в отдельности, так как они впали в последнюю степень утончённости или, лучше сказать, спеси, при которой они подобно зверям приходят в ярость из-за одного волоса, возмущаются и звереют, когда они живут в наивысшей заботе о телесной преисполненности, как бесчеловечные животные, при полном душевном одиноче-

стве и отсутствии иных желаний, когда даже всего лишь двое не могут сойтись, так как каждый из двух преследует своё личное удовольствие или каприз, – тогда народы в силу всего этого из-за упорной партийной борьбы и безнадёжных гражданских войн начинают превращать города в леса, а леса – в человеческие берлоги. Здесь в течение долгих веков варварства покрываются ржавчиной подлые ухищрения коварных умов, которые варварством рефлексии сделали людей такими бесчеловечными зверями, какими сами они не могли стать под влиянием первого варварства чувств: ведь второе обнаруживало великодушную дикость, от которой можно было защититься или борьбой, или осторожностью, а первое с подлой жестокостью, под покровом лести и объятий посягает на жизнь и имущество своих ближних и друзей. Поэтому народы от такой рассудочной злости, применяемой в качестве последнего лекарства Провидением, настолько тупеют и глупеют, что не чувствуют больше удобств, изысканности, наслаждений и роскоши, но лишь одну необходимую жизненную полезность. При небольшом количестве оставшихся, в конце концов, людей и при множестве необходимых для жизни вещей, они естественным путём становятся опять сносными; а раз снова возвращается первоначальная простота первого Мира, то они становятся религиозными, правдивыми и верными; таким образом, среди них снова появляются благочестие, вера, истина – естественные основания справедливости, благодати и красоты вечного порядка от Бога»[1]. То есть даже такое общество в конце истории ждёт возобновление исторического цикла, но цена, заплаченная за возрождение, окажется непомерно высокой. Следует отметить, что эта безрадостная картина исторического безвременья не является фантазией Дж. Вико и не раз имела место в реальности, хотя мыслитель и не мог об этом знать. В частности, не имевшие агрессивных соседей города-государства юкатанских майя встретили европейских первооткрывателей, будучи в состоянии, очень похожем на описанное исследователем[2].

---

[1] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. С. 470.

[2] См.: *Сулимов С. И., Черниговских И. В.* Культурная картина мира доколумбовой Месоамерики // Международный научно-исследовательский журнал. 2014. № 1 (20), ч. 4. С. 113.

Итак, Дж. Вико рисует картину «вечного возвращения» наций, достигших цивилизации, к варварству, а затем снова начинающих восхождение к идеальному общественному состоянию. Признание циклического характера истории основано на понимании мыслителем человеческой природы. Например, причиной наступления анархии или монархии являются не какие-то трансцендентные явления, а воля самих людей, борющихся за свои интересы. Сила свободной воли и страстей такова, что люди могут не только задержать историческое развитие, но даже повернуть его в обратном направлении. Получается, что своими успехами и поражениями нации во многом обязаны самим себе. Но вся история содержится в свёрнутом виде в Божественном Провидении. Движение наций по кругу предопределено и в своих глубинных основах не может быть изменено никоим образом. Человек при всём своём своеволии рано или поздно выйдет на тот путь истории, который предопределён, и даже дойдя до крайней степени дикости, человек будет спасён Провидением, которое выступает гарантом жизни человеческого общества.

В данном параграфе мы рассмотрели философско-историческую систему Дж. Вико. При том что данное учение не имело в европейской мысли ни предшественников, ни явных последователей, оно является новаторским, а в дальнейшем его положения были переосмыслены представителями школы неоциклизма. К таким не устаревающим положениям можно отнести:

– циклический характер исторического процесса;

– незначительное участие в общественном развитии трансцендентных факторов;

– открытие зависимости политического, умственного и нравственного состояния общества от его исторического возраста.

В следующем параграфе мы рассмотрим другое оригинальное учение об историческом процессе, созданное немецким мыслителем-одиночкой Иоганном Готфридом Гердером.

§ 4.3. Философия истории Иоганна Готфрида Гердера

Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803) – представитель немецкой философии XVIII в., младший современник Дж. Вико, но, в отличие от итальянского мыслителя, имевший непоседливый нрав и широкий

круг знакомств среди философов и литераторов. Так, в студенческие годы он учился у Иммануила Канта в Кёнигсбергском университете, после окончания которого некоторое время выполнял обязанности протестантского пастора в Риге, откуда по личным причинам перебрался в Веймар, где поддерживал тесные товарищеские отношения с писателями Готхольтом Эфраимом Лессингом и Иоганном Вольфгангом Гёте[1]. Взгляды столь непохожих мыслителей, как И. Кант и И. В. Гёте, нашли отражение в его самобытной системе, не имеющей аналогов среди учений XVIII в. Можно предположить, что И. Г. Гердер в некоторых моментах предвосхитил панлогизм Г. Гегеля и эволюционизм Ч. Дарвина, но вряд ли мыслитель загадывал так далеко.

Главной работой И. Г. Гердера является объемное сочинение «Идеи к философии истории человечества». Мыслитель полагал, что история нуждается в философском осмыслении не в меньшей степени, чем любое другое явление природной и общественной жизни: «Коль скоро обо всём, что есть на свете, трактует особая философия и наука, почему бы и не быть такой философии и такой науке, которые трактовали бы то, что прежде всего нас касается, – историю человечества, всю историю человечества в целом?»[2].

Прежде чем переходить к собственно историческим воззрениям мыслителя, необходимо сделать важную оговорку: И. Г. Гердер, как и Дж. Вико, признаёт Божественное вмешательство в процессы и события земной жизни, но понимает Бога в пантеистическом смысле. Не отрицая того факта, что Бог является личностью, мыслитель полагает, что Бог воплощён в своих творениях, а следовательно, и в законах мирового развития. В частности, И. Г. Гердер часто в тексте своей работы использует слова «Бог» и «природа» как синонимы. Вот как характеризует философ своё понимание Божества: «Пусть не смущает никого и то, что иногда я олицетворяю природу. Природа – не самодеятельное существо: *бог – всё в своих творениях* (курсив автора); но я не хотел без нужды, всуе повторять священное имя, которое ни одно признательное существо не называет без глубочайшего чувства почтения, тогда как при чрезмерно частом упоминании я не мог бы называть его с подобающей святостью. Если для читателя слово «при-

[1] См.: *Гулыга А. В.* Гердер. М. : Соцэкгиз, 1963. С. 28.

[2] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. М. : Наука, 1977. С. 8.

рода» по вине некоторых написанных в наш век сочинений утратило смысл и стало словом низким, то пусть читатель вместо «природы» представляет себе «всемогущество, благость и мудрость», пусть в душе своей произносит имя незримого существа, которого не умеет наименовать ни один земной язык»[1]. Такое возвышенное понимание природных и общественных законов позволяет мыслителю находить связи между любыми происходящими в мире событиями и видеть смысл даже там, где он далеко неочевиден.

По мысли И. Г. Гердера, развитие жизни на Земле представляет собой единый процесс, проследить который в деталях очень сложно, потому что переход от растений к животным произошёл ещё до возникновения человека и длился очень долго. Человек сохраняет множество черт своих «эволюционных» предшественников, превосходя животных и растения по множеству характеристик, но качественно от них почти не отличаясь. В частности, главным законом живой природы мыслитель считает продолжение жизни, и под действие этого закона подпадают и растения, и животные, и человек. И. Г. Гердер полагал, что человек, конечно же, многими своими чертами отличается от растений, но суть всех живых существ одна: «Вот что бросается в глаза: человеческая жизнь в той мере, в какой она растительная, разделяет судьбу флоры. Как растение, человек и животное рождаются от семени, и семя, зародыш будущего дерева, тоже нуждается, чтобы вырасти, в тёплой материнской оболочке. Человек формируется в чреве матери, растёт там, как растение; и позже наши нервы и волокна, первые побеги и силы можно сравнивать с чувствительными органами растений. И жизнь нашу можно сравнить с жизнью растения: мы прорастаем, растём, цветём, отцветаем, умираем. И нас вызывают на свет не спросившись нашего желания, и никто не узнаёт у нас, какого пола мы желаем быть, и от каких родителей явиться на свет, и на какой почве, тощей или тучной, хотим мы жить, и от какого внутреннего или внешнего повода умереть»[2]. Видя во всём живом единое органическое строение, мыслитель считал, что с каждой новой ступенью развития природа существ как бы усложняется, оптимизируется. Так, все органы, присутствующие у живого существа, но не нужные на следу-

[1] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 10.
[2] Там же. С. 40.

ющей стадии развития, как бы сами собой отсекаются. Однако каждое более совершенное существо выглядит и живёт надёжнее и удобнее, чем его предшественники. В чём же выражается эта надёжность? Или, вернее, есть ли у живых существ какая-то цель, с которой можно соотнести их анатомическое устройство? И. Г. Гердер видел эту цель в максимальной свободе и многообразном использовании всех органов чувств и мыслительных способностей. В частности, с точки зрения философа, иметь какое-либо понятие или представление об окружающем мире для живого существа не менее важно, чем располагать каким-либо органом чувств или конечностью. По этой причине поведение живых существ тем разнообразнее, чем на более высокой ступени развития они находятся. Например, бобёр полностью детерминирован инстинктами и даже хатки строит только благодаря им. Обезьяна может варьировать действие инстинктов, например, играть или отказываться от игры. Человек оказывается независим от инстинктов, хотя они по-прежнему присутствуют в нём и могут быть активированы по его желанию. Однако человек имеет такие важные отличия от любых животных, как прямохождение и вертикальное положение тела. Именно из этих анатомических особенностей, с точки зрения И. Г. Гердера, органически следует развитие органов чувств, которое является непременным условием появления речи. Философ полагал, что речь и мышление – обязательное условие друг для друга, и поэтому само их наличие нерушимой стеной отделяет человека от любых других живых существ: «Однако и со всеми этими орудиями искусства, как мозг, органы чувств, рука, мы не добились бы ничего, как бы прямо ни ходили и ни стояли, если бы не приводила всё в движение одна пружина, которую заключил в нас создатель; эта пружина – *божественный дар речи* (курсив автора). Речь пробудила дремлющий разум или, лучше сказать, стала живой силой, воплотилась в действие – способность, которая сама по себе навеки осталась бы безжизненной, мёртвой. Благодаря речи зрение, слух, все чувства сливаются в одно, благодаря речи они превращаются в творческую мысль, и рукам, этому орудию человеческого искусства, всем прочим членам тела остаётся только покориться мыслям»[1]. Ни одно животное не способно к мышлению, потому что не способно к речи, а такая органиче-

[1] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 96.

ская немота обусловлена невозможностью принять вертикальное положение и, тем самым, увидеть мир подходящим для возникновения мышления образом. Как бы наивно это ни звучало, но И. Г. Гердер сделал важное замечание, что инстинктивный, свойственный животным образ жизни к человеку принципиально неприменим. Поэтому людям следует сравнивать себя не с животными, а с другими людьми. Например, между немецким учёным XVIII в. и дикарём Новой Гвинеи гораздо больше общего, чем между диким папуасом и человекообразной обезьяной.

Последнее утверждение обладало для современников И. Г. Гердера немалой актуальностью, потому что в XVIII в. европейцами были уже практически освоены обе Америки, а также процветала трансатлантическая работорговля. Находилось немало публицистов, которые пропагандировали точку зрения, согласно которой аборигены Южной Америки и жители «чёрной» Африки не являются людьми, и поэтому человечное отношение к ним неуместно. В частности, после открытия Бразилии португальские переселенцы воспринимали местных индейцев, словно каких-то мутантов, нечто среднее между обезьяной и человеком. Современный британский историк Ч. Р. Боксер так описал впечатление португальцев от реального знакомства с индейцами-жандуинами: «Стереотипное представление о бразильском индейце как о неиспорченном дитяти природы вскоре было вытеснено всеобщим представлением португальцев о нём как о законченном дикаре. Sem fe, sem rei, sem lei, то есть для него не было “ни веры, на короля, ни закона”»[1]. Поэтому И. Г. Гердер на фоне своих современников выглядел настоящим новатором, настаивая на единстве человеческого рода и утверждая, что отсталость в умственном и социальном развитии не превращает людей в животных.

Исходя из такого заключения, мыслитель полагал, что человеческий род, невзирая на частности, представляет собой единство и живёт по одним биологическим и духовным законам: «Но поскольку человеческий рассудок во всяком многообразии ищет единства, а божественный рассудок, прообраз его, повсюду сочетал единство с бес-

[1] *Боксер Ч. Р.* Португальская империя и её владения в XV–XIX веках. От островов Северной Атлантики до легендарной страны пряностей. М. : Центрполиграф, 2019. С. 102.

численнейшей множественностью, то и мы из бескрайнего царства превращений можем вернуться к простейшей теореме: весь человеческий род на земле – это только *одна и та же порода людей* (курсив автора). Сколько древних басен о чудовищах и уродах человеческих уже рассеялось в свете истории! А если какая-то легенда и повторяет ещё пережитки таких басен, то я уверен, что при более ярком свете и они разъяснятся и уступят место более прекрасной истине»[1]. Поэтому И. Г. Гердер занимает двойственную позицию по отношению к природным условиям, в которых зарождается и развивается общество. Как и Дж. Вико, он не отрицал влияния ландшафта на общественные нравы и, в частности, полагал, что сырой климат способствует возникновению привычки к безделью. Однако, с точки зрения немецкого философа, генетические изменения того или иного народа происходят гораздо быстрее и неотвратимее, чем мутация людей под влиянием климата или ландшафта. Например, метисация меняет внешность индивида и целого народа в сроки, не сопоставимые по скорости с изменениями внешности людей, переселившихся в края с непривычным для них климатом: «Переселите чернокожего в Европу – он останется тем же, чем был; но жените его на белой женщине, и одно-единственное поколение изменит то, чего не способен будет изменить за целые века климат, отбеливающий кожу»[2].

Возникает закономерный вопрос: является ли человек венцом, завершающей ступенью развития живой природы? И. Г. Гердер полагал, что нет. Более совершенные существа не только возможны, но, может статься, уже существуют, просто человек их не видит подобно тому, как моллюски не видят людей. Отечественный исследователь А. В. Гулыга иронизировал над этой мыслью философа: «Мир раскрывается перед Гердером в виде единого, непрерывного процесса развития, закономерно проходящего вполне определённые, необходимые ступени. (…) Для Гердера эта схема означала не застывшую “лестницу существ”, созданных Богом, а непрерывно совершенствующуюся “цепь развития”. В этом плане следует понимать и загадочную “мировую душу”. Коль скоро развитие беспредельно, то надо задуматься над тем, во что выльется совершенствование человеческих

[1] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 171.
[2] Там же. С. 186.

форм. На Земле человек – предел развития, воображение Гердера переносит дальнейшее развитие в… сверхчувственный мир»[1]. Немецкий мыслитель действительно признавал бессмертие души, но настаивал на том, что люди ничего не могут знать по собственному опыту ни о своей загробной участи, ни о существах, стоящих на более высоких ступенях развития. В развитии человеческого вида эти факторы играют роль, понять которую человек не в силах.

Таким образом, в развитии своего индивидуального потенциала и формировании общества человек должен довольствоваться самим собой, не сравнивая себя ни с животными, ни с неведомыми сверхчеловеками. Но что же значит быть человеком? И. Г. Гердер считал, что важнейшей неотчуждаемой чертой, характеризующей человека, является *гуманность* (человечность). Это очень широкое понятие, которое мыслитель даже с трудом может определить: «Мне хотелось бы вместить в одно слово – “человечность” – всё сказанное о благородном складе человеческого существа, предрасполагающем человека к разуму и вольности, к тонким чувствам и влечениям, к хрупкости и выносливости тела, к заселению всей суши и к власти над всей Землёй; ведь чтобы говорить о своём человеческом предназначении, нет у человека слово более благородного, чем само слово “человек”, в котором запечатлен образ творца земли, насколько он может стать зрим на этой земле»[2]. Гуманность культивируется самой человеческой жизнью и выражается в следующих чертах:

– *миролюбие*, понимаемое как большая способность человека к защите, чем к нападению. Эта способность изначально присуща самому строению человеческого тела: рёбра защищают внутренние органы от ударов и укусов, но у человека нет когтей и клыков, которыми он мог бы атаковать сам. В дальнейшем развитии миролюбие трансформируется в готовность к коммуникации, а затем и в умение заключать компромиссы;

– *трансформация полового влечения в нежность*, являющаяся серьёзным подспорьем для формирования устойчивых человеческих пар, которые позднее превращаются в моногамные семьи;

---

[1] *Гулыга А. В.* Гердер. С. 67.

[2] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 107.

– *стремление к истине и справедливости*, под которым имеется в виду не одинаковое понимание истины и справедливости всеми людьми, а признание их наличия. Именно поэтому представители всех эпох и народов стремятся к познанию. Ведь глупо было бы искать истину, если бы её не считали существующей;

– *благопристойность*. И. Г. Гердер полагал, что все народы имеют некие представления об этикете. В частности, даже нравы дикарей-каннибалов включают в себя предписания того, что прилично, и порицание того, что считается в данном племени неприемлемым;

– *религия*. Данное явление духовной жизни философ считал закономерным результатом человеческого стремления к познанию и осмыслению окружающего мира. С точки зрения И. Г. Гердера, религия возникает вовсе не из шарлатанства или глупости, а из свойственного человеческой природе стремления сформулировать единую, целостную картину мира: «И, наконец, *религия* (курсив автора) – вот высшая гуманность человека; не удивляйтесь тому, что я отношу религию к человечности. Ведь если преимущество человека – в рассудке, то рассудок занят выискиванием связи между причиной и следствием; там, где рассудок не усматривает причины, он её предвосхищает»[1]. То есть религия – это не всегда удачная попытка обнаружить причины природных явлений и человеческих поступков, раскрыть механизм сотворения мира и т. д. Пусть человек иногда не ищет, а выдумывает эти причины, но, по крайней мере, он испытывает желание знать их, а животные такой потребности лишены.

Размышляя о роли религии в жизни общества, И. Г. Гердер был далёк от того негативного отношения, которым прославились его французские современники-просветители. В частности, немецкий мыслитель выявил ряд функций, которые религия выполняла на заре истории и часть которых выполняет по сей день. Во-первых, религия – это, как уже было сказано выше, первая форма обобщения знаний об окружающем мире, которая была доступна человеку с самой глубокой древности. Во-вторых, в отсутствие письменности именно поэтический язык религиозных метафор позволял сохранять эти знания и передавать их от поколения к поколению. В-третьих, религия является основой и залогом человеческой морали, которую, по мыс-

[1] Там же. С. 111.

ли Гердера, люди не смогли бы придумать сами и не имели для этого никаких причин. Философ предположил, что религиозные воззрения имеют не человеческое, а божественное происхождение. Вложив в человеческие души потребность в религии, Бог, тем самым, создал для людей альтернативу инстинктивному поведению. Вот как писал об этом сам И. Г. Гердер: «Как вошли в душу человека обязанности мужа, любовь отца и детей, обязанности перед семьёй и обществом; ведь человек не накопил ещё опыта добра и зла и, следовательно, должен был сначала показать себя лютым зверем, нечеловеком, а уж только потом стать человеком? Нет, благое божество, ты не оставило на произвол убийственной случайности созданное тобой творение. Ты даровало инстинкт животным, а в душе человека запечатлело свой образ, религию и человечность: статуя заключена в глубине тёмного мрамора, но изваять сама себя она не может. Это и было делом традиции, наставления, разума и опыта, и в средствах не было недостатка»[1].

В силу врождённой религиозности человек оказывается как бы гражданином двух миров: мира животных инстинктов, которые в нём присутствуют с рождения, и мира гуманности, которая человеку доступна, но которую надлежит развивать и культивировать как в себе, так и в окружающих. Какова же историческая цель и задача человека? Мыслитель сформулировал её понятно и красноречиво: «Всё нужно воспитывать: разумная способность должна стать разумом, тонкие чувства – искусством, влечения – благородной свободой и красотой, побудительные силы – человеколюбием, и мы или ничего не знаем о своём предназначении, и Бог, создав все наши внешние и внутренние задатки, обманул нас (такое богохульство вообще бессмысленно), или же мы можем быть уверены в цели, как уверены в Боге и своём существовании. А как редко достигается на земле эта вечная, эта бесконечная цель! Разум целых народов пленён их звериным духом, истину ищут на самых нелепых путях, а красота и прямодушие, ради которых создал нас Бог, подвержены порче от гнусности и небрежения»[2]. То есть философ вовсе не считает, что гуманность развивается в человеке автоматически: и индивид, и общество вполне могут пренебречь

[1] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 256.

[2] Там же. С. 131.

этой метафизической задачей. Но тогда их ждёт либо задержка в историческом развитии, либо духовная, а затем и материальная деградация. Именно в таких случаях путешественники и этнографы говорят о «звероподобных дикарях».

Но что же заставляет человека заниматься самовоспитанием? Общественные интересы? И. Г. Гердер полагал, что в этом вопросе общество вторично по отношению к индивиду: человек в своих решениях и поступках руководствуется собственными страстями (даже если они порочны) и умозаключениями (даже если они ошибочны). Также, как и Дж. Вико, немецкий мыслитель считал, что человек всегда стремится к собственному счастью, сколь бы обманчивым оно ни было и каким бы нелепым не казался его образ. В частности, философ отмечал, что многие народы вовсе не знакомы с такой формой организации общественной жизни как государство, и это не мешает им решать насущные проблемы и удовлетворять материальные потребности силами индивидов и добровольных ассоциаций. И представителей таких обществ (североамериканских индейцев, евразийских кочевников) нельзя считать поголовно несчастными. А вот без стремления индивида к собственному счастью история вряд ли имела бы смысл и была бы, по самой меньшей мере, пустой и бессодержательной: «Если есть счастье на Земле, то оно в каждом чувствующем существе, более того, счастье в нём – от природы, и даже искусство, способствующее счастью, сначала должно стать в нём природой. Мера блаженства – в каждом человеке: в душе его – форма, ради которой он создан, в её чистых очертаниях он только и может обрести своё счастье. Вот именно для этого и исчерпала природа на Земле все возможности человеческих форм; всякий человек, на своём месте и в своё время, должен был насладиться обманчивым счастьем, без которого трудно было бы смертному пройти путём своей жизни»[1].

Поскольку культивирование в себе гуманности и распространение её во вне составляют единственную подлинную задачу человека в мире, то выполнение этой задачи делает индивида счастливым, даже если он не осознаёт этой миссии. Так, все народы, на какой бы ступени развития они ни находились, в какую бы эпоху и в какой бы

[1] Там же. С. 227.

стране не жили, обязательно располагают такими культурными универсалиями, как брак, закон (хотя бы устный) и созидательный труд. Более того, само устройство природы соответствует именно такому человеческому поведению. Например, люди делятся на два пола как бы именно для того, чтобы представители этих полов могли заключать брак между собой. Получается, что человек не создал культурные универсалии своим творческим решением, а как бы угадал тот единственно возможный для него образ жизни, который предполагался природой или Богом. И. Г. Гердер намеренно заострил внимание на том, что труд, брак и закон известны всем народам во все времена, хоть и понимаются ими различно. Однако везде цель культивирования гуманности, выражаемой в данных формах, одна: чтобы человек чувствовал себя свободно и мог в безопасности развивать свои врождённые задатки и таланты.

При этом И. Г. Гердер обратил внимание на тот факт, что понимание гуманности различными народами и та мера развития данного качества, которую люди считают достаточной, не являются одинаковыми от эпохи к эпохе и от народа к народу. Все люди стремятся к развитию гуманности, но их представления о ней не похожи друг на друга, и поэтому процесс исторического развития представляет собой не путь от простого к сложному, по которому идёт абстрактное человечество, а неуверенные блуждания нескольких не связанных друг с другом обществ. Одни из них останавливаются на половине пути и вполне довольны собственным решением, другие продолжают движение, не особенно интересуясь положением соседа. Но во всех случаях именно желание развивать гуманность служит для людей путеводной звездой. Вот как характеризует эти бесконечные, но необходимые поиски мыслитель: «Итак, повсюду, как видим мы, человечество обладает и пользуется своим правом – воспитывает себя в духе гуманности, в зависимости от того, как понимает гуманность. Если народы заблуждались, если они останавливались на половине пути, будучи верны унаследованной традиции, то они страдали от последствий своего заблуждения и искупали свой грех. Божество не связывало их по рукам и ногам, и связывало их только их собственное существо – чем были они, где и когда жили, какие силы присущи были им. И когда они ошибались, божество не приходило на выручку к ним

и не совершало ради них чудес, но ошибки должны были проявиться на деле, чтобы люди учились исправлять их»[1].

Но каким же образом протекает историческое развитие? Какие в нём действуют факторы? Какие из этих факторов имеют случайный характер, а какие – закономерны? На эти вопросы И. Г. Гердер попытался найти ответы, анализируя исторический процесс и произвольно сосредоточивая внимание на том или ином народе.

Говоря об общественном развитии, мыслитель отмечает, что следование природным инстинктам приводит человека только к созданию рода и семьи. На этом следование природному естеству завершает своё социальное воздействие. Природное стремление к комфорту должно было бы остановить социальное развитие именно на данном этапе, когда жизнь становится вполне сносной. По мысли И. Г. Гердера, именно из этого инстинктивного стремления складывается господствующая в обществе традиция: однажды оправдавший себя метод решения каких-то проблем оказывается привлекательным именно в силу того, что не требует открывать себя заново. Общество может следовать традиции так же, как бобёр, который, следуя инстинкту, строит хатки[2]. Такие общества действительно есть и, что крайне важно, именно унаследованная от предков традиция сообщает данному обществу его собственный оригинальный, ни на что не похожий облик. И. Г. Гердер в качестве примера таких «традиционных» обществ указывает на дикарей, освоивших жизнь в суровых природных условиях: «Люди повсюду примирились со своей нуждой; они трудятся, пока заставляет их необходимость, а за долгие поколения свыклись со своим образом жизни. Всё то, без чего они могут обойтись, они презирают: эскимос ловко гребёт вёслами, но плавать он так и не научился. (…) Мальчиков воспитывают так, чтобы они стали славными охотниками, когда вырастут, подобно тому, как в Гренландии воспитывают ловцов тюленя; только об охоте и слышит разговоры мальчик, только об охоте и поют ему песни, ему рассказывают о подвигах охотников и представляют их в жестах и в восторженных танцах»[3].

---

[1] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 429–430.

[2] См.: *Сулимов С. И. , Кукарников Д. Г.* Философские вопросы истории : учеб. пособие. Воронеж : Издат. дом ВГУ, 2019. С. 30.

[3] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 207.

Но традиция приводит к «оцепенению разума» и, превратившись в образец, требующий беспрекословного следования, начинает довлеть над обществом. Причём не очень важно, насколько эта традиция практически оправданна. Если она не подкреплена свободным волеизъявлением следующих ей людей, то это духовное рабство. Ведь цель и назначение исторического развития заключаются в счастье отдельного человека, а какое может быть счастье, если человек не понимает сути навязанных ему норм поведения? Более того, господствующая в обществе традиция не предполагает согласия индивида её усваивать, а преподносится ему как единственный правильный вариант поведения. Общество вполне может жить и даже процветать под властью традиции, но не его успех является смыслом истории, а, как мы уже знаем, возрастание гуманности отдельно взятого человека. Верность неизменной, возведённой в сакральный статус традиции не предполагает развития индивидуального разума и, более того, ведёт к его угасанию как ненужного. Возможно, человек, создавший традицию своими поступками, был талантливым новатором, но его эпигоны далеко не всегда обладают его достоинствами и даже не всегда понимают, почему он сделал так, а не иначе. «Кто пользуется выученным языком, блуждает, словно во сне, разум его спит, он мудр чужим умом, он умён как подражатель; кто пользуется чужим искусством, разве художник сам? Но в чьём уме рождаются особенные мысли, в ком мысли эти слагают для себя особое тело, кто видит не глазами только, но и духом, кто именует вещи не единым языком, но и душой, кому удаётся подслушать природу, творящую в мастерской своих творений, высмотреть ранее не известные проявления её деятельности и применить их для человеческих целей с помощью новых искусных орудий и приёмов, – тот человек в собственном смысле слова, человек редкостный – настоящий бог среди людей. Человек этот говорит, и тысячи вторят ему заплетающимися языками; он творит, другие играют его созданиями, он был муж в расцвете сил, а те, что пришли после него, быть может, на века останутся детьми»[1]. Традиция может лишь быть подспорьем, фундаментом для дальнейших новаций, и предпринимать эти новации будет индивид, а не всё общество. Индивид может ошибиться, может не получить поддержки соотече-

[1] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 242.

ственников, но лишь его творческий подход к жизни, совмещаемый с верностью принципам, сакральным для его общества, приводят к развитию как социума, так и индивида.

Критикуя излишнюю верность родным традициям, которая отличает примитивные общества, И. Г. Гердер одновременно высказывался против космополитической философии, которая якобы направлена на благо всего человечества. Например, утопический политический проект, адресованный всем людям на Земле, мыслитель считал пустыми словами, от которых пользы даже меньше, чем от традиционного образа жизни дикарей. Ведь человек всегда конкретен, и поэтому общество, состоящее именно из этих, а не каких-нибудь других людей, тоже имеет свою конкретику. В частности, исследователь полагал, что все возвышенные чувства проявляются именно индивидом и именно в отдельно взятой ситуации, в то время как философ-космополит пытается научить абстрактной истине абстрактное человечество. Позиция таких утопистов вызывала у немецкого философа лишь иронию: «Дикарь, спокойно и радостно любящий жену, детей, ограниченный в делах, болеющий за судьбу своего рода, словно за себя самого, – это существо в своём бытии подлиннее той культурной тени от человека, что воспламеняется любовью к тени целого рода человеческого, то есть к названию, к слову. В бедной хижине дикаря найдётся место для чужестранца, которого он гостеприимно встретит как брата, встретит спокойно и добродушно, не поинтересовавшись даже, кто он такой и откуда пришёл. А бескрайне разлившееся сердце праздного космополита – это хижина, куда не войти никому. Так неужели же не видите вы, о братья, что природа сделала всё возможное – не для того, чтобы мы расходились вширь, но для того, чтобы мы ограничивали себя и привыкали к чётким очертаниям нашей жизни?»[1].

Подобно тому, как каждое общество обладает своим историческим лицом, собственными традициями (которые оно боготворит или преодолевает), собственными же представлениями о гуманности, то и формы правления у каждого общества могут быть только оригинальными, благотворными для него и неприемлемыми для соседей и современников. И. Г. Гердер полагал, что в общем виде существуют

[1] Там же. С. 225.

лишь три абстрактных формы правления, а историческая конкретика представляет собой ту или иную их вариацию. Это семейная, выборная и деспотическая власть, которая может быть оформлена и как монархия, и как олигархия, и как демократия. Важно лишь то, что создавший её народ согласен жить под этой властью и не желает другой, а если желает, то организует свою политическую жизнь вторично. Соответствие между государственными устройствами различных народов не только недостижимо, но и не нужно: ведь каждый народ живёт собственной исторической жизнью и далеко не всегда может и желает быть образцом для других народов[1]. Немецкий мыслитель полагал, что роль исторической преемственности слишком переоценена исследователями: «Мы проследили исторический путь некоторых народов, и нам стало ясно, насколько различны, в зависимости от времени, места и прочих обстоятельств, цели всех их устремлений. Целью китайцев была тонкая мораль и учтивость, целью индийцев – некая отвлечённая чистота, тихое усердие и терпеливость, целью финикийцев – дух мореплавания и торговли. Вся культура греков, особенно афинская культура, была устремлена к максимуму чувственной красоты – и в искусстве, и в нравах, в знаниях, и в политическом строе. Спартанцы и римляне стремились к доблестям героического патриотизма, любви к отечеству, но стремились по-разному. Поскольку во всех подобных вещах главное зависит от времени и места, то отличительные черты национальной славы древних народов почти невозможно сопоставлять между собой»[2].

Однако считать, что каждое общество живёт и развивается согласно одному лишь ему присущим закономерностям, не распространяющимся на другие народы, было бы неправильно. Проводя сравнительный анализ известных ему древних и средневековых обществ, И. Г. Гердер сформулировал законы исторического развития, которые едины для всех когда-либо бывших и будущих обществ. Обобщая его выводы, эти законы можно сформулировать в таком виде:

– разрушительные силы (как природные, так и социальные) всегда количественно уступают силам созидательным. Это не значит, что в общественной жизни не случается трагедий, однако такие про-

[1] См.: *Гулыга А. В.* Гердер. С. 119.

[2] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 441.

исшествия, как стихийное бедствие или гражданская война, случаются гораздо реже, чем события повседневной жизни;

– *развитие человеческого разума через культивирование гуманности постепенно уменьшает роль грубой силы и жестокости в общественной жизни*. И. Г. Гердер привёл в качестве примера классическое рабство античного мира, которое европейцам XVIII в. казалось ненужным и невыгодным. Причём дело не в том, что европейцы эпохи Просвещения якобы стали добрее, чем древние греки и римляне. Скорее дело в распространении среди них рациональных расчетов, благодаря которым стала понятна экономическая убыточность классического рабства;

– *поступательное развитие искусств и изобретений позволяет людям всё надёжнее преодолевать те явления природы, которые на заре истории были для них опасны и во многом задавали ритм общественного развития*. Например, изобретение компаса позволило китайцам и европейцам совершать дальние морские путешествия и, тем самым, устанавливать связи с теми народами, которые прежде для них были недостижимыми.

Но ведь результат действия этих законов не является достоянием какого-то одного общества, которое можно было бы считать образцовым. Например, античные римляне так до конца и не осознали убыточности основанной на рабстве экономики, а среди дикарей долины Амазонки по сей день не известны ни компас, ни другие фундаментальные изобретения западной технической мысли. При этом ни один народ И. Г. Гердер не согласен считать отсталым. Ведь каждое общество живёт так, как считает для себя подходящим, и один народ не должен служить образцом для другого. Если учесть, что сформулированные философом законы развития действуют не на все общества одинаково, то придётся признать, что некоторые народы как бы застыли на середине исторического пути и словно не желают развиваться дальше.

И. Г. Гердер полагал, что так и должно быть: творческие возможности, присущие человеку, распределены по всем обществам. В некоторых обществах доминируют одни таланты, в других – другие, третьи общества полностью лишены и первых, и вторых талантов, но имеют какие-то собственные достоинства, неизвестные обществам

первых двух типов. Поэтому ни одно общество не может реализовать в своём развитии весь потенциал гуманности. Субъектом этого процесса является всё человечество, разворачивая присущие человеческому виду способности дарования множеством параллельных способов и путей. Поэтому результат поступательного развития человечества не может увидеть или оценить ни один индивид, даже если он является историческим деятелем государственного масштаба. Каждый народ наносит собственный мазок на картину, увидеть и оценить которую сможет лишь существо, находящееся на более высокой, чем люди, ступени развития. Однако мыслитель не сомневался, что на этом полотне будет изображено что-то по-настоящему грандиозное, и оптимистично писал по этому поводу: «Все творения Божьи укреплены в себе, все прекрасной связью соединены между собой, ибо всему указан предел и все покоятся на равновесии противоборствующих сил, упорядоченном внутренней силой. Эта сила – путеводная нить для меня; я иду по лабиринту истории и повсюду вижу божественную гармонию и порядок; всё, что может действовать, действует. Но только разум и справедливость длятся, а глупость и безумие разоряют землю и уничтожают сами себя»[1].

Итак, в данном параграфе мы кратко рассмотрели философско-исторические воззрения Иоганна Готфрида Гердера. Какие их особенности мы могли бы счесть новаторскими и оригинальными?

Во-первых, немецкий исследователь не выделяет историю общества из общего процесса мирового развития. Человек для него – лишь один из биологических видов, более совершенный, чем животные или растения, но менее совершенный, чем неведомые ему иные виды.

Во-вторых, человеческое поведение и, следовательно, общественное развитие могут подчиняться как биологическим (инстинктам), так и социальным мотивам (гуманности). Причём специфическое человеческое качество – гуманность – человек должен формировать в себе сам, то есть человек не только создаёт общественные институты, но и формирует самого себя.

В-третьих, историческое время, согласно Г. И. Гердеру, не циклично, а линейно, но завершение процесса человеку принципиально неведомо.

---

[1] *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. С. 455.

Подводя итоги главы, необходимо сравнить основные философско-исторические идеи Дж. Вико и И. Г. Гердера. Прежде всего, следует отметить моменты сходства:

– оба мыслителя являются пантеистами, не отрицая существования Бога и даже Его вмешательства в исторический процесс, но ни словом не оговариваясь, что Бог является творцом или личностью. Так, Дж. Вико говорит о Божественном Провидении, а И. Г. Гердер старается отождествлять Бога и природу;

– в трудах обоих авторов общество предстаёт развивающимся организмом, и это развитие подчиняется правилам, доступным рациональному познанию;

– и немецкий, и итальянский авторы считают главным побудительным мотивом общественного развития стремление индивида к собственному счастью, даже если представления о счастье у индивида неверны или в реальности недостижимы. Вероятно, такой акцент на человеческой индивидуальности следует из того, что позднее Средневековье и раннее Новое время знаменуются именно расцветом индивидуализма (параграф 4.1).

Однако взгляды Дж. Вико и И. Г. Гердера имеют и ряд важных отличий друг от друга:

– по мнению Дж. Вико, общественное развитие представляет собой цикл, в котором одни и те же стадии повторяются, каждый раз отличаясь друг от друга лишь внешним образом. Для И. Г. Гердера же развитие необратимо; различные общества не сменяют друг друга на различных стадиях одного пути, а представляют собой различные варианты реализации общечеловеческого потенциала;

– Дж. Вико видит связь между нравственным состоянием общества и его историческим возрастом, И. Г. Гердер же не акцентирует внимание на историческом возрасте конкретных обществ, предпочитая оценивать состояние субъектов исторического развития по соотношению в них новаций и традиций.

В следующей главе мы обратимся к философско-историческим системам, созданным представителями французского Просвещения и увидим, чей взгляд на историю больше соответствовал запросам эпохи – система Дж. Вико или учение И. Г. Гердера.

Глава 5
ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

§ 5.1. Специфика французской философской мысли XVIII века.
§ 5.2. Франсуа-Мари Вольтер о сущности и задачах истории.
§ 5.3. Учение о ходе истории Жана-Жака Руссо.
§ 5.4. Возникновение учения о прогрессе в философии Анна Робера Тюрго и Жана-Антуана Кондорсе.

Предыдущая глава была посвящена рассмотрению философско-исторических концепций таких оригинальных мыслителей, как Дж. Вико и И. Г. Гердер, которые не примыкают ни к какой философской традиции и выглядят на фоне современной им философской мысли яркими одиночками. Но какими же были доминировавшее в XVIII в. в Западной Европе философское направление и, следовательно, понимание истории? Речь, конечно же, идёт о взглядах представителей французского Просвещения. Их можно оценивать по-разному, но несомненным остаётся тот факт, что учения философов-просветителей в определяющей мере повлияли на идейный фон, а значит, и ход исторических событий конца XVIII в. В XIX в. социально-философские учения, созданные во Франции эпохи Просвещения, вдохновили немало русских, итальянских и латиноамериканских революционеров, утопистов и реформаторов, то есть не утратили своей актуальности на протяжении, как минимум, столетия с момента своего возникновения. Нас же, прежде всего, будут интересовать взгляды на исторический процесс, сформулированные такими философами-просветителями, как Франсуа-Мари Аруэ Вольтер, Жан-Жак Руссо, Анн Робер Тюрго и Жан-Антуан Николя маркиз де Кондорсе. Но прежде чем переходить к персоналиям, необходимо выявить особенности философии французского Просвещения, которые присутствуют в учениях всех её представителей и, тем самым, определяют их специфику и направленность.

§ 5.1. Специфика французской философской мысли XVIII века

Когда говорят о философии Просвещения, то необходимо уточнять, о философской традиции какой страны идёт речь. В частности,

в XVIII в. философы-просветители действовали в Англии, Франции, Германии и России. При этом основоположницей тенденций, присущих Просвещению вообще, оказалась Франция, поэтому рассматривать специфические черты просветительской философии и характерных для неё философско-исторических воззрений наиболее удобно именно на французском примере. В данном параграфе мы выделим те исторические факторы, которые сделали просветительскую философию возможной, и подчеркнём те её особенности, которые неотделимы именно от этой философской традиции и связанного с ней понимания исторического процесса.

На рубеже XVI–XVII вв. в западноевропейских странах набирал силу процесс формирования абсолютных монархий, но только во Франции он достиг своего пика. В правление короля Людовика XIII (1601–1643) кардинал Ришелье, выполнявший обязанности первого министра страны, пошёл на беспрецедентные меры по ограничению самостоятельности высшей аристократии и городов-коммун. В частности, в последний раз во французской истории королевский парламент (Генеральные Штаты) созывался в 1614 г., а на смену доверенным лицам из числа аристократов, назначаемым на государственные должности случайно и нередко лишь по королевскому капризу, пришла выверенная система «офисье». Данным словом называли правительственных функционеров, которые покупали право занимать ту или иную должность, единовременно выплачивая короне большую денежную сумму. Уволить «офисье» можно было, лишь вернув ему эти деньги, что нередко оказывалось проблематично, но, с другой стороны, человек, не желавший работать по той или иной чиновной специальности, попросту не стал бы платить за замещение связанной с ней должности[1]. Таким образом, сформировалась сложная бюрократическая система, в которой каждый функционер старался извлечь максимум личной выгоды из своего положения, что приводило к небывалой коррупции, но при этом каждый такой «винтик системы» хранил лояльность государственной власти, благодаря которой существовала и приносила прибыль его должность. Также создание чиновничьей монархии имело важное, далеко идущее следствие: поскольку

[1] См.: Новая история стран Европы и Америки XVI–XIX века : в 3 ч. / под ред. А. М. Родригеса, М. В. Пономарёва. М. : ВЛАДОС, 2005. Ч. 1. С. 112.

чиновник обязан быть профессионально пригодным, то в стране началось быстрое становление системы среднего и высшего образования. Ведь если аристократ неотчуждаемо обладал благородным происхождением, которое доказывалось генеалогическими книгами и никак не влияло на таланты и умения дворянина, то чиновник-«офисье» обязан был соответствовать своей должности, и это заставляло его осваивать ту или иную бюрократическую специальность. Например, невозможно представить королевского судью без юридического образования или инженера, не имеющего понятия о механике. Поэтому в 1636 г. была основана Королевская академия, в которой талантливую молодёжь готовили к военной и дипломатической службе, не особо интересуясь происхождением учащихся. Тем более что у всесильного кардинала всегда были наготове поручения, требовавшие не только преданности, но и узкоспециальных знаний. В частности, организовав в 1627 г. Компанию ста участников, предназначенную для освоения Канады, кардинал Ришелье допустил в число её акционеров парижских, орлеанских и нантских купцов, не имевших благородного происхождения, но хорошо разбиравшихся в финансах, а на службу Компании принял множество людей, владевших практическими навыками в строительстве, мореплавании и военном деле. Классическое гуманитарное образование Ришелье считал важным, но необязательным дополнением к элитному воспитанию и широко поддерживал образование профессиональное, финансируя сеть начальных школ и реальных училищ, а также поддерживая тех интеллектуалов, которые, на его взгляд, могли сказать новое слово в естественных науках. Вот как отечественный историк В. Б. Миронов описывает формирование образовательных учреждений, из которых вышли будущие просветители: «…кардинал высказывался в пользу сокращения числа классических коллегий и замены их двух- и трёхклассными реальными училищами, где получали бы необходимую подготовку молодые люди, желавшие заняться торговлей, ремесленным трудом, военной службой в унтер-офицерских чинах и т. п. Лучших учеников он предлагал переводить из реальных школ в высшие учебные заведения. Смерть помешала ему осуществить в полном объеме программу преобразования французских учебных заведений. Ришелье фактически учредил и Французскую академию. Ещё с 1629 г. в Париже организовался кру-

жок наиболее образованных людей того времени. По вечерам они собирались в определённом месте, читали новейшие литературные произведения, свободно их обсуждали. Прослышав об этом. Ришелье сумел оценить их интеллектуальную и государственную значимость и, будучи человеком дела, предложил участникам заседаний преобразоваться из частного заведения в общественное. В итоге, по ходатайству кардинала Ришелье, Людовик XIII утвердил особой грамотой устав Французской академии (1635)»[1]. Людовик XIV продолжил политику отца по развитию отечественного образования. Благодаря стараниям Короля-Солнца, по закону от 1695 г. при каждом церковном приходе должна была действовать хотя бы одна начальная школа, а к 1715 г. уже двести французских городов имели собственные колледжи.

Благодаря таким эффективным реформам французской системы образования, количество грамотных людей быстро росло. К примеру, окончившие начальную школу ремесленники вряд ли интересовались научными достижениями, но газеты они читали с удовольствием. К началу XVIII в. не все французы умели читать и писать, но за минувший век безграмотность превратилась из нормы в исключение. Например, если в 1600 г. лишь 16% взрослого мужского населения Франции независимо от своей сословной принадлежности хоть както владели грамотой, то в 1720 г. умели читать и делали это на досуге уже 29 % французов[2]. В Англии процесс распространения грамотности шёл быстрее, но только потому, что на 1700 г. в Англии и Уэльсе проживало 5,6 млн человек, а во Франции – 21,4. Поэтому роль системы образования, созданной кардиналом Ришелье и напрямую зависимой от государственного устройства бюрократической монархии, является крайне важной для понимания социальных и идейных особенностей французского Просвещения как феномена культуры.

Необходимо отметить, что даже самый разветвлённый бюрократический режим не может предоставить должности на государственной службе для всех образованных людей, которые желают их занять. Поэтому даже рост и усиление чиновного аппарата в правле-

---

[1] *Миронов В. Б.* Народы и личности в истории. Очерки по истории русской и мировой культур : в 3 т. М. : Звонница-МГ, 2000. Т. 1. С. 342–323.

[2] См.: *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира. М. : АСТ, 2018. С. 467.

ние Людовика XIV (1648–1715) не привлекли в ряды государственных служащих всех выпускников реальных училищ, колледжей и академий. Образованных людей всё равно оказалось больше, чем вакансий в расширяющихся государственных и муниципальных учреждениях. При том что Король-Солнце не приветствовал в стране проявлений демократизма и никому не позволял критиковать решений своих функционеров, читающая и мыслящая публика быстро самоорганизовалась, непроизвольно создав неформальные структуры, существующие параллельно с официальными властными и образовательными учреждениями. Британский историк Р. Осборн так характеризует процесс формирования во Франции многочисленной интеллектуальной публики, независимой от государственных структур и Церкви: «Изнутри Франция начала раскалываться на два параллельных мира: аппарат самодержавного правления, центр которого находился в Версале, и среду, охваченную брожением в умах под названием “просвещение” и существующую в дворянских собраниях, клубах, библиотеках и объединениях по всей стране. Эти два мира пересекались, так как сами основы государства, во Франции и не только, переживали в это время непрерывный процесс трансформации. На место режимов, в которых монарх был окружен свитой вассалов-аристократов, представлявших региональные политические единицы, приходили профессиональные администрации с министерствами, организованные по функциональному, а не региональному принципу»[1]. Важно отметить, что зародившиеся «общества мысли» состояли из крайне разнородной в социальном отношении публики, включавшей в себя как аристократов, так и выходцев из «третьего», неблагородного сословия и даже духовных лиц. Объединяли этих людей две черты – отсутствие связи с государственным аппаратом и высокий уровень образования. Обе эти особенности имели важное значение. Тот факт, что члены «обществ мысли» не были государственными функционерами, означал, что они не входят в чиновные кланы, группировки и лобби, а значит, и не замешаны в коррупционных схемах, благодаря которым чиновники оказываются лояльны любой прочной государственной системе. Но в силу того что любители учёности не были включены в реальную административную и политическую жизнь страны, их

[1] *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира. С. 466.

эрудиция нередко превращалась в верхоглядство. Ведь не представляя по опыту, как организованы королевские министерства и службы, не будучи знакомыми с внешнеполитическими интересами страны, эти люди не могли и применить свои познания в реальной жизни. Они группировались в различных литературных и философских салонах, масонских ложах, тайных обществах и т. д., которые никак не были связаны с реальной деятельностью, зато обеспечивали свободную циркуляцию отвлечённых идей от одного интеллектуала к другому. Более того, членство в таких кружках журналистов и писателей придало этому брожению идей гораздо больший авторитет в глазах читающей публики, чем тот, на который это отвлечённое мечтание могло претендовать на самом деле.

Каким же был круг интересов этих «обществ мысли»? Французский исследователь О. Кошен охарактеризовал духовный климат таких сообществ следующим образом: «В то время как в реальном мире мерилом всякой мысли является испытание, а целью – действие, то в этом новом мире мерило – мнение других, а цель – общественное признание. Достигается же цель выражением мысли, “говорением”, как во внешнем мире – осуществлением, творением. Любая мысль, любое умственное усилие существуют лишь, будучи одобренными. Только общественное мнение создаёт чьё-либо существование. Реально то, что видят другие, верно то, что они говорят, хорошо то, что они одобряют. Таким образом, естественный порядок нарушен: мнение здесь является причиной, а не следствием, как в реальной жизни. “Казаться” – вместо “быть”, “сказать” – вместо “сделать”»[1]. Из этого вовсе не следует, что все члены «обществ мысли» были праздными бездельниками или богатыми рантье. Более того, среди них порой встречались и конторские служащие, и литераторы, и преподаватели, и даже священники. Но истинной, настоящей жизнью всем этим людям казалось именно то, что обсуждалось в салонах и клубах, а не то, что они каждый день своими глазами видели на городских улицах и рабочих местах. Жизненный опыт этих персонажей казался им самим вторичным по сравнению с тем, что обсуждалось их единомышленниками, публиковалось в газетах и журналах. И, наоборот, участвующие в функционировании реального французского королевства

[1] *Кошен О.* Малый народ и революция. М. : Айрис-Пресс, 2004. С. 29.

чиновники и военные совершенно не интересовались тем идеальным государством, которым королевство могло бы стать с точки зрения салонных мыслителей, и поэтому не примыкали к кружкам просветителей. Возможно, именно эта духовная беспочвенность и не позволила будущим философам-утопистам влиять на реальную политику страны легальными способами или хотя бы познакомиться с её настоящими проблемами. Широкий кругозор в отрыве от опыта решения реальных проблем превращал авторские идеи из рецептов для практики в аргументы для диспутов. А, как известно, осмеять или обесценить проблему всегда проще, чем найти способ её решения. О. Кошен прямо отмечает, что из-за своего отрыва от реальной жизни королевства члены «обществ мысли» вскоре утратили и смысловую связь с ней: «…вообразите себе француза XVIII в., который располагает всеми плодами цивилизации своего времени, всей её материальной частью: культурой, воспитанием, познаниями и вкусом, но не имеет никаких живых побуждений – инстинктов, верований, которые всё это создали, вдохнули жизнь в эти формы, дали основания этим обычаям, применение этим средствам; поставьте его внезапно перед этим миром, в котором ему доступно всё, кроме главного – смысла; он будет всё видеть и всё знать, но не поймёт ничего»[1].

Для того чтобы продемонстрировать читателю степень отчуждённости «обществ мысли» от реальных проблем и нужд эпохи, приведём краткий пример. На протяжении второй половины XVII – первой половины XVIII в. французы активно осваивали восточную Канаду, основав в долине реки Святого Лаврентия колонию Новая Франция. Ими были построены такие города, как Монреаль, Квебек и Онтарио, а переселенцы, невзирая на непривычный климат, с успехом занимались земледелием и активно торговали с индейцами. Само существование этого заокеанского владения позволяло французскому королю вести с англичанами, его извечными соперниками, дипломатические переговоры на равных, потому что французские войска могли в любой момент нанести удар по британским колониям восточного побережья Северной Америки, и могучий флот английской короны никак не сумел бы их перехватить. Даже такой легкомысленный французский монарх, как Людовик XV, приказывал губернато-

[1] *Кошен О.* Малый народ и революция. С. 36.

ру Новой Франции ни в коем случае не ослаблять бдительность и содержать городские укрепления и форты в постоянной исправности. Меры, принимаемые королём, могли быть не очень эффективными, но даже повеса на троне не относился к Канаде безразлично[1]. Однако совсем иначе видели ситуацию регулярные посетители философских и литературных салонов Парижа, среди которых немалую роль играли такие известные философы-просветители, как Франсуа Вольтер, Дени Дидро и Бернардин де Сен-Пьер. Не имея представлений ни о современной им геополитике, ни о международных отношениях, эти люди воспринимали Новую Францию как нечто, не стоящее внимания, и очень удивлялись тем средствам, которые корона тратила для развития колонии. Возможно, с точки зрения салонных философов, те деньги, за которые содержались колониальные войска, и те люди, которых королевские чиновники побуждали к переезду за океан, нуждались в ином применении. Однако факт остаётся фактом: в разгар Семилетней войны (1756–1763 гг.), когда боевые действия велись именно на территории Канады, а французские солдаты и ополченцы нуждались во всестороннем содействии со стороны метрополии, Ф.-М. Вольтер открыто агитировал за сдачу колонии англичанам[2]. Неудивительно, что ветераны этой проигранной Францией войны считали Вольтера и его единомышленников предателями, а просветители не понимали, зачем и для чего тысячи людей сражались за Атлантикой на протяжении нескольких лет. Возможно, именно поэтому члены «обществ мысли» стали называть себя просветителями – очень уж им хотелось навязать своё мировоззрение согражданам, освободив последних от неких «предрассудков», не позволяющих жить «разумно». И, к счастью или сожалению, благодаря той рекламе, которую делала салонной публике пресса, у этих литераторов и публицистов действительно сложилась репутация мыслителей-новаторов.

На каких же принципах и идеях строилось философское мировоззрение просветителей? В пользу каких положений они предлагали своим слушателям и читателям отказаться от «предрассудков» и

[1] *Маклинн Ф.* 1759. Год завоевания Британией мирового господства. М. : АСТ, 2011. С. 214.

[2] Там же. С. 313–315.

предельно непредвзято посмотреть в настоящее и будущее? Самыми, наверное, важными идеями, которые вдохновляли французских просветителей и казались им само собой разумеющимися стали принципы механицизма, почерпнутые у британских коллег – Исаака Ньютона и Джона Локка. Отечественный исследователь А. В. Дьяков даже предположил, что основа у французской философии XVIII в. – заёмная: «Впрочем, как бы ни гордились французские интеллектуалы своей галльской культурой, философия эпохи Просвещения испытывала мощнейшее, едва ли не определяющее влияние со стороны английских мыслителей, прежде всего – Ньютона и Локка. Если Ньютон совершил переворот в представлении западного человека о физической реальности, то Локк то же самое сделал в отношении реальности психической»[1]. Открытие И. Ньютоном универсальных законов физики и предположение Дж. Локка о том, что все свои знания и убеждения человек получает из ощущений, позволили просветителям отказаться от какой-либо серьёзной метафизики. Поиск причин, по которым возник мир, перестал их интересовать, зато каждый просветитель стремился постичь действие универсальных законов природы в каждом отдельном случае. Например, вместо того чтобы спросить о том, почему мир именно такой, как есть, просветитель спрашивал, согласно какому закону функционирует живая природа и, следовательно, человеческое общество. То есть вопросы «для чего?» и «почему?» оказались вытеснены вопросом «как?». Соглашаясь с Дж. Локком в том, что человеческий разум получает знания о мире лишь благодаря физическим ощущениям, просветители, тем самым, отказали человеку в каком-либо особом онтологическом статусе. Ведь если человек знает о мире лишь то, что чувствует в своей повседневной жизни, протекающей исключительно в этом же земном мире, то никакой сакральной истиной он владеть по определению не может, равно как и не может иметь никаких обязанностей, кроме свойственных всем живым существам. В частности, французский философ и врач Жюльен Ламетри (1709–1751) полагал, что и люди, и животные представляют собой лишь биологические машины (в том смысле, что их органы и потребности действуют слаженно), и люди отличаются от четвероно-

[1] См.: *Дьяков А. В.* Философская традиция во Франции : классический век и его самосознание. М. : Полит. энцикл., 2021. С. 162.

гих лишь тем, что ходят на двух ногах. Поэтому для людей совершенно естественно руководствоваться теми же интересами и потребностями, которые главенствуют в животной жизни. Если сказать это же языком механики, то пружина естественных биологических потребностей одинаково приводит в действие и такое простое устройство, как животное, и такой сложный механизм, как человека. Естественные права, сформулированные Дж. Локком в «Трактате о правлении» и объявленные им неотчуждаемыми, очень гармонировали с подобной теорией. Британский философ полагал, что государство вторично по отношению к соблюдению естественных прав, то есть монарх, нарушающий естественные права поданных, может и должен быть низложен[1]. Французские просветители пошли дальше, предположив, что государственность только для того и существует, чтобы обслуживать человеческие естественные права, под которыми мыслители понимали, прежде всего, самые примитивные страсти. Французский просветитель К. А. Гельвеций даже предлагал оценивать новые идеи, не исходя из их истинности или ложности, а судя по тому, приятны ли они воспринимающему субъекту. В частности, мыслитель определял полезность идей следующим образом: «Идеи полезные: я беру это выражение в самом широком смысле и подразумеваю под этим словом всякую идею, способную поучить или позабавить. Идеи вредные: те, которые производят на нас обратное действие»[2]. То есть всё, что не смешно и не увлекательно, Гельвеций не считал полезным для человеческого разума.

Возникает закономерный вопрос: возможно ли примирить такую философию с католицизмом? Французское Просвещение принципиально дистанцировалось от христианства, и в этом для просветителей не было никакого затруднения. Ведь с XVII в. во Франции была популярна сформулированная Р. Декартом доктрина деизма – религиозно-философского учения, согласно которому Бог создал мир, но с тех пор не вмешивается в его жизнь и позволяет миру функционировать по собственным правилам. Отечественный исследователь А. В. Гребенюк очень точно охарактеризовал то значение, которое возымела для современников философия деизма: «Окончательное ре-

[1] См.: *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира. С. 465.

[2] *Гельвеций К. А.* Об уме // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1973. Т. 1: Об уме. С. 182.

шение проблемы устранения Бога как посредника между миром и индивидуумом было осуществлено в философии деизма. Освобождённое от католической «опеки» бездуховное восприятие материального мира и причинности явлений, казалось бы, позволило отказаться от проявлений субъективизма в их оценке. Рене Декарт в гносеологии отталкивался от категории "механической каузальности". Отказ от трансцендентного представления о закономерностях означал признание однородности всех явлений, в которых присутствовал момент их качественного развития, или многообразия определённостей. Становление этих представлений имело в своей основе появление чисто количественного взгляда на мир»[1]. Не интересуясь причиной возникновения мира, французские философы сосредоточились на земных законах, не имевших, на их взгляд, ни малейшего отношения к Творцу и поэтому не имеющих никакого сакрального статуса. Всё в мире является сотворённым и никак не зависящим от дальнейшей Божьей воли, а значит, может развиваться правильно или неправильно, устаревать или совершенствоваться. В лучшем случае философы-просветители были безразличны к любой религиозности, прикрывая свой индифферентизм призывами к свободе вероисповедания. Эту позицию хорошо проиллюстрировал французский поэт Клод де Бло (1605–1655):

Католик ты, иль гугенот,
Иль почитаешь Магомета,
Иль в той же секте, что твой кот,
Ты состоишь – не важно это.
Влюбляйся в женщин, пей вино,
Не обижай людей напрасно,
И кто б ты ни был, всё равно
Твоя религия прекрасна[2].

[1] *Гребенюк А. В.* Ключи к логике истории. Мир на пути в грядущее. М. : Вече, 2020. С. 28–29.

[2] См.: Европейская поэзия XVII века / сост. И. Бочкарева. М. : Худ. лит., 1977. С. 659.

Речь идёт не об оригинальном чувстве юмора или личной бездуховности того или иного французского мыслителя. Дело в том, что христианские представления о человеке и обществе кардинально отличаются от тех, которые характерны для философии Просвещения. Отечественный исследователь А. В. Чудинов провёл сравнительный анализ христианских и просветительских принципов и последовательно доказал, что речь идёт фактически о взаимоисключающих духовных традициях. В частности, наличие в христианской картине мира сакрального плана позволяло отцам Церкви не заострять внимания земных частностях. Происходящие в земной истории кровавые и аморальные события не казались Евсевию Кесарийскому и Августину Блаженному слишком важными, потому что начало и конец истории человека и общества находятся на небесах. Зигзаги земной истории христианские авторы объясняли греховностью людей и теми аспектами Божьего предопределения, смысл которых человеку не дано постичь. Как мы уже отмечали в соответствующей главе, Аврелий Августин и его последователи не считали, будто порядок земной жизни может быть изменён или усовершенствован сообразно человеческим желаниям. А. В. Чудинов пишет по этому поводу: «Христианское отношение к общественной жизни можно охарактеризовать как своего рода “социальный реализм”. Христианство предостерегало людей от попытки радикального вмешательства в естественный ход вещей, ибо, не зная направляющих его скрытых пружин, они могут причинить даже больший вред, чем тот, который собирались устранить»[1]. Просветители же, отвергая Бога, незаметно для самих себя отвергли и духовную природу человека, сосредоточившись на его биологической составляющей. С точки зрения этих философов, подлинное знание о человеке достигается не теологией и этикой, а биологией и медициной. Как мы уже заметили выше, некоторые просветители даже не видели кардинального отличия людей от животных. Поэтому для философии Просвещения проповедь гедонизма и морального релятивизма не является экзотикой: ведь если в человеке единственной реальностью является биологическая составляющая, то, значит, хорошим может быть только то, что биологически приятно и полезно. Но

[1] *Чудинов А. В.* Утопии века Просвещения : курс лекций. М. : Ин-т всеобщей истории РАН, 2000. С. 10.

эту позицию разделяли не все мыслители данной традиции. Была и другая популярная точка зрения, заимствованная у британского философа Энтони Шефтсбери. Вот как характеризует её А. В. Чудинов: «Суть данной теории состояла в том, что нравственность имманентно присуща человеческой природе. Это была своего рода вариация на тему “естественного закона”, но при отрицании роли Бога. С данной идеей оказалась неразрывно связана такая характерная черта Просвещения, как натурализм – культ совершенной и непорочной природы человека, которую “извратила” христианская религия, сделавшая людей несчастными. Отсюда следовал призыв: вернуться к природе – то есть к тому, что соответствует требованиям “совершенной” природы человека»[1].

Таким образом, христианское и просветительское учения о человеке основаны на противоположных принципах. Для христиан человек изначально греховен и поэтому всё, что он делает по своей, а не Божьей воле, тоже греховно. Для просветителей же, наоборот, человек изначально высокоморален, и поэтому всё, что он делает по своей воле, правильно и хорошо, а духовные и социальные деформации происходят в тех случаях, когда человек становится жертвой заблуждения, мошенничества или неведения. Христианство просветители считали одним из исторических обманов, лживой доктриной, при помощи которой психически нездоровые аскеты и двуличные хитрецы подчинили общество своему влиянию и даже смогли извратить развитие человеческой личности на много веков вперёд. Именно поэтому некоторые философы-просветители (Ф.-М. Вольтер, Ж.-Ж. Руссо) в своих произведениях создавали образ «благородного дикаря»: иностранца, который не знаком с христианством и поэтому видит общественные отношения такими, как они есть, а не как о них принято думать. Справедливости ради следует отметить, что такого беспристрастного «дикаря» на свете никогда не было и не будет, потому что, не принадлежа к христианской культуре, иностранец принадлежит к культуре иной. Например, созданный Ф.-М. Вольтером персидский принц-философ Задиг, путешествующий по миру, переживающий различные приключения и видящий любые события исключительно с позиции «разумного человека», на самом деле не мог бы существо-

[1] *Чудинов А. В.* Утопии века Просвещения : курс лекций. С. 15–16.

вать ни в какой стране ни в какую эпоху. Ведь персидский принц в силу факта своего рождения и возмужания в Персии должен быть зороастрийцем или мусульманином, привыкшим к системе отношений иерархического общества, а не странствующим философом, судящим о жизни с позиции отвлечённых книжных принципов. Не более реалистичен и другой «благородный дикарь», созданный Ф.-М. Вольтером в повести «Простодушный»: воспитанный индейцами европеец, якобы посетивший Францию XVIII в., глазами которого автор рассматривал неразумность и мнимую ущербность католических порядков. Немецкий исследователь Д. Ф. Штраус, анализируя созданные Вольтером типажи иностранцев, с удивлением отметил: «Герои “Кандида”, “Задига”, скорее марионетки, которых автор дёргает за проволоку и заставляет танцевать, сообразно тем мыслям, которые он хочет через них выразить. Вольтера очень мало интересуют его герои, он с ними играет, как ему вздумается, заставляя их проходить через ряд невозможных приключений. Сказочный мир тысячи одной ночи, в который Вольтер переносит так охотно своих героев, восточные костюмы, в которые он их нередко облекает, – всё это даёт ему возможность совершенно удалиться от психологической правды»[1]. То есть просветительская художественная литература преследовала целью не познакомить французов с историей или этнографией, а лишь высмеять и опорочить современные читателям порядки. Дескать, всё, что непонятно разумному, но постороннему человеку, является лишним и навязанным. Историк О. Кошен иронически высказался об этом сказочном образе «настоящего человека»: «“Не понимаю” – вот постоянная присказка нашего дикаря. Всё его шокирует, всё кажется ему нелогичным и смешным. По степени этой непонятливости судят об умственных способностях дикарей: непонимание они называют умом, мужеством и искренностью; оно – движущая сила и смысл их эрудиции. Знать – хорошо, не понимать – лучше»[2]. В отличие от христианского святого, ориентированного на небесный порядок и поэтому отстраненного от многих земных устремлений, просветительский «дикарь» объявляется авторами носителем человеческого, земного разума и является критиком земных порядков с земной же точки зрения.

---

[1] *Штраус Д. Ф.* Вольтер : шесть лекций. 2-е изд. М. : ЛИБРОКОМ, 2009. С. 136.

[2] *Кошен О.* Малый народ и революция. С. 37.

С точки зрения просветителей, на формирование человеческого характера и, как следствие, народного типа влияют исключительно социальные факторы, такие как: воспитание, образование, круг знакомых и т.д. Например, К. А. Гельвеций полагал, что определяющим в формировании личного и общественного типа важнейшую роль играет государственная форма правления: «Если народы, находящиеся под игом деспотической власти, заслуживают презрения других народов, если в государствах Моголов и Марокко встречается мало выдающихся людей, то это происходит потому, что ум, как я выше указывал, не будучи сам по себе ни великим, ни малым, заимствует то или другое из этих наименований от величия или ничтожества наблюдаемых им вещей. А в большинстве деспотических государств граждане не могут, не возбуждая неудовольствия деспота, заниматься изучением естественного права, публичного права, нравственности и политики; они не смеют ни доходить до первых принципов этих наук, ни восходить до великих идей: поэтому они не могут заслужить наименования великих умов»[1]. Следовательно, если политический режим деформирует граждан, не позволяя им следовать благой человеческой природе и блокируя её самые важные, на взгляд К. А. Гельвеция, стремления, то изменение политического режима в соответствии с естественными законами человеческой природы сразу же ликвидирует деформацию характера подданных деспотических государств. То есть несовершенство человеческой природы казалось просветителям приобретённым и поэтому исправимым недугом. Причём самым простым способом его исправить многим из них казались социально-политические преобразования. Резюмируя эти взгляды французских мыслителей, А. В. Чудинов пишет: «Если человеческая природа добра, то для блага общества необходимо лишь, чтобы мудрый правитель установил соответствующие ей законы. Существование каких-либо объективных закономерностей общественного развития отрицалось – “историей правят идеи”. (…) Более того, многие философы эпохи Просвещения поддались искушению попробовать себя в роли такого мудрого законодателя. Ведь если законы природы совершенны и человеческому разуму (во всяком случае, разуму философов) вполне по силам их совершенство постичь, то почему бы тогда не попы-

[1] *Гельвеций К. А.* Об уме. С. 239.

таться разработать план идеального общественного строя, свободного от всех существующих в реальной жизни пороков?»[1].

Наивность такой позиции стала ясна многим европейским мыслителям и публицистам уже в XIX в., когда обнаружились реальные последствия социально-политической активности, вдохновлённой идеалами Просвещения. Но в XVIII в., до таких масштабных общественных потрясений, как Война за независимость США (1775–1783 гг.) и Великая французская революция (1789 г.), большинство французов смотрели в будущее с непреклонным оптимизмом и надеялись лишь на то, что оно скоро наступит. Оптимизм этот базировался на том факте, что французский абсолютизм довольно долго пребывал в неизменном виде, и те политические институты и традиции, которые в XVII в. были созданы кардиналом Ришелье и Людовиком XIV как эффективные и новаторские, сто лет спустя сохранялись неизменными и уже не отвечали всем потребностям эпохи. Тем более что за годы долгого правления весёлого, но безответственного Людовика XV многие французские государственные учреждения оказались буквально пропитаны коррупцией и кумовством. Этот тип государственного устройства получил ироническое название «старый порядок», и даже его достоинства воспринимались как устаревшие, должные со дня на день уйти в прошлое. Многие британские и французские мыслители полагали, что если человек может устроить общество, исходя из собственных представлений о разумности, а также личной и коллективной выгоде, то именно так и следует поступить, не особенно оглядываясь на доставшиеся от прошлого традиции. В этом интересе исключительно к будущему заключается важная особенность философии Просвещения: если прежде усовершенствование общества мыслилось как возвращение к античным или каким-нибудь иным славным образцам, то, по мысли просветителей, будущее надлежало создавать, а не воспроизводить. Британский исследователь Р. Осборн так обобщает их взгляды на историческую преемственность: «Начало демократии и республиканского правления в античном мире, основание Флорентийской и Голландской республик, английская революция – всё это осознавалось людьми как возвращение к древним традициям. Однако рационализм XVIII в. покончил с благоговейным отноше-

[1] *Чудинов А. В.* Утопии века Просвещения : курс лекций. С. 17.

нием к прошлому: вдобавок затянувшийся век версальского абсолютизма внушал французским *philosophes* (курсив автора. – *С.С., А.А., Д.К.*) отчетливую неприязнь к какой бы то ни было традиции. Политические мыслители конца XVIII в. не питали нежных чувств к прошлому – Томас Пейн, к примеру, недоумевал, почему он должен принимать диктат условностей и традиций предков. Новая идея была действительно революционной: прошлое должно оставаться в прошлом, будущее же могло принять такой облик, который ты пожелаешь»[1]. Таким образом, именно во Франции в XVIII в. традиционализм дискредитировал себя и общественное мнение оказалось на стороне салонных философов. В то время как королевское правительство пыталось методом проб и ошибок нащупать политический курс, который удержал бы проигравшую Семилетнюю войну страну от затяжного кризиса, читающая публика ждала ответов на все вопросы именно от просветителей. Поэтому правы они были или заблуждались, но именно их представления о характере общественного развития и об исторической динамике были очень популярны во второй половине XVIII в.

В данном разделе мы рассмотрели причины, вызывавшие к жизни философию французского Просвещения, и выделили следующие её особенности:

– неосведомлённость её представителей о реальном политическом и социальном устройстве современного им общества;

– культурная беспочвенность;

– религиозный индифферентизм в формах деизма и атеизма;

– антропологический оптимизм, выражающийся в представлении о человеке как о врождённом носителе нравственных добродетелей, из чего с необходимостью следуют биологизм и натурализм;

– отношение к будущему как к хранилищу возможностей и к прошлому как к устаревшему, и поэтому неважному наследию.

В следующих разделах данной главы мы перейдём к персоналиям философов-просветителей, сформулировавших некоторые учения, которые сохранились в философии истории до наших дней. Первым в нашем списке мыслителей значится Франсуа-Мари Вольтер, благодаря стараниям которого история обрела статус науки.

---

[1] *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира. С. 479–480.

§ 5.2. Франсуа-Мари Вольтер о сущности и задачах истории

В предыдущем параграфе мы выделили и раскрыли специфические черты философии французского Просвещения, и теперь уместно перейти к знакомству с моделями исторического процесса, созданными просветителями. Ведь никакая философская система не существует сама по себе – она всегда кем-то сформулирована и выражает видение мира конкретным мыслителем. Поэтому, переходя к персоналиям, невозможно обойти вниманием такого популярного в середине XVIII в. во всей Европе писателя и философа, как *Франсуа-Мари Аруэ (1694–1778)*, больше известного под псевдонимом *Вольтер*. Будучи сыном нотариуса, то есть представителем неблагородного «третьего сословия», Вольтер получил известность благодаря своим философских произведениям, художественным повестям и пьесам. В числе адресатов его корреспонденции были прусский король Фридрих II и русская императрица Екатерина II, а Ферней – имение писателя в восточной Франции – стало известно как место собраний интеллектуальной публики, что дало повод завистникам называть Вольтера «фернейским безумцем». Однако безумен был Ф.-М. Вольтер или здоров, но именно благодаря его работам история со временем обрела статус науки, потому что просветитель оказался первым, кто стал отличать историю от развлекательного чтива и обозначил её задачи как дисциплины. Впрочем, его собственное понимание исторического процесса вряд ли можно назвать глубоким.

При рассмотрении философско-исторической концепции Ф.-М. Вольтера необходимо оговориться, что она неотделима от остальных философских взглядов мыслителя и содержит в себе их специфику. Поэтому прежде чем переходить к взглядам просветителя на исторический процесс, следует хотя бы очень кратко уточнить, каким был образ мира, созданный Вольтером и характерный для большинства представителей французского Просвещения. Как мы отмечали в предыдущем параграфе, для французских мыслителей XVIII в. было характерно безразличное или негативное отношение к религии, под влиянием которого они придерживались доктрин деизма и атеизма. Ярчайшим представителем французского деизма эпохи Просвещения является именно Ф.-М. Вольтер. Обратим внимание на то, что он вовсе не отрицает существования Бога, но ни словом не оговари-

вает, личность ли это. Для Вольтера Бог – создатель мира, устранившийся от своего творения и никак в его жизни не участвующий (в отличие от Провидения из философии Дж. Вико). Вот как характеризует своё понимание Бога мыслитель: «Постоянное единообразие законов, управляющих движением небесных тел, единообразие движений нашей планеты, каждого вида и рода живых существ, растений, минералов – всё это говорит о наличии единого двигателя. Если бы их было два, они были бы различны между собой, либо противоположны, либо сходны. Если бы они были различны, ни в чём не было бы никакого соответствия; в случае их противоположности всё подверглось бы разрушению; а если бы они были между собой сходны, то это было бы удвоенное применение одного и того же»[1]. То есть о существовании Бога свидетельствует единый мировой порядок, поддерживаемый действием глубинных всемирных законов (например, законов физики или небесной механики). Нетрудно заметить, что такая позиция продиктована открытиями И. Ньютона, хотя сам британский физик избегал говорить о Боге в контексте естественных наук. Для нас же важно, что Ф.-М. Вольтер не считает Бога действующим субъектом природы, общественной жизни и, следовательно, исторического процесса. Бог для просветителя именно творец, создавший мир, давший ему первый импульс движения и больше в жизни своих творений не участвующий. Строго говоря, такая позиция характерна для языческих религий, которые все, как на подбор, отводят демиургу роль deus otiosus, то есть «праздного бога».

Размышляя о человеческой природе, Ф.-М. Вольтер стремится исключить из её понимания любые метафизические факторы. В частности, его очень смущает такое понятие как «душа». Мыслитель, ни на миг не сомневаясь в наличии у человека разума и чувств, отказывается признавать существование в человеке духовной субстанции и, тем самым, отвергает материально-духовную двойственность человеческой природы. В частности, о наличии у человека души просветитель писал: «Но кто же не понимает, что слово это – *душа* (курсив автора) – произносится неопределённо и непонятно, как ещё и сейчас произносят и изрекают слова “движение”, “разумение”, “во-

[1] *Вольтер Ф.-М.* Надо делать выбор, или Принципы действия // Философские сочинения. М. : Наука, 1996. С. 355.

ображение", "память", "желание", "воля". Ведь нет реального существа, именуемого волей, желанием, памятью, воображением, разумением, движением. Нет, это реальное существо, именуемое человеком, разумеет, воображает, вспоминает, желает, изъявляет волю, движется. Всё это абстрактные термины, придуманные для облегчения рассуждения. Я бегу, сплю, просыпаюсь; однако в природе нет существа, которое было бы "бегом", "сном" или "пробуждением". Ни зрение, ни слух, ни осязание, ни обоняние, ни вкус не являются существами. Я слышу, вижу, обоняю, вкушаю, трогаю»[1]. Полагая, что душа – слишком неопределённое понятие для того, чтобы быть реальным, Вольтер исключил её из своего антропологического и гносеологического учений.

Размышляя об источнике информации, благодаря которому формируются человеческие мысли и убеждения, французский мыслитель придерживался точки зрения Дж. Локка о том, что человеческий разум представляет собой чистый лист, а любые идеи – как ложные, так и истинные – человек приобретает посредством ощущений. При этом ощущения вполне могут оказаться недостоверными или неполными, и поэтому чем богаче и разнообразнее чувственный опыт человека, тем больше вероятность, что идеи, сформированные за счёт этого опыта, окажутся истинными. Отечественный исследователь В. Н. Кузнецов описал гносеологию Ф.-М. Вольтера таким образом: «Большое внимание Вольтер уделил в целом вопросу о том, каким образом чувства, несмотря на их возможность продуцировать представления, способны ввести человека в заблуждение (противники сенсуализма постоянно ссылались на этот факт), всё же могут быть источником действительных знаний о мире. Первым условием правильного представления о чувственно воспринимаемых предметах Вольтер считал совокупное функционирование различных органов чувств, обеспечивающих проверку показаний каждого свидетельствами других. Так, ощупывание опущенной в воду прямой палки избавляет от искушения, вызываемого зрительными ощущениями, считать её преломившейся на грани воздушной и водной среды. Другим необходимым условием правильного представления о предметах чувственного восприятия Вольтер считал опыт. Последний фактически трактовался им как

[1] Там же. С. 364.

процесс установления объективной значимости ощущений в ходе непосредственного оперирования предметами, вызвавшими их»[1]. Поскольку Бог не участвует в жизни земного мира и не интересуется ею, то никаких Откровений быть не может, и чувственный опыт оказывается единственным источником человеческих знаний о мире.

Если суммировать представления Ф.-М. Вольтера о человеке, то получится несложная материалистическая модель, которую сам просветитель изложил так: «Мы – механизмы, извечно производимые одни после других Вечным геометром и сделанные так же, как все прочие животные, обладающие теми же органами, теми же потребностями, удовольствиями и страданиями; мы весьма превосходим их во многом, а в чём-то другом мы их ниже: мы получили от великого Существа некий принцип действия, для нас непостижимый; мы всё берём и ничего сами себе не придаём, и мы в тысячи миллионов раз более подчинены этому принципу, чем глина подчинена формирующему её гончару»[2]. Человеческие потребности и желания предопределены самой биологической сущностью человека, хотя в реальной жизни сохраняется немалая свобода, потому что люди далеко не всегда имеют возможность следовать своим желаниям и удовлетворять свои потребности, а нередко даже не осознают их. Любопытно, но при этом мыслитель полагал, что моральный закон заложен в человека самой природой с момента его рождения, и поэтому люди, будучи предоставлены сами себе, руководствуются вполне моральными мотивами. В частности, если французский философ Б. Паскаль считал человеческий эгоизм свидетельством испорченности человеческой природы, то Ф.-М. Вольтер, наоборот, видел в эгоизме залог плодотворного сотрудничества людей друг с другом, если только он не переходит разумные границы[3]. Впрочем, появление злонамеренного, неудержимого эгоизма, по мысли Вольтера, производно не от наличия у людей эгоизма как такового, а от ложного, искаженного жизненного опыта или, говоря языком мыслителя, от ложных идей.

Возникает закономерный вопрос: какими факторами продиктована общественная активность людей, приводящая к становле-

[1] *Кузнецов В. Н.* Франсуа Мари Вольтер. М. : Мысль, 1978. С. 65.

[2] *Вольтер Ф.-М.* Надо делать выбор, или Принципы действия. С. 366.

[3] См.: *Кузнецов В. Н.* Франсуа Мари Вольтер. С. 113.

нию тех или иных политических режимов? В решении этой задачи Ф.-М. Вольтер не был первопроходцем. В частности, в первой половине XVIII в. обрело популярность новаторское учение барона *Шарля-Луи Монтескьё (1689–1755)*, который в своей книге «О духе законов» сформулировал основные положения географического детерминизма, но не ограничился лишь этим. Под законами философ понимал необходимые отношения, вытекающие из природы вещей. Эти отношения созданы Богом и действуют от самого сотворения мира и человека, а любой произвол выступает как случайность. Человек как физическое существо подчиняется законам природы, но как существо духовное он наделён свободой придумывать для своей жизни какие-нибудь особенные, не содержащиеся в природе вещей правила. Однако законы, создаваемые человеком, всегда вторичны, ведь им предшествуют законы природы. Размышляя о том, какие правилам подчинена человеческая природа, Ш.-Л. Монтескьё выделил четыре следующих закона.

Во-первых, для людей первым побуждением является поддержание мира друг с другом, а не взаимное нападение. Ш.-Л. Монтескьё полагал, что изначально, будучи первобытными дикарями, люди боялись друг друга, и поэтому конфликты между ними случались крайне редко.

Во-вторых, для людей характерно стремление к взаимодействию друг с другом, а не к господству друг над другом. Исследователь полагал, что идея господства слишком сложна для того, чтобы быть известной в глубокой древности.

В-третьих, всем людям свойственно стремление добывать себе пропитание, и именно поэтому в любом обществе в любую эпоху люди могут быть друг другу полезны как помощники, товарищи и защитники.

В-четвёртых, стремление к познанию Ш.-Л. Монтескьё считал свойственным всем людям без исключения. Даже на самой ранней и примитивной стадии развитии люди могут получать ощущения, а по мере взросления индивида и усложнения общественной жизни неконтролируемый процесс формирования впечатлений о мире трансформируется в подвластный человеческой воле процесс целенаправленного познания[1]. В обществе же человек может получать знания

[1] См.: *Монтескьё Ш. Л.* О духе законов. М. : Мысль, 1999. С. 14.

гораздо быстрее и безопаснее, чем из собственного опыта, поэтому жизнь в обществе для людей полезна даже с педагогической точки зрения.

Как только возникает единое общество, между его частями начинается борьба, потому что каждый человек стремится получить как можно больше общественной выгоды лично для себя. Поэтому быстро возникают государство и право. Жизнь начинает регулироваться гражданскими и политическими законами, которые являются частными случаями законов человеческого разума. В силу этого разные народы имеют в своём стиле жизни множество общих черт. В определяющей же мере на человеческие законы влияют законы природы. В частности, как бы люди не витийствовали при составлении тех или иных правовых норм, они вряд ли смогут отклониться от тех природных принципов, которые лежат в основе межличностных отношений. В качестве примера Ш.-Л. Монтескьё ссылался на международное право, которое допускает войны между государствами, но старается всячески смягчить их. Исследователь находил любопытным, что аналог таких норм есть даже у дикарей-людоедов, которые порой съедают пленников, но всё же признают неприкосновенность послов[1].

Важнейшим фактором, детерминирующим общественную жизнь, Ш.-Л. Монтескьё считал географические условия, от которых напрямую зависит состояние в обществе торговли, ремёсел, земледелия и т. д., что, в свою очередь, влияет на политическую форму правления. В частности, для небольших государств исследователь считал наиболее подходящим республиканский, для средних – монархический, а для очень протяженных – деспотический режимы. Каждая из форм правления предполагает собственную правовую систему, но, по мнению исследователя, реальный выбор невелик. Ведь если природные условия наиболее удобны для создания на их лоне республиканского государства, то у монархистов не будет реальных шансов подчинить общество самодержавной власти, и наоборот. Также Ш.-Л. Монтескьё полагал, что форма правления не в последнюю очередь зависит от климатических условий. Например, по его мнению, в жарком климате возможна только деспотия, потому что в таких экстремаль-

[1] См.: *Монтескьё Ш. Л.* О духе законов. С. 15.

ных условиях многие человеческие способности попросту не находят применения. Таким образом, для того чтобы заранее прогнозировать возможные формы правления и соответствующие им законы, нужно лишь знать географию. В свою очередь, каждое общество и, особенно, правительство заинтересовано в формировании и воспроизведении той системы нравов, которая позволяет данному обществу и государству исправно функционировать. Исследователь сравнивает социум с большой семьёй, потому что оно воспитывает своих граждан с самого раннего детства. «Если весь народ живёт каким-нибудь принципом, то все его составные части, то есть семейства, живут тем же принципом. Поэтому законы воспитания должны быть различными для каждого вида правления: в монархиях их предметом будет честь, в республиках – добродетель, в деспотиях – страх»[1].

Под влиянием природных условий и формы правления формируется то, что Ш.-Л. Монтескьё называл общим духом народа, понимая под этим наиболее характерные для данного общества особенности образа жизни. Этот народный дух может нравиться или не нравиться соседям или законодателям, но он не подлежит коррекции, а любые попытки его исправлять в угоду политическим теориям или правительственным нуждам могут привести к неконтролируемым, губительным последствиям. В частности, исследователь полагал, что поскольку народный дух сформирован жизненными реалиями, то именно для жизни в реальных условиях того или иного общества он подходит лучше всего. «Законодатель должен сообразоваться с народным духом, поскольку этот дух не противен принципам правления, так как лучше всего мы делаем то, что делаем свободно и в согласии с нашим природным гением. Внушите дух педантизма народу, весёлому по своей природе, – и государство ничего не выиграет от этого ни для своего внешнего, ни для своего внутреннего благополучия. Не мешайте же этому народу серьёзно заниматься пустяками и весело – серьёзными делами. (…) Природа всё исправляет. Она наделила нас живостью, способной оскорблять и нарушать все правила приличия, но это исправляется в нас вежливостью, которую порождает та же самая живость, внушающая нам склонность к общежитию, и в особенности к женскому обществу. Оставьте нас такими, каковы мы есть. Наши не-

[1] Там же. С. 35.

скромные качества в соединении с нашей незлобивостью делают непригодными для нас законы, подавляющие дух общительности»[1].

Невзирая на всё своё новаторство, учение барона Ш.-Л. Монтескьё не является моделью исторического процесса. Ведь в рамках этой концепции общественное развитие оказывается полностью детерминировано природными факторами, которым подчинены факторы социально-политические, воздействующие на индивида с самого его детства. История каждого народа в представлении Ш.-Л. Монтескьё оказывается реализацией одного-единственного возможного варианта развития событий. Более того, исследователь практически отождествляет общество и государство, предпочитая уделять первостепенное внимание таким факторам как политический режим и обходя вниманием негосударственные факторы общественного развития.

Именно эта особенность концепции «Духа законов» вызвала несогласие Ф.-М. Вольтера, который, наоборот, считал политический режим вторичным по отношению к обществу и возражал против предопределённости общественного развития. В частности, важнейшим историческим фактором Вольтер считал человеческие мнения и убеждения. Ведь если мнение большинства членов общества окажется ложным, то и действия, предпринимаемые обществом, не будут сообразовываться с реальными природными и политическими условиями. История знает немало фатальных ошибок, повлекших за собой тяжелейшие политические и экономические последствия, и нередко в основе этих ошибок лежали не природные условия, а самонадеянные расчёты или устаревшие предрассудки.

Изучать историю Ф.-М. Вольтера побудила простая и личная причина: он стремился доказать интересность данного предмета своей знакомой, маркизе дю Шателе. В 1740 г. просветитель написал для неё два исторических сочинения: «О философии истории» и «Опыт истории мысли со времён Карла Великого», – но неудачные попытки опубликовать эти работы привели к тому, что писатель издал их единым сочинением шестнадцать лет спустя. Книга получал название «Опыт о нравах и духе народов и о главных исторических событиях

[1] *Монтескьё Ш. Л.* О духе законов. С. 261.

от Карла Великого до Людовика XIII»[1]. Чуть раньше Ф.-М. Вольтер написал трёхтомный «Век Людовика XIV и век Людовика XV», в предисловии к которому был вынужден объяснить читателю свой интерес не только к королям и их деяниям, но и к общему духовному климату эпохи. Дело в том, что Вольтер считал главным субъектом исторического развития не государство или династию, а человеческий разум, который выражается ярче и значительнее всего не в громких политических событиях, а в господствующих мнениях, которые нередко вдохновляют людей на эти самые события. Немецкий исследователь Э. Кассирер так охарактеризовал вольтеровское понимание роли разума в истории: «“Разум”, конечно, дан с самого начала в качестве основной силы человека, и он везде один и тот же. Но разум не проявляется в этом своём устойчивом и целостном бытии вовне; он скрывается за изобилием обычаев и привычек, и он подвержен всей тяжести предрассудков. История показывает, как постепенно разум преодолевает эти препятствия; каким образом он постепенно *становится* (здесь и ниже курсив автора) тем, что он *есть* по своей природе. Таким образом, подлинный прогресс не затрагивает разума и, соответственно, человечества как такового; он относится только к их проявлению вовне, к их эмпирической *зримости*. Но именно процесс, посредством которого разум становится зримым и понятным для себя самого, представляет основополагающий смысл истории. история не нуждается в том, чтобы ставить метафизический вопрос о происхождении разума, не может она и решить такой вопрос. (…) История может только показать, каким образом оно, это вечное, тем не менее, *проявляется* во времени; и каким образом оно, это вечное, входит в поток времени, постепенно раскрывая в нём во всё большей чистоте и совершенстве свою основную и изначальную форму»[2]. Важно отметить, что Вольтер не считал, будто разум поступательно развивается одновременно у всех людей, и что история якобы представляет собой процесс неуклонного роста человеческой разумности. Такой процесс был бы возможен, если бы люди не располагали мнениями, одни из которых получают широкое распространение, а другие остаются достоянием небольшого круга лиц (которые при этом могут обла-

[1] См.: *Штраус Д. Ф.* Вольтер : шесть лекций. С. 137.

[2] *Кассирер Э.* Философия Просвещения. М. : РОССПЭН, 2004. С. 244.

дать немалым политическим влиянием). Также мнения могут быть не только истинными, но и ложными. Эти «ложные идеи» вполне могут стать в определённую эпоху господствующими, и тогда они деформируют исторический процесс, заслоняя от людей реальное положение дел и побуждая их принимать пагубные, далеко не разумные решения. Именно в этом важнейшее отличие понимания общественной жизни Ф.-М. Вольтером от учения Ш.-Л. Монтескьё. Ведь в представлении последнего политическая и социальная жизнь общества полностью детерминирована природными условиями (в том числе законами природы), и поэтому функционирование общества напоминает работу механизма, в котором действует лишь один алгоритм и никакой другой. Вольтер же полагал, что общественная жизнь обусловлена доминирующими в обществе мнениями, и если эти мнения окажутся ошибочными, то и общественная жизнь начнёт протекать не в закономерном направлении, а в любом другом, в том числе и в том, которое никаким объективным условиям не соответствует. Именно признание за людьми права на ошибку и заблуждение позволило Ф.-М. Вольтеру говорить именно об истории как о непредсказуемом процессе развития, а не о функционировании неизменного, заранее заданного алгоритма. Причём, хоть просветитель и считает единственным верным лишь одно направление исторического процесса – реализацию разума, но он признаёт, что из-за ошибок, заблуждений и предрассудков общественное развитие нередко движется противоположным путём.

Размышляя о периодизации истории, Ф.-М. Вольтер понял, что в данном вопросе невозможно ограничиваться лишь историей Франции или Западной Европы. Начав с описания эпохи версальского абсолютизма (правление королей Людовика XIV и Людовика XV), мыслитель был вынужден расширить рассматриваемый хронологический период, включив в свой анализ и эпоху итальянского Возрождения, и Средние века, и даже Античность. Как говорил сам просветитель, изучение истории не может быть ограничено одной эпохой или страной и должно предполагать «всеобщую обширность»[1]. При этом не будем всё-таки превращать Вольтера в специалиста по всеобщей истории. Может быть, он хотел бы таковым считаться, но европейцы в

[1] См.: *Акимова А. А.* Вольтер. М. : Молодая гвардия, 1970. С. 156.

XVIII в. располагали крайне ограниченными знаниями о древности. Например, Ж.-Ф. Шампольон расшифровал египетские иероглифы лишь в начале XIX в., а развалины Вавилона и Трои были обнаружены Р. Кольдевеем и Г. Шлиманом только во второй половине того же столетия. Поэтому для Вольтера и его современников древность была синонимом античности, а историю Китая просветители чаще сочиняли, опираясь на разрозненные сведения путешественников, нежели пытались с ней действительно познакомиться. Поэтому когда мы говорим о периодизации, которую предложил для мировой истории человечества (а значит, и реализации разума) Вольтер, необходимо понимать, что речь идёт об умозрении, имеющем мало общего с реальным историческим процессом.

Опираясь на те знания о прошлом, которыми он всё-таки располагал, просветитель выделил четыре исторических этапа, на которых человеческий разум действительно реализовывал себя с новых сторон, что выражалось в эстетических, правовых и политических достижениях. Вот эти этапы: древнегреческий («век Перикла»), древнеримский («век Августа»), итальянское Возрождение («век Медичи») и эпоха Просвещения («век Людовика XIV»). Для каждого периода были характерны собственные истинные и ошибочные мнения, оригинальные предрассудки и, конечно же, неравномерное распространение разумности. В частности, величайшим заблуждением древнеримского века Вольтер считал шовинизм, с которым римляне относились к другим народам, но при этом просветитель оценивал римскую античность неизмеримо выше, чем Средневековье. В частности, западные Средние века мыслитель отождествлял с борьбой мнений о том, император или Папа будет владеть Европой, и с дичайшими суевериями, которые привели к религиозной нетерпимости и преследованиям иноверцев.

Ф.-М. Вольтер обнаружил, что историческое развитие имеет прерывистый характер. Например, после периодов бурного роста научных, философских и эстетических знаний всегда следует застой, а эпохи, отличающиеся настоящим господством обскурантизма, неожиданно ни для которого завершаются достижениями в сфере права или искусства. Мыслитель предположил, что потенциал разума, который люди реализуют в каждую из «блистательных эпох», ограничен,

и поэтому должно пройти некоторое время перед тем, как человечество будет готово к новым достижениям. И, наоборот, в эпоху, которая кажется временем торжествующего мракобесия, всё равно медленно созревают ростки будущего расцвета наук и искусств. Вот как характеризовал данный ритм сам просветитель: «В начале сего века дорога была трудна потому, что никто не ходил по ней; а ныне трудна потому, что очень пробита. Великие люди прошедшего века учили мыслить и говорить; они сказали новое, а последователи их должны повторять старое. Множество образцов произвело некоторое отвращение. Таким образом, век Людовика XIV во всём подобен веку Льва X, веку Августа и веку Александра. В сии славные времена государства, произведшие гениев, были к тому заранее приготовлены. Напрасно ищут нравственных и физических причин сего медленного плодородия, за которыми следовала продолжительная неплодность. Истинная причина та, что народам, упражняющимся в изящных науках, потребно время для очищения языка и вкуса. Когда первые следы проложены, тогда развиваются дарования; соревнование, благоволение публики к сим новым усилиям ободряют таланты. Всякий художник в своём роде выбирает красоты, свойственные его предмету»[1]. При этом немаловажное значение имеет и тот факт, что уровень духовного развития и, как следствие, устремления людей далеко неодинаковы. В то время, когда художник или изобретатель занят реализацией своего творческого замысла, многие его современники имеют во много раз более приземлённые жизненные запросы и даже могут извратить новаторскую идею, превратив её в пародию на саму себя. Вольтер указывал, что при самом беглом взгляде людей можно разделить на толпу («чернь») и философов[2]. Если философы стремятся знать и понимать, то толпе достаточно лишь звучных лозунгов, которые можно претворить в простые и бурные действия. Так, с точки зрения Вольтера, религиозные войны случились в Европе не потому, что идеи М. Лютера и Ж. Кальвина провоцировали людей на насилие, а в силу того, что малограмотной толпе требовался лишь повод для граж-

[1] *Вольтер Ф. М.* Век Людовика XIV и Людовика XV : в 3 ч. М. : Тип. С. Селивановского, 1809. Ч. 2. С. 233–234.

[2] См.: *Вольтер Ф.-М.* Философский словарь // Философские сочинения. М. : Наука, 1996. С. 456–457.

данских столкновений. Вольтер полагал, что деформированный жизненный опыт крестьян и ремесленников прививает им ложные идеи, и поэтому этими идеями в процессе общественного развития допустимо пренебрегать. Зато философов просветитель объявляет не только генератором новых идей, но и наглядным примером разумных добродетелей, и противопоставляет их моралистам: «Некогда были лжемудрователи, кои в рассуждении философов были то же, что обезьяна в рассуждении человека. Лукиан смеялся им, их презирали. Они весьма походили на нищенствующих в университетах старцев; но не забудем никогда, что все философы подавали великие примеры добродетели, а лжемудрователи и оные старцы все токмо в писаниях своих добродетель прославляли»[1]. Мыслитель полагал, что именно философы выполняют функцию «двигателей истории», потому что своей деятельностью они очищают человеческий опыт от ложных идей и неверных мнений, например, разоблачая суеверия и развенчивая предрассудки.

Следует отметить, что Ф.-М. Вольтер, хоть и отождествлял развитие общества с постепенным увеличением человеческой разумности, всё-таки был далёк от чрезмерного оптимизма. В частности, такие явления, как войны и религия будут ещё долго, если не вечно сопровождать человечество, даже если все философы мира примутся доказывать их неразумность. Войны Ф.-М. Вольтер считал неприятной, но необходимой частью политики и рекомендовал лишь избегать в военных действиях крайностей, различая войну, которая ведётся ради ощутимой материальной выгоды, и религиозные войны, которые могут длиться сколь угодно долго и никакого реального блага никому не несут[2]. Размышляя о религиозных противостояниях, просветитель предположил, что религия как явление духовной жизни для общества благотворна, но именно христианская её версия вредна, потому что, по мнению Вольтера, призывает верующих к нетерпимости. Выше мы отмечали, что Вольтер был последовательным деистом. Из непризнания им Бога-личности с необходимости следовали при-

[1] *Вольтер Ф. М.* Любомудрие есть добродетель // Из сочинений г. Вольтера. Смесь, содержащая статьи философические, нравоучительные, аллегорические и критические. СПб., 1788. Ч. 1–2. С. 24.

[2] См.: *Вольтер Ф. М.* Письмо из Фернея к князю Голицыну, российскому посланнику в Гааге // Смесь, содержащая статьи философические, нравоучительные, аллегорические и критические. СПб., 1788. Ч. 1–2. С. 35.

зывы к религиозной терпимости к иноверцам хотя бы в рамках гражданского законодательства. Но при этом, размышляя о возможности упразднить христианство и заменить его какой-нибудь атеистической доктриной, просветитель предположил, что от такой замены было бы больше вреда, чем пользы. Условно разделяя людей на толпу и философов, мыслитель пришёл к выводу, что атеизм без вреда для общества может быть достоянием лишь последних, а для большинства людей в силу их умственного развития попросту необходим культ какого-нибудь Верховного существа, которое могло бы считаться стражем и гарантом нравственности. Христианство, по мнению Ф.-М. Вольтера, неплохо справляется с этой функцией, но из-за своей веры в личные отношения человека с Богом эта религия потворствует фанатизму своих приверженцев. Поэтому, не выступая против сохранения в обществе религии, Вольтер резко высказывался именно против католицизма. Не станем спрашивать, прав ли был просветитель, но лишь заметим, что в годы Великой французской революции (1789–1794) его мечта ненадолго сбылась. Захватившая власть в 1793 г. фракция якобинцев действительно подвергла христианство гонениям, а широкой публике предложила крайне неопределенный деистический культ Верховного существа[1]. На практике эта мера оказалась настолько неэффективной, что от неё отказались меньше чем через два года после принятия.

Итак, подытожим учение Ф.-М. Вольтера об историческом процессе. Специфическими чертами данного учения являются:

– попытка материалистического понимания истории;

– признание вариативности исторического процесса благодаря признанию господства в обществе как истинных, так и ложных мнений;

– допуск коррекции хода истории путём очищения человеческого разума от «ложных» мнений.

В следующем параграфе мы рассмотрим философско-историческую концепцию Жана-Жака Руссо, занимавшего в данном вопросе похожую, но всё-таки иную позицию.

---

[1] См.: *Сулимов С. И.*, *Черенков Р. А.* Антропогенные религии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 1 (15). Ч. I. С. 183–187.

§ 5.3. Учение о ходе истории Жана-Жака Руссо

В данном разделе мы познакомимся с философско-историческим учением франко-швейцарского мыслителя *Жана-Жака Руссо (1712–1778)*. Идеи этого автора во второй половине XVIII в. были, наверное, самыми популярными из всех тех учений, которые к этому времени создала философия французского Просвещения. Когда в 1789 г. во Франции произошла революция, то почти все её лидеры ссылались на работы Ж.-Ж. Руссо как на рекомендацию к действию, а некоторые из революционеров пытались осуществить политические принципы, сформулированные мыслителем, на практике. Однако при всей своей популярности Ж.-Ж. Руссо, в отличие от Ф.-М. Вольтера, даже не пытался рассматривать историю как науку или анализировать прошлое отдельно от настоящего. В своих самых актуальных для радикальных политиков XVIII в. трактатах «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» и «Об Общественном договоре, или Принципы политического права» Ж.-Ж. Руссо уделял своё главное внимание формам организации общества в будущем и предлагал свои способы решения социально-экономических проблем в настоящем. К рассмотрению прошлого мыслитель обращался лишь в тех случаях, когда ему требовалось найти причины современных проблем и явлений. Однако даже в том небольшой объеме, в котором философ всё же рассматривал динамику общественного развития, есть несколько идей, высказанных автором как бы между делом, но важность которых необходимо отметить. В данном параграфе мы предпримем попытку извлечь из трактатов Ж.-Ж. Руссо положения, которые применимы именно к анализу исторического процесса.

Прежде чем переходить к пониманию мыслителем общества и алгоритма социального развития, необходимо кратко ознакомиться с антропологическими представлениями философа. Как мы помним, старший его современник, Ф.-М. Вольтер стоял на позиции материалистического монизма в понимании человеческой сущности. Но Ж.-Ж. Руссо не придерживался подобных взглядов и понимал человека по традиционной дуалистической схеме – как двойственность тела и души, причём, мыслитель не отождествлял душу с разумом. В своих педагогических работах «Эмиль, или О воспитании» и «Юлия, или Новая Элоиза» Руссо не пытается очертить точную схему взаимодей-

ствия всех компонентов человеческой личности, но отмечает, что дуалистическое понимание человека хотя бы оставляет возможность для признания его сложности, а мыслители-монисты, говоря о простоте человеческой природы, попросту не могут её объяснить. Отечественный исследователь Т. Б. Длугач так характеризует антропологическую проблему, обозначенную, но не решенную французским классиком: «Если страсти – голос тела, то совесть – голос души, и неудивительно, что эти два голоса так часто противоречат друг другу; дело в том, что у человека как бы две субстанции, две основы – телесная и духовная, смертная и бессмертная, эгоистическая и нравственная. И вторая связана с Богом, с верой в Него. Но поскольку человек – существо двоякой природы, телесной и божественной, то и действия его противоречивы: он любит добро и делает зло, он активен, когда слушается разума, и пассивен, когда его увлекают страсти, он любит себя и в то же время человеческому сердцу прирождённо чувство справедливости. Пусть тот, кто считает человека простым существом, устранит эти противоречия, и я признаю у него только одну сущность, заключает Руссо»[1]. Мыслитель, как и его старший современник Ф.-М. Вольтер, не отказывался от идеи сотворения человека Богом, но не исповедовал деизм. О взглядах Ж.-Ж. Руссо на религию мы скажем в подходящем месте ниже, а пока отметим, что мыслитель отвергал механистическое понимание человека, на котором базировался вольтеровский материализм, и был очень оптимистично настроен, говоря о человеческой природе. Подробно изучавший педагогические работы Ж.-Ж. Руссо, французский исследователь Р. Труссон предположил, что их объединяет именно антропологическое учение, и характеризует его следующим образом: «Что же их объединяет? Антропология, основанная на вере в природную доброту человека! Развращенный культурой и отчуждающим его обществом, человек потерял свою изначальную цельность. Естественная доброта проявляется в ребёнке – и как же сохранить её, как способствовать расцвету этой человеческой природы, прежде чем отпустить человека в мир?»[2]. Обратим

[1] *Длугач Т. Б.* Три портрета эпохи Просвещения. Монтескьё. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). М. : ИФ РАН, 2006. С. 187.

[2] *Труссон Р.* Жан-Жан Руссо. М. : Молодая гвардия, 2015. С. 184.

внимание на этот момент: Ж.-Ж. Руссо не считал, будто человеческая доброта каким-то образом выражается в культуре. Более того, он полагал, что искусство и философия деформируют человеческую природу к худшему.

Именно по этой причине мыслитель отказался считать расцвет искусства, философии и науки признаком общественного успеха. На его взгляд, это, конечно, важные достижения, но плодотворному развитию социума они не способствуют, а их влияние на человеческую природу скорее губительно, чем благотворно. В своём трактате «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» Ж.-Ж. Руссо приводит ряд причин, по которым насаждение в обществе изящества и эстетического вкуса уменьшает выживаемость общества и лишает его потенциала к дальнейшим политическим успехам. Во-первых, развитие искусства и связанных с ним хороших манер подменяет нравственный критерий эстетическим, что позволяет всевозможным проходимцам и хитрецам скрывать свою сущность. Во-вторых, распространение в обществе эскапистских философских учений приводит к подмене реальных правовых и политических шагов возвышенными разговорами. Именно благодаря оптимистичной философии и яркого изобразительного искусства, по мнению мыслителя, правителям удаётся маскировать дефекты и изъяны политического устройства и экономического положения, выдавая желаемое за действительное. Вот как философ характеризовал такую подмену: «У духа есть свои потребности, как и у тела. Эти последние образуют самые основания общества; первые же придают ему приятность. В то время как Правительство и Законы обеспечивают безопасность и благополучие объединившихся людей, Науки, Литература и Искусства – менее деспотичные, но, быть может, более могущественные, – покрывают гирляндами цветов железные цепи, коим опутаны эти люди; подавляют в них чувство той исконной свободы, для которой они, казалось бы, рождены; заставляют их любить своё рабское состояние и превращают их в то, что называется цивилизованными народами. Необходимость воздвигли троны; Науки и Искусства их укрепили. Сильные мира сего, возлюбите дарования и покровительствуйте тем, кто их развивает. Цивилизованные народы, развивайте дарования: счастливые рабы, вы им обязаны этим нежным

и тонким вкусом, которым вы кичитесь, этой кротостью характера и благоразумной сдержанностью нравов, которые делают общение между вами столь тесным и лёгким; одним словом, дарования дают вам видимость всех добродетелей, хоть вы и не обладаете из них ни одною»[1]. И, в-третьих, чрезмерное увлечение философией и искусством отвлекает людей от приобщения к таким по-настоящему полезным навыкам, как физический труд, вырабатывающий выносливость, и военное дело, приучающее к храбрости и дисциплине. Размышляя о закате античного Рима, Ж.-Ж. Руссо предположил, что успех варварского нашествия предопределило именно обилие в Риме образованных, эрудированных, но физически слабых и изнеженных людей. Поэтому мыслитель отказался от вольтеровского опыта классификации эпох по их культурным достижениям.

Как и другие представители теории общественного договора, Ж.-Ж. Руссо признавал два состояния общества, сменявших друг друга подобно историческим этапам, – *естественное* и *гражданское*. Но если основоположник данной периодизации, британский философ Т. Гоббс, полагал, что естественное (догосударственное) состояние, предшествовавшее заключению общественного договора, представляло собой «войну всех против всех», то французский автор не был столь категоричен. Он предположил, что такая «война» принципиально не могла бы начаться хотя бы потому, что люди в своём естественном состоянии не были многочисленны и отношения между ними не могли быть ни постоянными, ни даже регулярными. Ведь для того, чтобы людям нашлось, что делить друг с другом, необходимо, чтобы они жили по соседству и пользовались одними и теми же ресурсами типа ручьёв или охотничьих угодий. Но в доисторическую эпоху, по мнению Ж.-Ж. Руссо мир оставался таким же большим, как сейчас, а людей в нём жило мало, поэтому встречи людей носили эпизодический характер, а в формировании человеческих стад не было насущной необходимости. Размышляя об образе жизни диких людей, мыслитель в немалой степени идеализировал такую жизнь и полагал, что естественным для дикаря взглядом на мир был непоколебимый оптимизм: «Я спрашиваю, который из двух образов жизни – в

[1] *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение по вопросу : способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? // Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 12.

гражданском обществе или в естественном состоянии – скорее может стать невыносимым для того, кто живёт в этих условиях? Мы видим вокруг нас почти только таких людей, которые жалуются на свою жизнь, и многих таких, которые лишают себя жизни, когда это в их власти; законы божеский и человеческий вместе едва способны остановить этот беспорядок. А случалось ли вам когда-либо слышать, я спрашиваю, чтобы дикарь на свободе хотя бы только подумал о том, чтобы жаловаться на жизнь и кончать с собой»[1]. Дикари, по мнению Ж.-Ж. Руссо, жили собирательством и в более редких случаях – охотой, одеждой им служили звериные шкуры, жилищем – пещеры и поваленные бурей деревья, поддерживать и разводить огонь люди научились далеко не сразу, но это никак не влияло на их, в общем и целом, жизнелюбивый взгляд на мир и ровные отношения между собой.

Прежде чем продолжать рассмотрение руссоистского понимания «естественного» этапа общественного развития, необходимо отметить, что данные представления о дикарях и первобытных людях основаны не на реальных фактах знакомства европейских путешественников с дикарями, а на фантазии французских философов и писателей эпохи Просвещения. В середине XVIII в. испанские, португальские, английские и французские путешественники, завоеватели, торговцы и колонисты располагали немалыми знаниями об образе жизни индийцев обеих Америк и аборигенов «чёрной» Африки. Монахи-иезуиты, среди которых было много французов, с XVII в. жили среди индейцев Канады и ничего романтичного в туземном образе жизни не находили. Жизнь и проповедь даже в дружественных Новой Франции племенах воспринималась иезуитами как очень серьёзное испытание и самоотверженное подвижничество. Вот как описывает впечатления миссионеров от служения среди индейцев-гуронов западный исследователь Г. Бёмер: «Гуроны оказались гораздо более дикими, грязными и подозрительными, чем представляли себе иезуиты; пребывание в тёмных, прокопчённых дымом вигвамах, кишащих насекомыми, среди беспокойных, грязных недисциплинированных детей и полудиких собак представляло собой непрекращающееся мучение»[2].

---

[1] *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 63.

[2] *Бёмер Г.* История ордена иезуитов. Смоленск : Русич, 2002. 464 с.

И это при том, что гуроны были настроены к французам, в общем и целом, доброжелательно. Англичане же, буквально с первых дней основания колоний на Восточном побережье Северной Америки оказавшиеся втянутыми в затяжные конфликты между племенами пекотов, вампаноагов и наррагансетов, отмечали излишнюю и, на взгляд европейцев, бессмысленную жестокость лесных индейцев. Поэтому тот образ эпохи естественного, догосударственного человечества, который предлагал своим читателям Ж.-Ж. Руссо, является лишь его мысленной конструкцией или, говоря проще, плодом фантазии философа.

Размышляя о естественном состоянии людей, мыслитель задался вопросом: было ли возможным для такого общества развитие? Он пришёл к выводу, что стимул открывать, придумывать и изобретать что-нибудь новое люди имеют в самой своей природе. Ведь для человека естественно стремиться к удовольствию и избегать неудовольствия, и именно поэтому разум, даже находясь в зачаточном состоянии, всегда имел перед собой задачи, которые было необходимо решить. Ситуация дополнялась тем, что, по мнению Ж.-Ж. Руссо, человек обладает инстинктами, слишком слабыми для того, чтобы полностью детерминировать всё поведение индивида. Человек, балансируя между удовольствием и неудовольствием, всегда имел возможность проявлять свободную волю и выбирать между возможными вариантами действий, поэтому его мыслительные способности медленно, но верно совершенствовались. Вот как характеризует поступательное развитие человеческого разума и влияющие на него стимулы сам мыслитель: «Дикий человек, предоставленный природой одному лишь инстинкту, или, точнее, вознаграждаемый за возможное отсутствие инстинкта такими способностями, которые сперва позволяют ему заменить его, а потом поднимают его значительно над природой, – этот человек начинает с чисто животных функций. Замечать и чувствовать – таково будет первое его состояние, которое будет у него ещё общим со всеми другими животными; хотеть и не хотеть, желать и бояться – таковы будут первые и почти единственные движения души его до тех пор, пока новые обстоятельства не вызовут в ней нового развития. Что бы там ни говорили моралисты, а разум человеческий всё же многим обязан страстям, которые, по общему признанию, также многим ему обязаны. Именно благодаря их деятельности

и совершенствуется наш разум; мы хотим знать только потому, что мы хотим наслаждаться, и невозможно было бы постигнуть, зачем тот, у кого нет ни желаний, ни страхов, дал бы себе труд мыслить»[1]. Другое дело, что под влиянием таких стимулов и при фактическом отсутствии средств сохранения информации и регулярных коммуникаций между людьми развитие происходило очень медленно.

По мнению Ж.-Ж. Руссо, к завершению истории естественного состояния человечества люди смогли сформировать лишь самое примитивное родоплеменное общество, в котором начали выделяться семьи, и в зачаточном состоянии появилось земледелие. Этим фундаментальным новшествам предшествовал долгий процесс очень медленного увеличения человеческих потребностей, которые люди могли удовлетворять лишь сообща, но от потакания которым могли бы и отказаться. Мыслитель полагал, что именно возможность друг друга поддерживать и, тем самым, увеличивать возможности каждого, побуждала людей сначала жить неподалёку друг от друга, а затем и вместе. Эта мысль является новой для европейской философии XVII–XVIII вв.: если Т. Гоббс полагал, что люди объединяются для того, чтобы ограничить произвол некоторых себе подобных, то для Ж.-Ж. Руссо причина первой интеграции людей заключается в стремлении добиваться одних и тех же целей общими усилиями. В этом отношении совместная облавная охота гораздо более выгодна, чем выслеживание и преследование зверя в одиночку. Появление же земледелия поставило урожай и выживание индивида в зависимость от численности и спаянности общины, состоящей из добровольно поселившихся рядом друг с другом соседей. Именно соседство, по мысли Ж.-Ж. Руссо, стало причиной или хотя бы катализатором превращения человеческого стада в родовые и семейные общины и формирования собственно человеческих нравов, не похожих на взаимоотношения животных. Так появляются племена и народы: «Всё начинает принимать иной вид. Люди, блуждавшие до сих пор в лесах, теперь уже ведут более оседлый образ жизни и понемногу сближаются, соединяются в разные стада и. наконец, образуют в каждой стране отдельный народ, объединенный нравами и обычаями, не какими-либо

[1] *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 55.

уставами и законами, а одинаковым образом жизни, одинаковым питанием и общим влиянием климата. Постоянное соседство не может, в конце концов, не породить некоторой близости между различными семьями»[1]. Постепенное освоение народами земледелия сделало возможным рост их численности и создание социальной структуры, отличной от зыбкой и неоформленной иерархии человеческого стада. В качестве примеров такого стихийно сложившегося на основе земледелия порядка мыслитель приводит уважаемое положение, которое занимают в земледельческом обществе старики, и разделение мужских и женских обязанностей, подразумевающее различные социальные роли для мужчин и женщин.

Однако появление земледелия принесло с собой важную социальную проблему, которая не могла быть решена обществом в естественном состоянии его развития. Речь пойдёт о неравенстве, которое неотделимо от распределения земли и пользования урожаем. Вот характеризует это проблемное новшество Ж.-Ж. Руссо: «Неизбежным следствием обработки земли был её раздел, а как только была признана собственность, должны были появиться первые уставы правосудия. Ибо, чтобы определить каждому – его, нужно, чтобы каждый мог чем-нибудь обладать; кроме того, когда люди стали заглядывать в будущее и увидели, что все они могут кое-что потерять, среди них уже не оказалось ни одного, кому не приходилось бы страшиться возмездия за тот ущерб, который он мог нанести другому. (…) При таком положении вещей равенство могло бы сохраниться, если бы люди обладали одинаковыми дарованиями и если бы, к примеру, использование железа и потребление продуктов питания постоянно находились в точном равновесии. Но соответствие, ничем не поддерживаемое, было вскоре нарушено; самый сильный производил своим трудом больше, чем другие; самый искусный извлекал большие выгоды из своей работы; самый изобретательный находил способы сократить затраты труда; землепашец мог больше нуждаться в железе, или кузнец – в хлебе, и при одинаковой затрате труда один зарабатывал много, а другой – едва существовал. Так незаметно обнаруживает своё возрастающее значение естественное неравенство наряду со скла-

[1] *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 76.

дывающимся неравенством, и различия между людьми, углубляясь в силу различия внешних обстоятельств, делаются более ощутимыми, более постоянными в своих проявлениях и начинают в той же мере влиять на судьбы отдельных лиц»[1]. При этом важно оговориться, что мыслитель никогда не считал, будто в естественном состоянии общества все его члены были равны. Сам факт того, что люди отличаются друг от друга телосложением, характером, живостью ума, не может не повлечь за собой неравенства их жизненных возможностей. Ведь бесспорно, что физически сильный и смекалистый смельчак имеет шансов выжить в лесу или степи гораздо больше, чем хилый и непонятливый трус. Такое неравенство Ж.-Ж. Руссо считал естественным и полагал, что общество и даже человечество в целом никак не смогли бы его избежать. Но распределение земли и пользование ею привели к возникновению собственности, что почти сразу же раскололо общество на богатых и бедных, кредиторов и должников, патронов и клиентов, господ и рабов и т. д.

Так появилось неравенство, которое философ назвал «гражданским». Его отличительная черта заключается в том, что гражданское неравенство крайне редко опирается на неотчуждаемые человеческие черты, столь важные для неравенства естественного. По мысли Ж.-Ж. Руссо, всем ясно, чем мудрый и смелый человек лучше глупого труса и почему с его мнением следует считаться, но при сравнении богача и бедняка физическое и умственное превосходство первого над вторым оказывается под большим вопросом. По этой же причине гражданское неравенство далеко не всегда удаётся как-то оправдать неравенством естественным (физическим). Сам мыслитель не видел между двумя этими типами неравенства никакой внятной связи: «Ни к чему спрашивать, каков источник естественного неравенства, потому что ответ содержится уже в простом определении смысла этих слов. Ещё менее возможно установить, есть ли вообще между этими двумя видами неравенства какая-либо существенная связь. Ибо это означало бы, иными словами, спрашивать, обязательно ли те, кто повелевают, лучше, чем те, которые повинуются, и всегда ли пропорциональны у одних и тех же индивидуумов телесная или духовная сила, мудрость или добродетель их могуществу или богатству: вопрос

[1] Там же. С. 80–81.

этот пристало бы ставить разве что перед теми, кто признаёт себя рабами своих господ: он не возникает перед людьми разумными и свободными, которые ищут истину»[1]. Но важно отметить, что гражданское неравенство всё-таки не навязывается сильными слабым, иначе бы оно возникло до того, как появились земледелие и собственность на землю. Гражданское неравенство – это результат соглашения между людьми, которое могло быть неравноправным или мошенническим, но вовсе не было односторонним.

Что же это за соглашение? Ж.-Ж. Руссо предположил, что это и был общественный договор, который фигурировал в социальной философии Т. Гоббса и Дж. Локка. Французский мыслитель считал, что формальное заключение этого соглашения было неизбежным и, в общем-то, формальным актом, потому что само появление частной собственности и основанного на ней гражданского неравенства означает, что естественный этап общественного развития завершился. Отечественный исследователь Т. Б. Длугач считает возникновение частной собственности признаком завершения «естественного» исторического этапа, потому что естественное общество в принципе не предполагает частной собственности, а если данный институт появился и исправно функционирует, то, значит, естественного общества больше нет: «…для «естественного состояния» частная собственность была невозможна и не нужна; однако «золотой век человечества» канул в прошлое; гражданское же общество основывается в первую очередь на ней»[2]. Поэтому общественный договор лишь подытожил переход человечества на новый этап развития, который состоялся вовсе не по человеческой воле, а был обусловлен физическими и психическими закономерностями человеческой жизнедеятельности и особенностями общения людей между собой. Могло ли общество не заключать общественного договора? Не могло, потому что, по мысли Ж.-Ж. Руссо, появление частной собственности сделало возможным не только разорение бедных богатыми, но также и грабёж, а ослабление естественных связей между людьми придало остроту таким бытовым преступлениям, как убийства из ревности, кровная месть и пьяные драки.

---

[1] *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 45.

[2] *Длугач Т. Б.* Три портрета эпохи Просвещения... С. 211.

Те нравственные принципы и традиционные социальные механизмы, которые поддерживали баланс в естественном обществе, не годились для общества гражданского. Поэтому новый порядок был оформлен соглашением, но не соглашение создало тип гражданских отношений.

В чём же заключается общественный договор? Какую цель ставили перед собой люди, его заключавшие, и удалось ли им её достичь? Мыслитель характеризует общественный договор кратко и точно: «Найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всей общей силой личность и имущество каждого из членов ассоциации, и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остаётся столь же свободным, как и прежде»[1]. Так возникли первые государства, то есть люди целенаправленно отказались от части своих прав в пользу выбранных ими для осуществления власти лиц. Причём, в отличие от Ш.-Л. Монтескьё, Ж.-Ж. Руссо полагал, что выбор формы правления зависел не от объективных географических условий, а от субъективных симпатий и антипатий людей и личных достоинств кандидатов на властные полномочия: «Различные виды Правлений ведут своё происхождение лишь из более или менее значительных различий между отдельными лицами в момент первоначального установления. Если один человек выделялся среди всех могуществом, доблестью, богатством или влиянием, то его одного избирали магистратом, и Государство становилось монархическим. Если несколько человек, будучи примерно равны между собой, брали верх над остальными, то этих людей избирали магистратами, и получалась аристократия. Те люди, чьи богатства и дарования не слишком отличались, и которые меньше других отошли от естественного состояния, сохранили сообща в своих руках высшее управление и образовали демократию»[2].

Решил ли общественный договор те проблемы, с которыми столкнулись люди в последние дни существования естественного состояния общества? Отчасти, решил. Ведь в гражданском состоянии отношения людей подчиняются принципам справедливости и долга, естественными аналогами которых были инстинкт, страсть и сиюминут-

---

[1] *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре, или Принципы политического права // Трактаты. М. : Наука, 1969. С. 160.

[2] Там же. С. 91.

ное желание. На исходе естественного этапа истории они уже не могли регулировать межличностные отношения. К примеру, такие частные мероприятия, как просьба взаймы и возврат долга не могут зависеть от настроения должника или каприза заимодавца. Зато под защитой юридических норм, хотя бы в принципе отстаивающих справедливость, частная собственность вполне может функционировать на благо всем членам общества.

Можно ли считать гражданское состояние общества завершением истории? По мнению Ж.-Ж. Руссо, такое умозаключение является преждевременным. К сожалению, размышляя о проблемах функционирования государств, мыслитель ставит в один ряд как свои наблюдения, почерпнутые из реальных политических событий, так и собственные представления о том, как должно быть. Поэтому, описывая особенности гражданского состояния, приводящие к общественной динамике, мы попытаемся разграничить эти идеи философа, хоть нам и придётся поместить их в один ряд.

Прежде всего, следует отметить, что если люди с переходом от естественного состояния к гражданскому обрели новые правила поведения, то созданные ими государства продолжают подчиняться мотивам, характерным для естественного состояния. То есть если люди в процессе развития общества перешли на новый, более сложный уровень регуляции межличностных отношений, то межгосударственные отношения ничуть не усложнились. Именно с этим, на взгляд Ж.-Ж. Руссо, связана та жестокость политических конфликтов, которая немыслима в ссорах между индивидами, но считается нормой в противостоянии между государствами. Именно поэтому тот относительный мир, который принёс людям переход от естественного состояния к гражданскому, невозможен в межгосударственной политике. Те поступки, которые дикари на естественном этапе общественного развития совершали по отношению друг к другу, теперь вполне легально совершают друг против друга государства, персонифицированные их монархам и высшими должностными лицами. «Политические организмы, оставаясь, таким образом, в отношениях между собой в естественном состоянии, уже скоро испытали на себе те же неудобства, которые, ранее заставили отдельных людей выйти из этого состояния; и состояние это стало ещё более пагубным для отношений

между этими большими Организациями, чем оно было ранее для отношений между индивидуумами, их составляющими. Отсюда произошли войны между народами, сражения, убийства, насилия, которые приводят в содрогание природу и возмущают разум, и всё те ужасные предрассудки, которые возводят в ранг добродетелей почёт, приобретаемый кровопролитием»[1]. Иначе попросту не может быть: ведь в процессе исторического развития гражданскими стали человеческие нравы, а не государственные интересы и принципы. Но это вовсе не значит, что политические отношения в их состоявшимся на эпоху Ж.-Ж. Руссо виде останутся неизменными навсегда. Гражданское состояние общества и сопровождающий его тип государственности вовсе не являются венцом истории.

Гарантию дальнейшего развития общества и его перехода от гражданского к какому-то иному состоянию мыслитель видит в двух факторах, один из которых является вполне реальным, а второй представляет собой умозрительное допущение философа. Во-первых, все государства имеют конечный срок своего существования независимо от того, хорошо ли они управляются. Ж.-Ж. Руссо полагал, что гибель государства наступает в момент, когда правитель узурпирует власть, забыв, что государство является результатом соглашения между гражданами. Противопоставив себя или свой клан обществу, государь, тем самым, добивается лишь паралича системы управления, потому что теперь решения властного центра никем не выполняются и никого не интересуют. Гражданская война и установление новой власти, которые обязательно последуют за такой непродуманной узурпацией, по сути представляют собой расторжение прежнего общественного договора и заключение нового аналогичного соглашения[2]. Вторым важным для теории Ж.-Ж. Руссо, но совсем неочевидным для реального исторического процесса фактором является суверенитет, неотчуждаемый от народа. Важно подчеркнуть, что, называя народ единственным подлинным сувереном любого общества и государства, припи-

[1] *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 85.

[2] См.: *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре, или Принципы политического права. С. 216.

сывая ему неотчуждаемую законодательную власть, мыслитель не уточняет, имеет ли он в виду реальное или желаемое положение дел.

Размышляя о неустранимых издержках современных ему политических организмов, Ж.-Ж. Руссо предлагает народу использовать свой суверенитет для того, чтобы создать принципиально новый, лишенный современных проблем порядок. Причём, считая государства, существующие на гражданском этапе истории неисправимо ущербными, мыслитель не призывает общество вернуться к естественному состоянию. Иными словами, просветитель далёк от идей регрессизма и справедливо утверждает, что «старое доброе» догосударственное время безвозвратно прошло. К примеру, ни один общественный реформатор не сможет отменить частную собственность, не разрушая при этом экономику страны, или упростить нравы граждан так, чтобы они почувствовали себя уютно в состоянии дикости. Поэтому мыслитель предлагает вести общество не фантастическим путём в прошлое, а прямой дорогой в будущее, для чего рекомендует заключить новый общественный договор[1]. Ведь если в догосударственном, естественном состоянии люди создали государство, право и частную собственность при помощи общественного договора, то и новый тип политического единства, более отвечающий гражданскому состоянию, чем современная государственность, люди тоже создать вполне могут. Второй общественный договор откроет первую страницу какого-то другого, «постгражданского» исторического этапа. Вопрос только в том, на каких принципах следует основывать общество нового типа. У мыслителя не было однозначного решения этой проблемы. Так, он предлагал народу организовать выборное, постоянно сменяемое и ответственное перед народом же правительство, но при этом признавал, что сам для себя народ-суверен не сможет сформулировать выполнимые и рациональные законы, а значит, требуется какой-то мудрый, но не имеющий реальной власти законодатель. Размышляя о качествах, которыми должен обладать такой человек, мыслитель путается, ссылаясь на Ликурга и Моисея, но заявляя, будто такого законодателя прежде ни в одном обществе не было[2]. Отличительной чертой

[1] См.: *Длугач Т. Б.* Три портрета эпохи Просвещения... С. 222.

[2] См.: *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре, или Принципы политического права. С. 180.

грядущего «постгражданского» общества Ж.-Ж. Руссо указывал подчинение политики общей воле, но отмечал, что общая воля – это не воля всех граждан, а воля, направленная на достижение общего блага. Непонятно, кто и каким образом будет эту волю формулировать и добиваться её выполнения, но, по мысли философа, в обществе будущего интересы каждого индивида должны быть подчинены именно заботам об общем благе. Впрочем, современники не зря считали Ж.-Ж. Руссо утопистом, как и многих других французских мыслителей эпохи Просвещения. Сам просветитель не оспаривал такую репутацию и никогда не считал себя политическим деятелем, а следовательно, не обязан был придерживаться реалистических взглядов на жизнь.

Любопытно, что, излагая свой проект организации общества на грядущем этапе исторического развития, мыслитель не забыл пофантазировать о будущей роли религии. Выше мы отмечали, что Ж.-Ж. Руссо не был атеистом и, в отличие от Ф.-М. Вольтера, исповедовал веру в личного Бога и Его присутствие в мире. Просветитель признавал, что нравственный завет Бога присутствует в каждой человеческой душе как совесть, а та или иная часть божественного Откровения содержится почти во всех религиях мира. Поэтому в содержательном плане религии оказываются как бы равноценными, и правительство или законодатель может выбрать в качестве государственной ту из них, которая окажется наиболее полезной для общества. Высказавшись против современной ему католической Церкви, философ сформулировал следующие критерии, которым должна соответствовать государственная («гражданская») религия: «Догматы гражданской религии должны быть просты, немногочисленны, выражены точно, без разъяснений и комментариев. Существование Божества могущественного, разумного, благодетельного, предусмотрительного и заботливого; загробная жизнь, счастье праведных, наказание злых, святость Общественного договора и законов, – вот догматы положительные. Что касается отрицательных догматов, то я ограничусь одним-единственным: это нетерпимость»[1].

Наверное, философско-исторические и политические взгляды Ж.-Ж. Руссо были популярны во время Великой французской революю-

[1] Там же. С. 254–255.

ции 1789 г. больше, чем система любого другого мыслителя. В частности, представители захвативших власть революционных клубов восприняли идею Руссо о новом общественном договоре так близко к сердцу, что принялись расправляться друг с другом без всякой жалости, видя друг в друге не коллег по управлению страной, а узурпаторов единственного верного пути в будущее. Дошло до того, что Национальный конвент декретом от 5 октября 1793 г. установил во Франции новую хронологию, начинавшуюся с 1-го года Республики (1792 г.), потому что представители якобинского клуба, радикальной революционной фракции, были уверены, что начинается новый исторический этап, не менее длительный, чем естественная и гражданская стадии развития общества. Предпринимались и попытки учредить во Франции «гражданскую» религию нового типа, главная заповедь которой была проста, понятна и лишена какого-либо мистического смысла: «Хочу жить и умереть добрым республиканцем, убеждённый, что Республика – единственное природой освящённое правление, ибо только она согласна с правами человека»[1]. Итог и цена большинства революционных начинаний 1789 г. хорошо известны, и можно предположить, что многих из этих смелых, но бесполезных социальных экспериментов удалось бы избежать, если бы революционеры не вдохновлялись именно идеалами Ж.-Ж. Руссо.

В данном разделе мы рассмотрели учение об исторической динамике Ж.-Ж. Руссо. Какие особенности данной концепции мы могли бы выделить?

Во-первых, это деление человеческой истории на два этапа – естественный и гражданский. Причём переход с одного этапа на другой является закономерным и необратимым.

Во-вторых, Ж.-Ж. Руссо признаёт человеческую свободную волю и, следовательно, случайные факторы исторического развития, отказываясь от жесткой детерминации политических режимов и событий.

В-третьих, общественный договор понимается просветителем не как единожды случившееся происшествие, а как социальный меха-

[1] *Олар А.* Культ Разума и культ Верховного существа во время Французской революции. Л. : Сеятель, 1925. С. 218.

низм, который сработал однажды, но вполне может функционировать и впредь, обеспечивая дальнейшее развитие общества.

Однако, рассматривая философско-историческое учение Ж.-Ж. Руссо, можно заметить, что во многих вопросах мыслитель рассуждает голословно (например, создаёт образ человека в естественном состоянии, руководствуясь лишь собственной фантазией). Модель истории Ж.-Ж. Руссо носит предельно общий, декларативный характер, не позволяющий исследовать с её помощью реальный исторический процесс. Данное упущение попытались исправить другие французские просветители – А. Р. Тюрго и Ж.-А. Кондорсе, взгляды которых мы рассмотрим в следующем разделе.

§ 5.4. Возникновение учения о прогрессе в философии Анна Робера Тюрго и Жана-Антуана Кондорсе

В данном параграфе мы рассмотрим учения об исторической динамике, сформулированные французскими мыслителями *Анном Робером Тюрго (1727–1781)* и *Жаном-Антуаном Николя маркизом де Кондорсе (1743–1794)*, впоследствии ставшие основой новоевропейского понимания истории и даже геополитики на протяжении XIX–XX вв. В отличие от более ранних философов-просветителей, эти авторы были людьми действия: Анн Робер Тюрго некоторое время занимал должность министра финансов в правительстве короля Людовика XVI, а Жан-Антуан Кондорсе исполнял обязанности его помощника. Именно поэтому учение о прогрессе, сформулированное ими, опирается не столько на положения сенсуалистической философии (хотя оба автора не были ей чужды) и не на поэтизированные представления о человеческой природе, а на известные в XVIII в. факты всемирной истории. Именно интерес к фактуре позволил мыслителям провести её чёткую, хотя и не вполне удачную периодизацию. Вместе с тем, как мы увидим ниже, учение о прогрессе всё-таки во многом идеализировало рациональный компонент человеческого мировоззрения и создало искаженную картину исторической динамики.

Концепции, созданные А. Р. Тюрго и Ж.-А. Кондорсе, хоть и похожи, не являются единым учением. Можно предположить, что Ж.-А. Кондорсе, будучи младшим современником и помощником А. Р. Тюрго, попытался дополнить и конкретизировать взгляды сво-

его предшественника. Поэтому начнём рассмотрение именно с учения А. Р. Тюрго.

Главная работа мыслителя называется «Рассуждения о всеобщей истории». *Анн Робер Тюрго* разделял основные положения философии сенсуализма и полагал, что человеческое мышление зависит от ощущений: чем богаче жизненный опыт человека, тем разнообразнее становится его мышление, если только существует достаточно развитый язык для того, чтобы облекать мысли в слова. Но поскольку жизненный опыт именно наживается, а не обретается единовременно, то для развития способностей человеческого разума требуются немалое время, а также условия, подходящие для анализа опыта и его передачи от одного человека к другому. Ни один человек или народ не является изначально разумным, и многое зависит от условий, в которых происходит зарождение и развитие личности и общества. Причём эти условия далеко не всегда как-то связаны с географией или климатом. На взгляд А. Р. Тюрго, Ш.-Л. Монтескьё поступил поспешно, подчинив исторический процесс влиянию лишь географических факторов, потому что таких факторов гораздо больше. Получается, что предпосылки для формирования и развития разума доступны всем людям, но развивать их в силу многочисленных объективных обстоятельств могут не все: «Примитивные наклонности свойственны одинаково как варварам, так и просвещённым народам; они, вероятно, одинаковы во всех странах и во все времена. Гений распространён в человеческом роде приблизительно, как золото в руднике. Чем больше вы берёте руды, там более вы добываете из неё металла. Чем более будет в данном месте людей, тем более вы увидите там великих людей или людей, способных стать великими. Случайные обстоятельства воспитания или случайные события развивают их, или оставляют их скрытыми во мраке, или, наконец, умерщвляют их преждевременно, как плоды, сорванные ветром. Приходится признать, что если бы Корнель, выросший в деревне, шёл за плугом всю свою жизнь, что если бы Расин родился в Канаде среди гуронов или в Европе XI в., то они никогда не могли бы проявить своих дарований. (…) Прогресс, хотя и неминуемый, перемешивается с частыми упадками благодаря событиям и революциям, прерывающим его, поэтому он был весьма раз-

личен у различных народов»[1]. Оказавшийся в удобных для развития разума условиях народ в скором времени начинает превосходить своих соседей, служить для них примером и в частых контактах способствовать соседскому развитию. Причём единожды обретённые знания не утрачиваются вместе с политическим крахом общества-первооткрывателя. А. Р. Тюрго считал субъектом истории весь человеческий род и полагал, что познавательные успехи, совершенные одним народом, становятся неотчуждаемым и нерушимым достоянием всего человечества. Более того, экономическое, политическое и даже этническое состояние, в котором находится то или иное общество в частности и человеческий род в целом, обусловлено именно этими познавательными «успехами», которые выражаются не только в научных и философских теориях, но и в технических изобретениях и политических новациях. Вот как мыслитель характеризует исторический процесс: «Таким образом, *всемирная история* (курсив автора) обнимает собой рассмотрение последовательных успехов человеческого рода и подробное изучение вызвавших их причин. Сюда относятся: первые шаги людей; образование и смешение наций; происхождение правительств и их перевороты; прогресс языков, успехи физики, морали, нравов, наук и искусств; революции, благодаря которым сменялись одни за другими империи, нации, религии, между тем как человеческий род оставался всегда неизменным в своих потрясениях, как морская вода во время бури, и всегда шествовал к своему совершенствованию. Она должна вскрыть влияние общих и необходимых причин, влияние частных причин и свободных поступков великих людей и отношение всего того к организации самого человека; она должна показать пружины и механизм моральных причин на их следствиях – вот то, что является историей в глазах философа. Она опирается на географию и хронологию, измеряющие расстояния времён и мест»[2]. Одной из таких «пружин» исторического прогресса наряду с разумом и стремлением к справедливости А. Р. Тюрго считал человеческие страсти независимо от того, буйный или спокойный характер они имеют. Ведь прежде, чем какое-то событие получит адекватное осмысление,

[1] *Тюрго А. Р.* Рассуждение о всеобщей истории // Избранные философские произведения. М. : Гос. соц.-эконом. изд-во, 1937. С. 107.

[2] *Тюрго А. Р.* Рассуждение о всеобщей истории. С. 78.

оно сначала должно произойти, и страсти в этом случае сыграют роль побуждающего мотива. Именно взаимодействие разума и страстей с окружающим миром приводит к усложнению и усовершенствованию человеческих мыслительных способностей, а, следовательно, и появлению новых знаний, изобретений и форм общественно-политической жизни[1].

Мыслитель делил историю человечества на три этапа – охотничий, пастушеский и земледельческий – и полагал, что не все народы развивались одинаково быстро и успели пройти этот путь до конца. Так, некоторые народы в силу внешних и внутренних причин остаются на охотничьем или пастушеском этапах, и это не всегда вредно для них, хотя однажды каждый из них всё-таки перейдёт к земледелию. Рассмотрим эти этапы и связанные с ними особенности подробно.

Охотничий этап истории представляет собой зарю общественного развития. Если ему и предшествовал какой-нибудь другой период, то мы никогда этого не узнаем из-за отсутствия у первобытных охотников письменности. Мыслитель полагал, что само общество на охотничьем этапе ещё не представляло собой единого целого и состояло из численно небольших семейных и родственных общин, аналогом которых в наши дни можно считать охотничьи артели. Совместное проживание на одной территории нескольких таких маленьких племён было крайне затруднительно из-за того, что диких животных в этом случае не хватило бы для пропитания всех жителей. Более того, сезонные миграции зверей вынуждали племена охотников кочевать вместе с ними, поэтому о существовании какой-то прочной общественной структуры говорить не приходится. Любопытно, что при всём своём примитивном нраве охотничьи племена не были воинственными. Конечно, между группами охотников случались стычки из-за угодий, но тотальная бедность этих племён препятствовала грабительским набегам, а значит, не было и мотива для неспровоцированных нападений друг на друга.

Пастушеский этап истории, по мысли А. Р. Тюрго, наступил в тот момент, когда методом наблюдения, проб и ошибок люди научились приручать животных. Именно благодаря этому стало возможным формирование стад, выведение пород и кочевое скотоводство. В Се-

[1] См.: *Сергейчик Е. М.* Философия истории. СПб. : Лань, 2022. С. 134–135.

верной Африке и Аравии домашним животным стал верблюд, в евразийской степи – лошадь, в Северной Азии – олень, а в Южной Америке – лама. Принципиальным отличием скотоводства от охотничьего хозяйства стало появление не занятых работой людей, потому что домашние животные позволяли прокормить гораздо большее количество народа, чем то, что непосредственно ухаживает за ними. Именно поэтому на базе кочевых семейств возникли отряды грабителей, которые время от времени совершали набеги на соседние пастбища, угоняли скот, а при случае вообще прогоняли соседей с подходящих для выпаса скота земель. И поэтому именно в эту эпоху появились такие социальные феномены, как батрачество и рабство. Ведь стада скота давали своим хозяевам пищи больше, чем требовалось для выживания, и теперь скотовод мог позволить себе содержать других людей, которые пасли бы скот вместо него, не оставаясь сам голодным. Кем были эти люди? Преимущественно захваченными в плен соседями, хотя гипотетически среди них могли встречаться и бедные родственники, и степные бродяги. Вот как описывает появление наемного и рабского труда А. Р. Тюрго: «И так как страх голодной смерти удерживал побеждённых от бегства, то они подвергались участи животных и становились рабами победителей; последние кормили их взамен за труд по охране их стад. Хозяева, освобождённые от всяких забот, отправлялись подчинить таким же образом другие племена. Так слагались маленькие нации, которые в свою очередь образовали великие. Эти народы, таким образом, распространялись на всём континенте, пока непреодолимые для них преграды не останавливали их. Набеги пастушеских народов оставляют больше следов, чем нападение охотников. Восприимчивые благодаря своему досугу к большому количеству желаний, первые стремились туда, где они надеялись на добычу. Они оставались там, где находили пастбища, и смешивались с туземным населением»[1]. Излишек продовольствия позволил кочевникам даже выделить из своей среды не только воинов, но и ремесленников. В частности, скотоводы, в отличие от охотников, одевались уже не в шкуры, а в сшитую из последних одежду; появившиеся среди номадов кузнецы научились изготавливать оружие. Однако говорить о возникновении кочевой государственности не приходится. Как по-

[1] *Тюрго А. Р.* Рассуждение о всеобщей истории. С. 82.

казывает историческая практика, кочевники собирались в орды только в двух случаях – при нарушении маршрута сезонных перекочёвок и для грабительских набегов на цивилизованных соседей[1]. Пока же этих самых цивилизованных соседей не существовало, ни один степной предводитель не смог бы исключительно за свой счёт содержать войско и даже малочисленную администрацию. Государственность в самом примитивном её виде возникает лишь на следующем этапе общественного развития.

Земледельческий этап истории начинается в тот момент, когда кочевники открывают для себя доместикацию растений. По мнению А. Р. Тюрго, охотники не замечают такую возможность даже в том случае, если занимаются собирательством, а пастухи, перемещаясь вместе со своими стадами по степным просторам, быстро замечают свойства съедобных растений и благоприятные для их роста условия. После этого в общественном развитии наступает перелом: будучи привязанными к своим полям и, в то же время, получая от земли всё необходимое, пахари не имели никакого мотива ни для миграций, ни для завоеваний. Они могли защищать себя с оружием в руках или захватывать на поле боя наиболее плодородные земли у соседей, но среднестатистический хлебопашец вовсе не претендовал на воинскую доблесть и годами жил, не прикасаясь к оружию. Зато хорошие урожаи позволяли земледельческому обществу не только содержать ремесленников, но даже создавать торговые города, в которых быстрыми темпами развивалась умственная деятельность (такая как искусство и зачатки наук). Именно рост материального производства позволил земледельческому обществу обзавестись сначала военной, а затем и административной элитой. А. Р. Тюрго полагал, что власть в первых государствах не была тиранической. Скорее, это был высокий авторитет воинских предводителей, с которыми сограждане считались благодаря их доблести и на жизненный опыт которых рассчитывали. Мыслитель полагал, что правители первых государств воспринимались подданными именно с уважением, а не со страхом, и о принуждении речи идти не могло: «Не нужно думать, что люди когда-либо добровольно поставили бы над собой *господина* (здесь и ниже –

[1] См.: *Хазанов А. М.* Кочевники и внешний мир. 4-е изд. СПб. : Филол. ф-т СПбГУ, 2008. С. 8.

курсив автора), но они часто соглашались подчиняться *начальнику*. И сами честолюбцы, создавая великие нации, содействовали видам провидения, успехам просвещения и, следовательно, увеличению счастья человеческого рода, о котором они совершенно не заботились. Они бессознательно шли туда, куда толкали их страсти и неистовства»[1]. Самый храбрый и суровый германский конунг или славянский князь был вынужден считаться с мнением своих подданных, которых обычно не бывало много, и поэтому каждый шаг вождя или его помощников был у всех на виду.

На земледельческом этапе развития общество подстерегала скрытая опасность, внешне выглядящая как прогрессивный шаг. Речь идёт о деспотическом правлении, которое, согласно А. Р. Тюрго, возникает в плодородных странах, требующих многочисленных подданных-работников и не менее многочисленного бюрократического аппарата, который становится преградой между простонародьем и монархом. С одной стороны, именно в таких обществах возникает письменность и быстро развиваются прикладные области знания. Но, с другой стороны, все сферы общественной и частной жизни оказываются регламентированными, и поэтому большинство людей теряет стимул задавать себе вопросы об окружающем мире и искать на них ответы. Монарх же и его приближенные, не имея обратной связи с подданными, не имеют и причин как-то совершенствовать свои профессиональные навыки. Прикладными исследованиями здесь обычно занимаются специально назначенные люди (например, жрецы или придворные книжники), не позволяющие знаниям свободно циркулировать в обществе, а свободный обмен мнениями никому не приходит в голову. Каждый человек в силу жесткой стратификации общества занят исключительно своим делом, и изучение окружающего мира почти никогда не вменяется ему в обязанность. В результате деспотия приводит к консервации сложившихся отношений и вредит прогрессу разума, хотя при этом общество может в экономическом и политическом плане не бедствовать. По мнению мыслителя, Древняя Греция потому только и стала колыбелью философии, геометрии и политических учений, что в ней не было деспотической власти: «Греция так превзошла восточные народы в науках, заимствованных ею у

[1] *Тюрго А. Р.* Рассуждение о всеобщей истории. С. 84–85.

них только потому, что она не была подчинена единоличной деспотической власти. Если бы она подобно Египту составляла единое государственное тело, то, весьма возможно, что такой человек как Ликург, желая покровительствовать наукам, стремился бы регулировать изучение их полицейскими правилами. Сектантский дух, вполне естественный у первых философов, стал бы духом нации. И когда законодатель оказался бы учеником Пифагора, то науки в Греции ограничивались бы изучением основоположений этого философа, которые возводились бы в догматы веры. Он был бы для Греции тем, чем был знаменитый Конфуций для Китая. К счастью, положение, в котором находилась Греция, разделенная на множество маленьких республик, предоставило гению свободу, всё сотрудничество усилий, в которых он нуждается»[1].

А. Р. Тюрго полагал, что лишь охотничьи и пастушеские общества, сумевшие в своём развитии избежать деспотического правления (например, из-за политической раздробленности или неподходящих географических условий), в дальнейшем превращаются в тех варваров, которые разрушают закосневшие деспотии, но вместе с тем наследуют и творчески переосмысливают их умственные достижения. В частности, простые неписаные варварские законы не годятся для управления многолюдным земледельческим обществом, и поэтому варварам-победителям приходится знакомиться с правовыми нормами побеждённых народов и создавать собственные кодексы, подходящие к сложившейся ситуации. Именно поэтому греки, создавшие городское общество, но миновавшие деспотию, смогли не только победить своих восточных соседей, но и приобщиться к их математическим, сельскохозяйственным и архитектурным познаниям. Позднее варвары-германцы, захватившие Римскую империю, невольно были вынуждены усваивать те знания и навыки, на которых держалась экономика античной эпохи.

Мыслитель полагал, что знания, умения и искусства оказываются неистребимыми с того момента, как превращаются в товар. Отвлеченные философские системы могут быть забыты, но такие ремёсла, как ковроткачество, или такие прикладные знания, как морская навигация, сохраняются независимо от того, какой именно монарх за-

[1] *Тюрго А. Р.* Рассуждение о всеобщей истории. С. 134.

нимает трон и существует ли в данном обществе монархия вообще. До тех пор, пока какое-нибудь занятие приносит выгоду и прибыль, оно не только не будет забыто, но и не избежит постоянных новаций: «Механические искусства никогда не переживали такого упадка, как изящная словесность и умозрительные науки. Искусство, раз изобретённое, становится предметом торговли, обеспечивающей ему самостоятельное существование. Не приходится опасаться, что искусство изготовлять бархат будет забыто, пока найдутся покупатели на этот товар. Механические искусства, таким образом, существуют и при упадке литературы и вкуса, а если существуют, то, следовательно, совершенствуются. Какое бы то ни было искусство не может культивироваться в продолжение длинного ряда веков без того, чтобы не пройти через руки некоторых изобретательных умов. Поэтому-то мы видим, что, невзирая на невежество, царившее в Европе и в греческой империи, начиная с V в., искусства обогатились тысячами новых открытий, причём, ни одно более или менее важное из них не было забыто»[1]. Проблема долгое время заключалась лишь в том, что профессиональными навыками и связанными с ними знаниями обладали лишь те, кто занимался данным ремеслом, а эрудит-универсал часто не имел ни малейшего представления о том, что в любой профессии знает и умеет даже новичок. Именно поэтому открытия александрийских учёных не распространялись за пределами их сообщества, а путешествие Марко Поло не заинтересовало схоластов Сорбонны. Но, по мнению А. Р. Тюрго, с изобретением книгопечатания знания отдельных гениев и опыт единичных авантюристов могут распространяться в обществе беспрепятственно и транслироваться не только от человека к человеку, но и от народа к народу. Предвосхищая теорию французского философа О. Конта (1798–1857), мыслитель выделил три стадии развития человеческого разума: религиозную стадию (физические явления воспринимаются как боги), философскую (причины явлений понимаются через метафизические категории) и научную (изучение природы через понимание механического взаимодействия между телами). Благодаря книгопечатанию, сделавшему издание и распространение книг простым и недорогим делом, теперь все народы мира смогут перейти на научную стадию, если только смогут

[1] Там же. С. 139.

преодолеть инерцию собственных общественно-политических режимов. Но А. Р. Тюрго не сомневался, что достаточно будет одному народу модернизировать своё государство, приведя политику и право в соответствие с научными достижениями современной эпохи, и вскоре весь мир последует за этим народом-первооткрывателем.

На похожих позициях стоял младший современник и товарищ А. Р. Тюрго – *Жан-Антуан Николя маркиз де Кондорсе*. Одной из заслуг этого мыслителя является определение прогресса, поскольку именно он впервые разъяснил данный термин. Вот как понимал прогресс маркиз-просветитель: «Если ограничиваться наблюдением, познанием общих фактов и неизменных законов развития этих (мыслительных – *С.С., А.А., Д.К.*) способностей, того общего, что имеется у различных представителей человеческого рода, то налицо будет наука, называемая метафизикой. Но если рассматривать то же самое развитие с точки зрения результатов относительно массы индивидов, существующих одновременно на данном пространстве, и если проследить его из поколения в поколение, то тогда оно нам представится как картина прогресса человеческого разума. Этот прогресс подчинён тем же общим законам, которые наблюдаются в развитии наших индивидуальных способностей, ибо он является результатов этого развития, наблюдаемого одновременно у большого числа индивидов, соединённых в общество. Но результат, обнаруживаемый в каждый момент, зависит от результатов, достигнутых в предшествовавшие моменты, и влияет на те, которые должны быть достигнуты в будущем»[1]. То есть под прогрессом мыслитель понимал развитие познавательных способностей человека и общества (поскольку оно состоит из людей) из поколения в поколение. Разумеется, усовершенствование познавательных способностей не может не влиять на образ жизни людей, и поэтому каждая эпоха представляет собой единство прогресса человеческого разума с политическим, экономическим, социальным и техническим развитием. Причём не всегда даже удаётся разграничить новации, сделанные отдельно взятым индивидом, и новаторские достижения, произошедшие в ходе коллективного творчества, которое не всегда имеет осознанный характер.

[1] *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М. : Гос. публ. ист. библиотека России, 2020. С. 35–36.

В своей работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» Ж.-А. Кондорсе предложил собственную периодизацию истории. Однако он не ограничился выделением трёх общих этапов, а предпринял попытку совместить политические и научные достижения человечества, придавая немалое значение конкретике. В результате получилась схема из 10 эпох, 9 из которых уже имели место в реальности, а последняя должна наступить в ближайшем, на взгляд просветителя, будущем. Кратко рассмотрим предложенные Ж.-А. Кондорсе исторические периоды, указав их под авторскими названиями.

Первобытная эпоха. Описание зари человеческой истории Ж.-А. Кондорсе мало отличается от аналогичного описания, сделанного А. Р. Тюрго. Мыслитель лишь отмечает, что в маленьких племенах и родовых кланах появляются изобретения, оказывающие немалое влияние на образ жизни (например, лук и стрелы) и, таким образом, человеческий разум совершенствуется как бы исподволь, без чьего-либо намерения. На этом же этапе, по мнению Ж.-А. Кондорсе, зарождается духовная элита общества, к которой мыслитель относил колдунов, шаманов и жрецов примитивных культов, характеризуя их как банду мошенников и шарлатанов: «Я разумею здесь образование класса людей, хранителей основ наук или приёмов искусств, мистерий, религиозных церемоний, суеверных обрядов, часто даже секретов законодательства и политики. Я разумею это деление человеческого рода на две части: одна предназначена наставлять, другая создана для того, чтобы верить этим наставлениям; одна высокомерно скрывает те знания, которыми она похваляется, другая почтительно принимает то, что ей удостоят открыть; мысль одной парит выше человеческого разума, другая смиренно отказывается от своего природного ума, падая ниже человеческого достоинства, признавая за другими людьми преимущества, превосходящие их общую природу. Это различие, остатки которого мы можем наблюдать ещё в конце XVIII в. в лице нашего духовенства, встречается у наименее цивилизованных дикарей, которые имеют уже своих шаманов и колдунов»[1].

[1] *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. С. 48–49.

Эпоха пастушеских народов. В описании данного этапа Ж.-А. Кондорсе ничем не противоречит взглядам А. Р. Тюрго, утверждая, что именно в пастушеской среде зародились ремёсла и рабство, а политической спецификой пастушеского общества является совмещение военной и гражданской власти в руках клановых предводителей. Исследователь отмечает, что именно в пастушескую эпоху зародилось земледелие, но пока ещё ни в одном обществе этот способ ведения хозяйства не стал доминирующим.

Эпоха, именуемая ***прогрессом земледельческих народов***, охватывает исторический этап от широкого распространения земледелия до изобретения письменности. Просветитель полагал, что благодаря продовольственному изобилию, обеспеченному земледелием, в обществе возникает и постепенно углубляется разделение труда. В политическом отношении земледельческие народы открывают для себя постоянную властную иерархию, доступную лишь тем из них, которые смогли перейти от сельского образа жизни к городскому. Даже если большинство населения оставалось в деревнях, появления одного-единственного укреплённого городка оказывалось достаточно для того, чтобы общество разделилось на центр и периферию. Властным центром являются вождь (Ж.-А. Кондорсе именует его термином «король») и родовые старейшины, живущие или встречающиеся друг с другом в городе и выносящие решения, которые определяют жизнь остальных жителей, которые в город не вхожи. Для легитимации этой несложной политической конструкции представители центра поощряют развитие политеистической религии и формирование жречества как закрытого и авторитетного сообщества «носителей истинного знания». По мысли просветителя, иероглифическая письменности возникла на Древнем Востоке и имела целью не столько сохранить жреческие знания, сколько зашифровать их от непосвящённых. Изобретённый же на Востоке алфавит нашёл применение не столько у себя на родине, в Леванте, сколько в Древней Греции, среди народа, жившего по иным правилам.

Эпоха, именуемая ***прогрессом человеческого разума в Греции до времени разделения наук в век Александра***, характеризуется расцветом древнегреческих демократических полисов и, что гораздо важнее,

возникновением философии. Мыслитель считал, что крайне слабое и неорганизованное античное жречество не смогло монополизировать алфавит, а демократический строй позволил каждому эллину приобщиться к сохраняемым в письменной форме знаниям. Ж.-А. Кондорсе отмечает, что греческая педагогика ставила главную задачу своим воспитанникам – быть полезным своему отечеству, и поэтому греческие полисы никогда не смогли объединиться. Ведь каждый полис был отечеством самому себе, и его граждане не видели ничего общего с соседями, хотя реальных общих моментов было множество (например, все эллины говорили на одном языке). Зато именно в эту эпоху зарождается наука, понимаемая как бескорыстное стремление познавать окружающий мир. Ж.-А. Кондорсе предположил, что греки относились с пиететом только к философии, а любые другие дисциплины считали её разделами. Единственной наукой, которая в Древней Греции имела самостоятельный статус, мыслитель указал медицину, отметив, что даже математика не была обособлена от философии, поскольку математические вопросы рассматривались философскими школами Фалеса из Милета и Пифагора.

Эпоха, именуемая ***прогрессом наук от их разделения до их упадка***, тесно связана с именем Аристотеля. Ж.-А. Кондорсе предположил, что античный философ, стремясь создать единый образ мира, тем самым подвёл основание под обособление от философии других отраслей знания. Ведь предмет, который Аристотель хотел рассматривать, чрезвычайно многообразен и не может рассматриваться без того, чтобы разделить его на сегменты и изучать их специализированно: «Аристотель не только охватил все науки, но он применил также философский метод к красноречию и поэзии. Он первым дерзнул высказать ту мысль, что этот метод должен распространиться на всё то, что доступно человеческому пониманию, ибо в познавательном процессе участвуют всегда одни и те же способности и результат этого процесса должен вполне подчиняться одним и тем же законам. Чем обширнее был план, который он себе начертал, тем более он чувствовал потребность разделить его на составные части и установить с большой точностью пределы каждой. Начиная с этой эпохи, большинство философов и даже целых сект стало ограничиваться

изучением некоторых из этих частей»[1]. К сожалению, эллины не успели добиться расцвета дифференцированного научного знания потому, что попали по власть Римской республики. Ж.-А. Кондорсе полагал, что римляне хоть и не чуждались философии, но никаких впечатляющих результатов в ней не достигли. Для латинян было свойственно увлечение юриспруденцией, в которой квириты действительно разбирались и слыли новаторами. Но в результате серии гражданских войн и переворотов в Риме утвердилось деспотическое правление императоров, которые не нуждались ни в философии, ни в юриспруденции, предпочитая править либо по праву наследования, либо опираясь на вооруженную силу. На излёте данной эпохи зародилось и добилось серьёзного политического влияния христианство, которое мыслитель огульно обвинял в антигосударственной деятельности и обскурантизме, полагая, что верующие ненавидели гуманитарные и естественные наука, а служение стране отвергали в пользу показного благочестия. Из третьей главы данной работы мы знаем, что под этими обвинениями, звучавшими из века в век, нет никаких реальных оснований, однако философ-просветитель в своей книге описывал Церковь как гнездо античеловеческого заговора.

Эпоха, которую мыслитель называет ***«упадок просвещения до его возрождения ко времени крестовых походов»***, охватывает «тёмные века»» и расцвет Средневековья в Западной Европе и на Ближнем Востоке. Ж.-А. Кондорсе отметил, что в Средние века уровень культуры понизился одновременно и в Западном, и в Восточном Средиземноморье, хоть и по разным причинам. Западная Европа оказалась захвачена варварами, едва покинувшими охотничий этап социального развития, и поэтому в этих местах надолго установились неприкрытая тирания рыцарской аристократии и обскурантизм католического духовенства. Балканы и Левант под власть варваров не попали, и некоторое время достижения античных наук сохранялись как в Восточной Римской империи, так и в Багдадском халифате. Однако в обоих государствах вскоре наступил застой умственного прогресса, потому что, согласно мысли исследователя, и империя, и халифат

[1] *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. С. 85.

были деспотическими державами, а деспотизм несовместим с развитием разума.

Эпоха, именуемая ***«от первых успехов наук в период их возрождения на Западе до изобретения книгопечатания»***, хронологически тождественна эпохе Возрождения. В этот исторический период города-коммуны становятся союзниками королей в их борьбе с феодальными сеньорами и благодаря изобретению пороха побеждают аристократов. Становление централизованных монархий приводит к возрождению интереса к римскому праву и его адаптации к позднесредневековым реалиям. Философия получает импульс от работ Аристотеля, вернувшихся к европейскому читателю через арабский перевод. Духовный диктат Церкви в эту эпоху стремительными темпами ослабевает. Парадоксально, но одной из важнейших причин кризиса католицизма в Западной Европе мыслитель считал крестовые походы: «Крестовые походы, предпринятые во имя суеверия, послужили для его разрушения. Знакомство со многими религиями в конце концов внушило здравомыслящим людям полный индифферентизм ко всем этим верованиям, одинаково бессильным против пороков и страстей людских, равное презрение к привязанности, как искренне, так и упрямой, их последователей к противоречивым мнениям»[1].

Эпоха, названная Ж.-А. Кондорсе ***«от изобретения книгопечатания до периода, когда науки и философия сбросили иго авторитета»***, охватывает период XVI–XVII вв. Мыслитель полагал, что распространение и дешевизна печатной продукции привели к быстрой циркуляции идей, и это позволило М. Лютеру и Ж. Кальвину осуществить Реформацию, противопоставив единству католической Церкви единство своих читателей. Наука и философия также получают импульс для бурного развития, выразившегося в деятельности Ф. Бэкона, Р. Декарта, Н. Коперника и Г. Галилея. Уменьшение влияния Церкви на политическую жизнь привело к возникновению политической философии, в частности, к созданию учения об общественном договоре. Особенно важной концепцией той эпохи Ж.-А. Кондорсе считал учение Дж. Локка о неотчуждаемых естественных правах человека, которые любое государство обязано соблюдать. Также

[1] Там же. С. 121.

важным достижением эпохи мыслитель считал возникновение общественного мнения, которое стало возможным благодаря книгопечатанию и распространению грамотности. Роль общественного мнения в социально-политической жизни виделась просветителю исключительно позитивной, потому что общественное мнение казалось ему независимым от интересов элитарных групп и воли правительства. В частности, Ж.-А. Кондорсе называл общественное мнение трибуналом, созданным из уважения к разуму и справедливости[1].

Эпоха, именуемая ***«от Декарта до образования Французской Республики»***, была для Ж.-А. Кондорсе современностью, и поэтому он подчеркнул те её особенности, которые казались важными ему, но нередко ускользают от внимания исследователей XXI в. Научным фоном эпохи мыслитель считал философию Дж. Локка и Г. Лейбница, а также изобретение громоотвода Б. Франклином, благодаря которому молния была развенчана и из сакрального явления превратилась в восприятии людей в феномен природы. Первенство в политической и духовной жизни XVIII в. перешло от Италии и Германии к Франции благодаря тому, что король Людовик XIV, укрепляя свою власть, серьёзно ограничил права Церкви и привилегии феодальной аристократии. А правление Людовика XV, всерьёз не занимавшегося государственными делами, позволило читающей публике усомниться в необходимости монархии. По мысли Ж.-А. Кондорсе, именно благодаря фактической слабости парижского правительства французы отказались от теории общественного договора. Ведь согласно этой концепции, общественный договор – это взаимное обязательство между правительством и народом, а бесхарактерный король продемонстрировал, что народ вполне может обходиться без правительства. Именно в ту эпоху окончательно оформилась демократическая доктрина, согласно которой воля большинства граждан является единственным непреложным законом в государстве. Если общественный договор и имеет место быть, то он заключается не между гражданами и правительством, а только между различными группами граждан.

---

[1] См.: *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого С. 129.

Также именно в XVIII в. формируются группы интеллектуалов-просветителей, которые ставили своей целью не открытие чего-то нового, а борьбу с устаревшими предрассудками. Получилось как бы «духовенство наоборот», и Ж.-А. Кондорсе считал эту миссию смелой и исторически необходимой: «В Европе скоро образовался класс людей, менее занятых открытием и углублением истины, чем её распространением, которые, поставив себе целью преследовать предрассудки в убежищах, где духовенство, школы, правительства, старые корпорации собирали их и покровительствовали им, стремились разрушать народные заблуждения скорее, чем расширять границы человеческих знаний – косвенный путь содействовать их прогрессу, который был не менее опасен, но также не менее полезен»[1]. Не в последнюю очередь благодаря деятельности европейских просветителей стала возможна Война за независимость США (1775–1783), в ходе которой американцы создали собственное государство, не опираясь на вековые нормы династического права, а лишь в соответствии со своими насущными экономическими и политическими потребностями. Размышляя о Декларации независимости североамериканских штатов, Ж.-А. Кондорсе предположил, что это был очень прогрессивный шаг, произошедший вовсе не по случайности. Более того, само развитие человеческой мысли в Западной Европе, то есть там, где прогресс встретил меньше всего препятствий, шло к тому, чтобы однажды люди смогли создать государство исключительно на конвенциональной основе. Но Американская революция казалась мыслителю лишь предшественницей новой эпохи, которая сделает успехи прогресса разума достоянием всего человечества. Началась же эта блистательная эпоха, по мнению просветителя, с 1792 г., то есть с провозглашения республики во Франции.

Эпоха, которую Ж.-А. Кондорсе называет ***«о будущем прогрессе человеческого разума»***, представляет собой авторский прогноз будущего, то есть для современников Кондорсе она ещё не наступила. Будучи активным участником Великой французской революции 1789 г. и членом фракции жирондистов (одна из революционных группировок), маркиз-просветитель решил пофантазировать о том будущем,

[1] Там же. С. 162–163.

которое он и его товарищи готовили для своей страны и всего мира. Дело в том, что мыслитель полагал, будто прогресс носит всеобщий, мировой характер, и если достижения античного общества не затронули страны Центральной Азии или «чёрной» Африки, то только потому, что в начале н.э. связи между различными народами были преимущественно слабыми или даже отсутствовали вообще. Но революция в такой колониальной державе, как Франция, бывшей в XVIII в. мировым гегемоном, вполне может распространить принципы и идеалы нового исторического этапа по всему миру, как прежде она распространяла политическое влияние французской короны. Какие же это принципы? Вот как сформулировал их сам Ж.-А. Кондорсе: «Наши надежды на улучшение состояния человеческого рода в будущем могут быть сведены к трём важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека»[1]. В международных отношениях, по мысли просветителя, должен был установиться «вечный мир», поддерживаемый специально для этого учреждёнными надгосударственными инстанциями.

Любые прогнозы, связанные с общественным развитием, не могут быть стопроцентно достоверными, даже если их делает автор учения об историческом прогрессе. Не стало исключением и описание «будущего прогресса», который в реальности никогда не наступил. Великая французская революция 1789 г. не привела к установлению «равенства между классами одного и того же народа». В частности, в самой Франции первоначальный подъем народного энтузиазма выразился в бессудных расправах над представителями аристократии и королевской администрации, что вряд ли можно назвать признаком прогресса: самосуд толпы имел место как за две тысячи лет до 1789 г., так и через сотни лет после этой даты. Установившаяся вскоре после свержения монархии якобинская диктатура во имя «свободы, равенства и братства» учредила тиранический режим, для поддержания которого радикалы шли на нарушение любых правовых норм и нередко отправляли своих политических оппонентов на казнь даже с мень-

[1] *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. С. 197.

шими основаниями, чем это мог бы сделать какой-нибудь средневековый восточный эмир. Говоря о достигнутых во время революции гарантиях прав личности, якобинцы нарушали все мыслимые и немыслимые личные права. Объявляя народ сувереном, лидеры радикалов оправдывали любые меры народным благом, которое почему-то всегда соответствовало узким партийным интересам якобинцев. Возможно, только потому, что от имени французского народа говорила эта фракция. Вот как описывает установившуюся «прогрессивную» систему отношений французский исследователь О. Кошен: «Любой поступок, любой приговор, исходящий от суверена, называется *революционным* (здесь и далее курсив автора), и все акты социального режима имеют такое свойство. Уже поэтому они выше всяких законов, всякой справедливости, всякой принятой морали. Так, есть революционные законы, которые нарушают важнейшие правила юриспруденции, например, об обратной силе, нарушают самые элементарные права и свободы; есть *убийства революционные* и потому законные; есть *революционные* армии, имеющие право вламываться в дома к частным лицам и делать и брать там всё, что захочется; есть *революционная* полиция, которая вскрывает чужие письма, предписывает доносить и оплачивает доносы; есть *революционная* война, которая выше международного права, *революционное* правосудие, обходящееся без защиты, без свидетелей, без следствия, без обжалования: к чему всё это, если судит народ – по крайней мере, следит за судьями – значит, всё хорошо»[1]. Сам Ж.-А. Кондорсе во время революции активно участвовал в политической деятельности, играя заметную роль в Конвенте (революционном правительстве). После объявления фракции жирондистов вне закона мыслитель некоторое время скрывался, был схвачен и умер в тюрьме то ли от апоплексического удара, то ли отравившись заранее припасённым ядом. При этом никаких обвинений лично против него никто не выдвигал: получается, что мыслитель оказался в тюрьме без каких-либо законных оснований. В королевской Франции такого случая даже представить было нельзя, а во Франции революционной (то есть прогрессивной) подобное самоуправство стало повседневной реальностью.

[1] *Кошен О.* Малый народ и революция. С. 154–155.

Аналогичным образом не стал реальностью и «вечный мир»: молодая Французская республика вела «революционные» войны, которые затем превратились в наполеоновские авантюры мирового масштаба. Можно предположить, что некое подобие «вечного мира» установилось в Западной Европе лишь во время Венского конгресса 1815 г., после окончательной победы русских и европейских войск над Наполеоном и уничтожения французского революционного наследия. Международная организация, пытавшаяся этот «вечный мир» поддерживать («Священный союз»), состояла именно из тех монархий, которые противостояли республиканской и наполеоновской Франции во внешней политике и, с точки зрения Ж.-А. Кондорсе, принадлежавших к приверженцам монаршего деспотизма.

Любопытный пример несостоятельности надежд мыслителя на ускорение прогресса в неевропейских странах подала французская колония Сан-Доминго (ныне – республика Гаити). Вскоре после революции туда прибыли правительственные комиссары для ознакомления с положением чернокожих рабов и свободного неевропейского населения колонии, которое при монархии имело ряд ограничений в правах. Было объявлено, что в республике все граждане равны, и активно обсуждался вопрос об отмене рабства. Однако те самые невольники, ради которых всё это делалось, в 1791 г. подняли восстание, превратившееся в настоящий геноцид европеоидного (французского) населения Сан-Доминго, и даже отмена рабства во французских колониях в 1792 г. не смогла их утихомирить. Лидер восставших, чернокожий плантатор Доминик Туссен Лувертюр, охотно щеголял во французской офицерской форме и считался поклонником философии Ж.-Ж. Руссо, но отдаваемые им приказы по своей жестокости и глупости больше подходили для западноафриканского племенного вождя. Когда колония Сан-Доминго в 1804 г. получила независимость под названием республики Гаити, её президентом стал бывший невольник, Жан-Жак Дессалин, до конца своей жизни не научившийся читать и писать[1]. Возможно, идеи французского Просвещения и были знакомы кому-нибудь из бывших рабов, но негласной доктриной республики стал вовсе не либерализм, а культ вуду – синкретическая

[1] См.: *Марчук Н. Н., Ларин Е. А., Мамонтов С. П.* История и культура Латинской Америки. М : Высш. шк., 2005. С. 232.

религия, вобравшая в себя фрагменты католической обрядности и наиболее деструктивные элементы западноафриканского язычества. С начала XIX в. до наших дней Гаити остаётся самым бедным и политически нестабильным государством западного полушария. Таким образом, можно констатировать, что прогресс в том виде, в каком его понимал Ж.-А. Кондорсе, не может быть заимствован из Западной Европы представителями других обществ. По крайней мере, Американская революция (1775–1783 гг.), совершенная европейцами в Северной Америке, не смогла быть повторена афроамериканцами на Гаити.

В данном параграфе мы ознакомились с учениями философов-просветителей А. Р. Тюрго и Ж.-А. Кондорсе. Какие особенности данного подхода мы могли бы выделить?

Во-первых, оба автора полагают, что общество развивается в одном-единственном верном направлении за счёт совершенствования человеческого разума.

Во-вторых, будучи сенсуалистами, оба мыслителя настаивают на зависимости разума от окружающих условий, благодаря которым человек получает одни ощущения и не получает других, а следовательно, в одних условиях разум обладает широким кругом идей, а в других – узким. Наименее подходящим для развития разума условием прогрессисты считали жизнь в деспотическом государстве. Причём, по мнению прогрессистов, от природы разум всех людей, к какому бы народу они ни принадлежали, одинаков и поэтому возможен только один путь его развития, а всё остальное ведёт лишь к стагнации мыслительных способностей человека

В-третьих, важным отличием учения Ж.-А. Кондорсе от концепции А. Р. Тюрго была попытка рассматривать общественный прогресс в единстве политических, экономических, философских и научных форм и достижений, в то время как А. Р. Тюрго сосредоточил своё внимание на развитии политических и экономических институтов, признавая, но не конкретизируя развития эстетических форм.

В данной главе мы рассмотрели философско-исторические учения, созданные представителями французского Просвещения. На наш взгляд, данный подход к пониманию истории прошёл в своём развитии следующие трансформации. Франсуа-Мари Вольтер предпринял попытку сформулировать материалистическое учение об истори-

ческом процессе, и это ему отчасти удалось благодаря деистической религиозной доктрине, то есть отрицанию вмешательства творца в жизнь творения. Также Ф.-М. Вольтер полагал, что историческое развитие направляется господствующими в обществе мнениями, и, следовательно, оно вариативно: ведь мнения могут быть как истинными, так и ложными. Именно это позволило мыслителю поставить перед историей как наукой задачу – очищение человеческого разума от ложных мнений. Жан-Жак Руссо стал первым французским просветителем, который попытался представить периодизацию истории, хоть и выделил периоды очень условно. В дальнейшем философы-прогрессисты разделили исторический процесс на чёткие этапы, каждый из которых зависит от предыдущих и влияет на последующие. При этом если Ф.-М. Вольтер и Ж-Ж. Руссо признавали зависимость истории от человеческой воли и, следовательно, не допускали жесткой детерминации исторического процесса, то Анн Робер Тюрго и Жан-Антуан Кондорсе сформулировали учение о прогрессе, то есть о поступательном и однонаправленном развитии человеческой мысли и подчиняющегося ей общества. С точки зрения прогрессистов, всё, что не является прогрессом, оказывается застоем. Причём прогресс начинается исключительно в сфере человеческого разума и зависит не в последнюю очередь от тех ощущений, благодаря которым формируются человеческие идеи и мысли (такая точка зрения производна от сенсуализма Просвещения).

Историческая практика продемонстрировала ложность или, по крайней мере, ограниченность просветительского взгляда на общественное развитие, хотя такие идеи Ж.-А. Кондорсе, как отрицание общественного договора, сохранились и в XIX в. В следующей главе мы коснёмся философско-исторических учений, созданных немецкими философами с учётом опыта французского Просвещения.

Глава 6
ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ НЕМЕЦКИМИ ФИЛОСОФАМИ-РАЦИОНАЛИСТАМИ

§ 6.1. Логика истории Георга Гегеля.
§ 6.2. Исторический материализм Карла Маркса.

В предыдущей главе мы подробно ознакомились с пониманием истории французскими философами-просветителями и обратили внимание на тот факт, что лишь на закате XVIII в. ими была предпринята робкая попытка рассматривать исторический процесс через призму фактов (учение о прогрессе). В XIX в. именно с этого начали своё осмысление истории немецкие философы-рационалисты. Хоть многие факты трактовались ими весьма однобоко, но такие мыслители, как Георг Гегель и Карл Маркс оказались подлинными новаторами по сравнению с А. Р. Тюрго и Ж.-А. Кондорсе. В данной главе мы кратко ознакомимся с учениями об истории, созданными немецкими классиками и предпримем попытку подчеркнуть их оригинальную специфику.

§ 6.1. Логика истории Георга Гегеля

В данном параграфе мы познакомимся с пониманием исторического процесса классическим немецким философом *Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем (1770–1831)*. Этот автор претендовал на создание философской системы, которая объясняла бы все стороны действительности, описывала алгоритмы любого развития и, тем самым, позволяла бы прогнозировать этот процесс во всех его проявлениях. Если немецкий мыслитель и не смог полностью выполнить свою задачу, то, по крайней мере, преуспел в частностях, оказав неустранимое влияние на европейскую философию XIX в. А поскольку он претендовал на всеобъемлющее объяснение процесса мирового развития, то его философско-историческое учение неотделимо от основных принципов авторской системы в целом.

Философия истории Г. Гегеля является составной частью его философии духа, сформулированной в одноимённой работе. Поэтому, чтобы понять гегелевскую философию истории, необходимо кратко

рассмотреть учение Г. Гегеля о духе. Немецкое слово «Geist» («дух») имеет широкий спектр смыслов. Однако в самом общем гегелевском понимании «Geist» подразумевает человеческий разум и его продукты – логические идеи. Можно сказать, что дух и мышление неотделимы друг от друга. Некоторые старые переводы транслируют слово «Geist» как «разум», а не как «дух». Как особенно заметно по работе Г. Гегеля «Антропология», гегелевская концепция духа представляет собой развитие и трансформацию самореферентной аристотелевской концепции энергии. Однако дух не является чем-то высшим или чем-то принципиально отличным по отношению к природе. Это – высшая форма организации и развитие сил самой природы. По мнению Г. Гегеля, сущность духа – свобода. Гегелевская «Философия духа» описывает поэтапную реализацию этой свободы, которая происходит до тех пор, пока дух не выполнит дельфийский императив, с которого начинается гегелевское философствование: «Познай самого себя». Как становится ясно, в гегелевской концепции свобода не является простой способностью к последовательному выбору. Она имеет в качестве «основного понятия» то, что свободно тогда и только тогда, когда оно независимо и самодостаточно.

Первая часть «Философии духа» – «Субъективный дух». Роль философии субъективного или абстрактного духа (которая находится на переходе от философии природы к философии духа) заключается в анализе элементов, характерных и необходимых именно для отдельного разумного существа. Это осуществляется путем разработки теории фундаментальной природно-биологической / духовной личности, а также когнитивных и практических предпосылок человеческого взаимодействия. Этот раздел, особенно его первая часть, содержит различные замечания, которые были обычным явлением для современников Г. Гегеля и которые мы теперь признаем откровенно расистскими, например, необоснованные положения о «естественном», более низком интеллектуальном и эмоциональном развитии чернокожих людей. С точки зрения немецкого философа, эти расовые различия обусловлены климатом: согласно Г. Гегелю, не расовые характеристики, а климатические условия, в которых живут народы, по-разному ограничивают или делают возможной способность народов к свободному определению. Он счи-

тает, что раса – это не судьба: любая группа в принципе может улучшить и изменить свое положение, мигрировав в более благоприятные страны.

Г. Гегель разделил свою философию субъективного духа на три части: антропологию, феноменологию и психологию. В «Антропологии» мыслитель пытается определить понятие «душа» и полагает, что она представляет собой дух, погруженный в природу. С точки зрения немецкого философа, душа – это всё внутри нас, что предшествует каждому самосознающему уму. В разделе «Феноменология» Г. Гегель рассматривает отношения между сознанием и его объектом. Психология, по Г. Гегелю, имеет дело со многими вопросами, которые сегодня можно было бы отнести к эпистемологии (теории познания). Мыслитель обсуждает, среди прочего, внимание, память, воображение и рассуждение. На протяжении всего этого раздела, но особенно в «Антропологии», Гегель заимствует и развивает гиломорфный подход Аристотеля к тому, что сегодня рассматривается как проблема разума и тела. Последний раздел работы «Философия духа» – «Свободный дух» – развивает понятие «свободная воля», столь важное для гегелевской философии права.

Вторая часть «Философии духа» – «Объективный дух». В самом широком смысле философия объективного духа Г. Гегеля – это его социальная философия, его философия того, как человеческий дух выражает себя в своей социальной и исторической деятельности и своих произведениях. Можно также сказать, что это объяснение движения человечества к свободе. В политических теориях немецкого мыслителя нет более фундаментальной категории, чем свобода. Для него свобода – это основа права, сущность духа и цель истории.

Третья часть «Философии духа» – «Абсолютный дух». Использование Г. Гегелем термина «абсолютный» легко понять неправильно. Происходящее от латинского «absolutus», оно означает «независимый», «не обусловленный», «не относящийся ни к чему другому»; «самодостаточный», «совершенный», «полный». Для немецкого мыслителя это означает, что абсолютное знание может обозначать только «абсолютное отношение», в котором основа опыта и испытывающий этот опыт субъект – одно и то же. Познаваемый объект явно является в то же время познающим субъектом. Деятельность, которая абсолют-

на, происходит только тогда, когда дух воспринимает себя как свой собственный объект.

В заключительной части «Философии духа» представлены три способа такого абсолютного знания: искусство, религия и философия. Именно в отношении различных модальностей сознания – интуиции, представления и постигающего мышления – Г. Гегель различает три способа абсолютного познания. Искусство, религия и философия имеют один и тот же объект: абсолют или саму истину, – но они различаются по формам познания ее. Искусство представляет абсолютное в форме непосредственного созерцания (Anschaung), религия воспринимает его в форме представления (Vorstellung), а философия представляет абсолютное в форме понятий. Увеличение концептуальной прозрачности, согласно которой эти сферы систематически упорядочиваются, не является иерархическим ни в каком оценочном смысле. Хотя обсуждение Г. Гегелем абсолютного духа в «Энциклопедии» довольно краткое, он подробно развивает свое изложение в лекциях по философии изобразительного искусства, философии религии и истории философии. История философии занимает центральное место в гегелевской концепции философии. Философия возможна только в том случае, если она исторична, то есть только если философ осознает происхождение, контекст и развитие своих доктрин. Немецкого мыслителя больше интересует философия истории, чем эпистемологический проект обоснования ее статуса как науки. Более того, вопреки релятивистским следствиям историцизма в его узком понимании, гегелевская метафизика духа предлагает *телос*, внутреннюю цель самой истории, в терминах которого прогресс может быть измерен и оценен. Это самосознание свободы. Чем сильнее осознание этой сущностной свободы духа проникает в культуру, тем более развитой она представляется Г. Гегелю. Так как свобода, по Гегелю, есть сущность духа, то развивающееся самосознание этого есть такое же развитие в истине, как и в политической жизни. Мышление предполагает «инстинктивную веру» в истину, а история философии, по изложению Г. Гегеля, есть прогрессивная последовательность «системоотождествляющих» понятий истины. То есть, с точки зрения немецкого автора, исторический процесс и создаваемые в его ходе людьми философские доктрины, религиозные

верования и произведения искусства находятся в тесной связи между собой, потому что все они являются различными формами выражения одного и того же духа. Именно поэтому, с точки зрения Г. Гелеля, бесполезно изучать философию, игнорируя исторические условия и факторы возникновения того или иного философского учения. Другими словами, история является оборотной стороной философии – предпосылкой формирования её идей и их выражением вне сознания мыслителей.

В немецком языке есть два слова для обозначения истории: «Historie» и «Geschichte». Под первым термином понимают изложение исторических событий, а второй – подразумевает обнаружение логики, стоящей за этими фактами и определяющей их последовательность. Только последняя процедура может дать подлинно универсальную или философскую историю, и именно эту процедуру Г. Гегель использует во всех своих исторических сочинениях. По мнению мыслителя, люди являются отчетливо историческими существами, потому что мы не только существуем во времени, но и усваиваем временные события таким образом, что они становятся частью того, что и кто мы есть, неотъемлемым элементом человеческого самопонимания и самосознания. Вот почему история философии, например, составляет неотъемлемую часть самой философии: ранним философам не было возможностей думать так, как могли думать более поздние философы, обладавшие всеми идейными богатствами своих предшественников, – и, возможно, благодаря этому, работавшие более тщательно и последовательно.

При этом, формулируя периодизацию исторического процесса, Г. Гегель не забывает свою ключевую мысль о свободе, понимаемой как главная категория духа. Именно по этому критерию мыслитель выделяет исторические эпохи, считая отношение к свободе (её наличие или отсутствие для большинства людей) важнейшей, определяющей специфику времени чертой. Во введении к своей работе «Лекции по философии всемирной истории» Г. Гегель делит человеческую историю на три эпохи: *восточный мир, греко-римский мир и германский мир*. При этом важно понимать, что мыслитель имеет в виду не географические ареалы, а хронологические периоды, в каждом из которых господствовали идеи и отношения, характерные либо для древ-

невосточных монархий, либо для античных полисов, либо для средневековых королевств Западной Европы.

В эпоху, которую философ называет *восточным миром*, был по-настоящему свободен лишь один человек – монарх (например, египетский фараон или китайский император), а подданные по отношению к нему оказывались бесправными независимо от того, какие государственные должности им приходилось занимать. Например, визирь фараона по прихоти венценосца мог быть подвергнут такому же наказанию, как и сельский пахарь, или разжалован и в прямом смысле слова выброшен на улицу. В таком обществе не требовалось юридического оформления рабства, потому что все подданные, независимо от своего служебного или имущественного положения, по умолчанию считались собственностью монарха.

Для *греко-римского мира* характерно деление общества на свободных и рабов, то есть теперь свобода не является достоянием одного лишь самодержавного правителя. Причём, если свободные люди делились между собой на множество групп, мобильность между которыми была возможна (граждане и иноземцы, богатые и бедные, полноправные патриции и ограниченные в правах плебеи), то между свободными и рабами существовал непреодолимый барьер. В частности, по законам Солона в античных Афинах ни один гражданин города не мог быть продан в рабство ни за долги, ни за совершенное преступление, ни по какому другому поводу. В то же время рабы, пополнявшиеся, в основном, за счёт военнопленных, похищенных чужеземцев и по наследству, очень редко могли обрести свободу, даже по желанию своих хозяев. Если же владелец юридически отказывался от невольника, то этот шаг всё равно не превращал раба в свободного человека[1]. В самом лучшем случае бывшие рабы составляли маргинальную группу населения, сильно ограниченную в правах и не вызывавшую ни у кого уважения. То есть в античном мире свобода была достоянием многих людей, но далеко не всех, и никоим образом её пределы не могли полностью охватить социум.

В *германском мире* (то есть в европейском христианском мире) свобода, по мнению Г. Гегеля, стала неотъемлемой характеристикой всех без исключения людей. Это не значит, будто все подданные сред-

[1] См.: *Валлон А.* История рабства в античном мире. М. : Вече, 2021. С. 126.

невековых королевств оказались равны перед законом или в имущественном отношении. Общество состояло из сословий, права, привилегии и обязанности которых вовсе не были одинаковы. К примеру, крепостной крестьянин мог быть сурово наказан за не очень рьяный поклон рыцарю-аристократу, а городской ремесленник и мечтать не смел о богатстве, которым владели представители купеческих гильдий. Однако ни один человек, какое бы положение он в обществе ни занимал, не мог быть превращён в чью-то собственность. Современный французский исследователь Морис де Вульф охарактеризовал положение средневекового западного индивида следующим красноречивым образом: «Феодальный человек жил как человек свободный; он был хозяином своего дома, он искал свою цель в себе; он был – и это схоластическое выражение – propter seipsum existens (существующим сам по себе); все феодальные обязательства основывались на уважении к личности и данном слове»[1]. Следовательно, те вопросы, для которых в «восточном мире» имел повод только монарх, в «мире германском» стояли перед каждым человеком. Многообразие же ответов на них привело к расцвету философии и искусства, которыми Древний Восток при всех своих политических достижениях похвастаться не мог.

Однако не следует забывать о том, что, по мнению Г. Гегеля, мировое развитие представляет собой единый процесс, и поэтому каждая эпоха закономерно существует в свой хронологический черёд и является необходимым условием для начала последующих эпох. Например, в своем обсуждении древнего мира немецкий мыслитель весьма квалифицированно защищает рабство. Как он утверждает, рабство возникает в переходной фазе между естественным человеческим существованием и истинно этическими условиями; оно существует в мире, где зло все еще необходимо. Однако Гегель ясно дает понять, что моральное требование отвергнуть институт рабства является безусловным и что рабство несовместимо с разумным состоянием и настоящей свободой каждого человека. Смысл истории, по Гегелю, есть прогресс в сознании свободы. На Востоке свободным сознаёт себя только один человек; все объективные проявления ра-

[1] *Вульф М. де.* Средневековая философия и цивилизация. М. : Центрполиграф, 2014. С. 34.

зумной человеческой воли (собственность, договор, наказание, семья, гражданские союзы) здесь существуют, но исключительно в своей общей субстанции, при которой частный субъект является лишь как accidens – случайность. Например, семья вообще узаконивается как необходимость; но связь данного субъекта с его собственной семьёй есть только случайность, ибо единственный субъект, которому принадлежит здесь свобода, всегда может по праву отнять у любого из своих подданных его жену и детей; точно так же наказание в своей общей сущности признаётся здесь вполне, но право действительного преступника на наказание и право невинного быть свободным от наказания не существует и заменяется случайностью, ибо единственный субъект свободы, властитель, имеет общепризнанное право наказывать невинных и награждать преступников. В Античном мире субстанциальный характер нравственности ещё остаётся в силе, но свобода признаётся уже не за одним, а за несколькими (в аристократических режимах) или за многими (в демократических режимах). Только в германо-христианском мире субстанция нравственности всецело и неразрывно соединяется с субъектом как таковым, и свобода сознаётся как неотъемлемое достояние всех. Европейское государство, как осуществление этой свободы всех (в их единстве), заключает в себе в качестве своих моментов исключительные формы прежних государств. Это государство есть необходимо монархия; в особе государя единство целого является и действует как живая и личная сила; эта центральная власть одного не ограничивается, а восполняется участием некоторых в управлении и представительством всех в сословных собраниях и в судах присяжных. В совершенном государстве дух объективируется как действительность. Но, нося в себе абсолютную идею, он из этой объективации возвращается к себе и проявляется как дух абсолютный на трёх уровнях: искусства, религии и философии.

Некоторые комментаторы немецкого философа, прежде всего Александр Кожев и Френсис Фукуяма, поняли концепцию Гегеля как утверждение, что при достижении полностью универсальной концепции свободы история подходит к своему завершению. Против этого, однако, можно возразить, что свобода может быть расширена как в смысле своего объема, так и своего содержания. Со времен Г. Гегеля мы расширили рамки нашей концепции свободы, чтобы признать за-

конное включение в число полноправных людей и граждан женщин, представителей бывших порабощенных или колонизированных народов, психически больных людей и тех, кто не соответствует нормам консервативной морали. Что касается содержания свободы, то Декларация прав человека Организации Объединенных Наций, например, расширяет понятие свободы за пределы того, что формулирует Г. Гегель. Вдобавок, хотя немецкий гений последовательно представляет свои философию истории как повествования о движении Востока к Западу, можно сказать, что это предубеждение совершенно случайно по отношению к сути философской позиции Гегеля. История человечества и история мысли являются единым процессом развёртывания абсолютной идеи. Исторические формации имеют как сходства, так и различия и представляют собой различные ступени развития идеи. Процесс движения истории един и диалектичен. Диалектика определяет все исторические изменения. Можно понять историю наилучшим образом, только если рассматривать развитие государств в этом ракурсе. Отдельно взятое государство можно назвать тезисом. По мере развития государство само порождает свою противоположность или антитезис. Тезис и антитезис вступают в конфликт, и, в конечном итоге, в результате борьбы появляется новая цивилизация, находящаяся на более высоком уровне, чем оба образования, ей предшествующие. В синтезе заключено самое ценное, что было в них.

Другой важной работой Г. Гегеля являются «Лекции по философии истории», также переведенные как «Лекции по философии всемирной истории» («Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte»). В этой книге мыслитель старается совместить исторический процесс с основными идеями своей философии, чтобы показать, как история следует велениям разума и что естественный прогресс истории обусловлен абсолютным духом. Лекции начинаются с различения трех методов или способов фиксирования истории: первоначальной истории, рефлексивной истории и философской истории.

Первоначальная история подобна истории Геродота и Фукидида, она написана почти одновременно с соответствующими событиями авторами, которые ограничены деяниями, событиями и состояниями того общества, что находится перед их глазами и чью культуру они разделяют. Г. Гегель ставит целью первоначальной истории пере-

нести то, что происходило в окружающем летописцев мире, в область репрезентативного интеллекта. Таким образом, внешнее явление переводится во внутреннее понятие. Точно так же поэт оперирует предоставленным ему материалом – своими эмоциями, проецируя их в поэтический образ.

Рефлексивная история пишется на некоторой временной дистанции от рассматриваемых событий. Однако для Гегеля эта форма истории имеет тенденцию навязывать культурные предрассудки и идеи своей эпохи событиям, над которыми размышляет историк.

Философская история, по Гегелю, есть истинный путь. Мыслитель утверждает, что применительно к философской истории историк должен выйти за рамки своих собственных предубеждений и найти общий смысл и движущие идеи в самой сути рассматриваемых событий.

Лекции Гегеля по философии всемирной истории нередко используются для ознакомления студентов с философией Гегеля отчасти потому, что иногда сложный гегельянский стиль в «Лекциях» приглушен, и автор рассуждает на доступные темы (такие как мировые события), чтобы объяснить свою философию. Большая часть работы посвящена определению и характеристике Geist или духа. Geist похож на культуру людей и постоянно трансформирует себя, чтобы не отставать от изменений в обществе, и в то же время работает над тем, чтобы производить эти изменения с помощью того, что Гегель называл «хитростью разума» (Listder Vernunft). В «Лекциях» Гегель утверждает, что культурное осознание Geist зародилось в древнем иудаизме. Таким образом, он связывает свою историю Geist с рассказом о разочаровании и упадке языческого многобожия. Другой важной темой текста является акцент на всемирной истории, а не на истории конкретного региона или государства. Такие мыслители, как Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803) и Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814), писали о концепции и важности всемирного характера истории, и философия Гегеля продолжает эту тенденцию, отходя от акцента на национализме и стремясь скорее охватить всю человеческую культурную и интеллектуальную историю как проявление духа.

Г. Гегель прямо представляет свои лекции по философии истории как теодицею или примирение Божественного провидения со злом истории. Это приводит Гегеля к рассмотрению исторических со-

бытий с точки зрения всеобщего разума. Всемирная история управляется высшим замыслом, она представляет собой рациональный процесс. Доказательство этого положения, по мнению Гегеля, заключается в изучение самой всемирной истории, которая есть образ и действие разума. Окончательный замысел мира таков, что абсолютный дух, понимаемый здесь как Бог, приходит к познанию себя и полностью становится самим собой в триумфах и через них в трагедии истории. Гегель ясно дает понять, что история не производит счастья. «Всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами»[1]. Гегель рассматривает историю как бойню – и, тем не менее, цели разума, по его мнению, оказываются достигнуты. Он утверждает, что мы должны, во-первых, знать, каков на самом деле окончательный замысел мира, а во-вторых, мы должны видеть, что этот замысел осуществился и что зло не смогло сохраниться рядом с ним. Увидеть причину в истории – значит быть в состоянии объяснить зло внутри нее. Мыслитель выступал против «профессиональных историков» своего времени, таких как официальный историограф Пруссии Леопольд фон Ранке. Гегель указывает, что понимание и, следовательно, написание истории всегда опирается на структуру, предпочитая открыто признавать и объяснять предлагаемую им структуру, а не скрывать ее, как предпочитают делать многие историки.

По Г. Гегелю, всемирная история представляет собой развитие сознания духом своей свободы и последующего осуществления этой свободы. Это осознание можно увидеть, изучая различные культуры, которые развивались на протяжении тысячелетий, и пытаясь понять, как через них выработалась свобода. Изложение истории Гегелем начинается с древних культур, как он их понимал. Его описание цивилизаций опиралось на европейские исследования XIX в. и содержит неизбежный европоцентристский уклон. В то же время прогрессивный характер философии Гегеля означал, что вместо того, чтобы просто осуждать древние цивилизации и неевропейские культуры, он рассматривал их как необходимые (пусть и неполные или недоразвитые) шаги в развитии абсолютного духа. Всемирная история – это запись усилий духа познать то, чем он является сам по себе. Лекции Гегеля по философии истории содержат одно из его самых известных и про-

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб. : Наука, 2000. С. 79.

тиворечивых утверждений о понятии свободы. Мыслитель полагал, что «восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом…. Следовательно, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но они, как и римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой…. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы»[1].

Другими словами, Гегель утверждает, что сознание свободы в истории движется от деспотизма к чувству, что свобода есть привилегия немногих, и затем к твердому представлению о том, что человечество свободно само по себе. Гегель полагает, что дух человеческой свободы лучше всего воспитывается в конституционной монархии, в которой монарх воплощает дух и желания управляемых, и гегельянское прочтение истории относит появление таких форм правления к германским народам, например, Соединенное Королевство и Пруссия после протестантской Реформации. Положение Гегеля «один, некоторые и все» следует основной географической метафоре, которую Гегель использует на протяжении всей своей философии истории, а именно: «Всемирная, история направляется с Востока на Запад, так как Европа есть, безусловно, конец всемирной истории, а Азия – ее начало»[2]. Говоря о востоке, Гегель обычно имеет в виду историческую культуру Персии, хотя иногда он ссылается на Китай и уделяет много места обсуждению Индии и индийских религий. Однако он также сказал, что взгляд на историю (включая его собственный) должен быть открыт для изменения на основе доступных «эмпирических фактов».

Итак, мы кратко рассмотрели философско-исторические воззрения Георга Гегеля. Какие их особенности мы могли бы выделить?

Во-первых, исторический процесс, с точки зрения немецкого философа, представляет собой реализацию в обществе неких разумных,

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. С. 71.

[2] Там же. С. 147.

самодовлеющих целей. Участниками и фигурантами данного процесса являются все без исключения люди, хоть и не все из них осознают истинный смысл происходящего.

Во-вторых, истинные цели исторического развития неизвестны, хотя одной из них, на взгляд Г. Гегеля, точно является расширение человеческой свободы.

Однако гегелевская формулировка духа (Geist) как источника исторического развития вызывает вопросов гораздо больше, чем предлагает ответов. Точно так же расширение от века к веку пределов человеческой свободы выглядит сколь бесспорным, столь и неопределенным, потому что свобода является качественной характеристикой, а не количественной. И поэтому измерить, насколько она расширилась или сузилась, попросту не получится. Возможно, по этой причине младший современник Георга Гегеля, Карл Маркс предпринял попытку переработать гегелевскую концепцию таким образом, чтобы она объясняла реальные политические и экономические факты общественного развития.

§ 6.2. Исторический материализм Карла Маркса

В предыдущем параграфе мы рассмотрели учение об истории немецкого философа Георга Гегеля. Это было необходимо хотя бы потому, что пониманием истории *Карлом Марксом (1818–1883)* и *Фридрихом Энгельсом (1820–1895)*, именуемое историческим материализмом, многое заимствовало из системы германского классика. Предшествующая марксизму философская мысль была источником ряда характерных для марксизма идей и подходов. Прежде всего необходимо отметить три аспекта гегельянства, которые оказали на марксизм самое серьёзное влияние.

Во-первых, Г. Гегель сделал грандиозную попытку применить созданную им диалектику к пониманию хода всемирной истории, – попытку, выразившуюся в стремлении представить историческое движение как необходимый, закономерный, поступательный процесс, идущий от низших форм к высшим. Этот процесс им был представлен как самодвижение, саморазвитие мирового духа, носителями которого последовательно выступает то один, то другой народ, подвизающийся на первом плане исторической сцены. Это был идеалистиче-

ский подход, и марксисты его отвергли. Однако к Карлу Марксу перешло гегелевское стремление с помощью диалектического метода раскрыть логику истории, показать глубинную связь исторических событий, их закономерный характер.

Во-вторых, К. Маркс позаимствовал у Г. Гегеля важную идею о противоречии как источнике развития. До Гегеля противоречие нередко рассматривалось как что-то негативное, нежелательное, чреватое разрушительными последствиями. Однако Г. Гегель, а вслед за ним К. Маркс, увидели в противоречии, в столкновении противоположных сил источник поступательного движения, причину возникновения и развития новых форм жизни общества.

В-третьих, Маркс, вслед за Гегелем, считает возможной и, более того, необходимой реализацию общественных и моральных идеалов в земном, посюстороннем мире, в человеческой истории. Царство свободы и справедливости может быть построено на земле -- в этом соглашаются и Маркс, и Гегель, хотя они по-разному понимают специфические черты этого «царства» и пути его построения.

Наряду с философией Г. Гегеля, важной теоретической предпосылкой в деле создания исторического материализма послужила попытка ряда французских и английских историков рассматривать такие исторические события, как Английская революция XVII в. и Великая французская революция конца XVIII в., с точки зрения борьбы классов, борьбы буржуазии (или шире – «третьего сословия» во Франции) против землевладельцев-помещиков. Следует отметить также учения английских экономистов Адама Смита и Давида Рикардо, которые попытались обосновать экономическую анатомию классов буржуазного общества.

Однако, рассматривая предшественников К. Маркса и их влияние на его философию, не следует забывать о принципиальной новизне марксистского подхода к пониманию истории. Философы-идеалисты рассматривали исторические события прежде всего или даже исключительно лишь с точки зрения идейных побудительных мотивов деятельности людей. Даже признавая, что в природе все события и явления обусловлены законами, что там господствуют причинные связи, они утверждали, что в обществе господствуют и определяют события идеологии, духовные ценности, намерения, воля и страсти лю-

дей. Даже предшествующие Марксу материалисты (такие как К. Гельвеций, П.-А. Гольбах, Д. Дидро, Л. Фейербах), хотя делали отдельные утверждения о зависимости сознания людей от общественной среды, все же всецело склонялись к мысли о том, что идеи правят миром. Будучи детерминистами в объяснении явлений природы, эти авторы считали, что в обществе исторические судьбы народов могут зависеть от случайностей, от воли и личных качеств того или иного политического деятеля. Исторический материализм же формирует последовательное материалистическое понимание истории. Он объясняет цели людей, идеи, которыми руководствуются партии, классы, разные общественные силы условиями материальной жизни людей, общественных классов. За лозунгами и программами партий марксизм стремится увидеть интересы определенных социальных групп и общественных классов. А эти интересы, в свою очередь, определяются положением данного класса в системе общественного производства.

Вот как Фридрих Энгельс объясняет марксистский подход к исследованию исторического процесса: «Когда, стало быть, речь заходит об исследовании движущих сил, стоящих за побуждениями исторических деятелей, осознано ли это или, как бывает часто, не осознано, – и образующих в конечном счете подлинные движущие силы истории, то надо иметь в виду не столько побуждения отдельных лиц, хотя бы и самых выдающихся, сколько те побуждения, которые приводят в движение большие массы людей, целые народы, а в каждом данном народе, в свою очередь, целые классы. Да и здесь важны не кратковременные взрывы, не скоропреходящие вспышки, а продолжительные действия, приводящие к великим историческим переменам. Исследовать движущие причины, которые ясно или неясно, непосредственно или в идеологической, может быть, даже в фантастической форме отражаются, в виде сознательных побуждений в головах действующих масс и их вождей, так называемых великих людей, – это единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в истории вообще и в ее отдельные периоды или в отдельных странах»[1].

[1] *Маркс К.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. : в 39 т. 2-е изд. М. : Гос. изд-во полит. лит 1955–1979. Т. 21. С. 307–308.

Марксизм исходит из того, что производство материальных благ составляет основу всякого общества. Люди, прежде чем заниматься наукой, философией, искусством, политикой, должны пить, есть и одеваться, иметь жилища. А для этого они должны заниматься производством хотя бы пищи, одежды и жилищ. Без повседневного удовлетворения материальных потребностей люди не могут жить, они погибли бы или деградировали до положения животных. Развитие общества выражается прежде всего в прогрессе производства орудий труда, производительных сил в целом. Именно в орудиях труда выражается степень достигнутой людьми власти над силами природы. Эти же орудия являются ключевым фактором в формировании тех отношений в обществе, при которых совершается труд.

Карлом Марксом в Предисловии к книге «К критике политической экономии» дана классическая формулировка основных принципов исторического материализма. «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения -- производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономиче-

ских условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого́ старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления. В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества»[1].

Важнейшим и основным понятием исторического материализма является понятие *общественно-экономической формации*. Общество на каждой ступени его развития представляет собой не просто сумму или совокупность людей, вещей, тех или иных учреждений и идей. Общественно-экономическая формация с точки зрения марксиз-

[1] *Маркс К.* Предисловие к «Критике политической экономии» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 6–8.

ма -- это целостный социальный организм, подчиненный свойственным данному обществу историческим законам возникновения, развития и смены другим общественным организмом, другой обществ, формацией. Структура каждой общественно-экономической формации определяется соответствующим способом производства. Способ производства -- это соединение определённой ступени развития производительных сил и обусловленного ею типа производственных отношений. Общественные способы производства, с одной стороны (производительные силы), отличаются по соответствующему историческому типу производственной техники, с другой (производственные отношения) -- по соответствующему типу экономической реализации господствующих отношений собственности на средства производства. Каков способ производства господствует на данной ступени исторического развития, таковы и характер данного общества, его структура, наличие или отсутствие в нем деления на классы, природа этих классов, их взаимоотношения, характер, природа политического строя и господствующие в нем идеи, политические теории, взгляды, идеология. Совокупность исторически определенных производственных отношений, господствующих в данном обществе, образует экономический базис этого общества, который определяет, обусловливает собой соответствующую политическую, правовую и идеологическую надстройку, определяет формы семьи и брака, моральные нормы и т. п. С изменением базиса изменяется и возвышающаяся над ним политическая и идеологическая надстройка. Причем сам экономический базис изменяется в результате развития производительных сил общества. Последние представляют собой коренную, самую глубокую причину общественного развития.

Каждый исторически определенный способ производства имеет свои специфические законы возникновения и развития, и каждая общественно-экономическая формация, соответственно, имеет свои специфические законы существования, развития и перехода в другую общественную формацию. Но наряду со специфическими законами, свойственными каждой общественно-экономической формации, существуют также и так называемые общесоциологические законы, действующие во всех общественно-экономических формациях. К таким законам относятся:

– определяющая роль производительных сил по отношению к производственным отношениям; определяющая роль способа производства по отношению к социальной структуре общества;

– определяющая роль общественного бытия по отношению к общественному сознанию;

– внутренняя необходимая связь между экономическим базисом и общественной надстройкой; определяющая роль базиса по отношению к надстройке;

– социальные революции как результат конфликта производительных сил с отживающими производственными отношениями;

– поступательный характер исторического развития общества; экономический, социальный и культурный прогресс общества, являющийся социологической закономерностью; народ является подлинным творцом истории.

Наличие исторической закономерности, объективных законов развития общества отнюдь не является препятствием для сознательной, свободной деятельности людей, общественных классов, народных масс, если свободу деятельности понимать научно: не как независимость от объективных закономерностей, а как деятельность на основе знания законов и сознательного их использования.

«Гегель первый, -- писал Энгельс в своей работе «Анти-Дюринг», -- правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости. “Слепа необходимость, лишь поскольку она не понята”. Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определенных целей. Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого человека, – два класса законов, которые мы можем отделять один от другого самое большее в нашем представлении, отнюдь не в действительности. Свобода воли означает... не что иное, как способность принимать решения со знанием дела. Таким образом, чем свободнее суждение человека по отношению к определенному вопросу, с тем большей необходимостью будет определяться содержание этого суждения; тогда как неуверенность, имеющая в своей основе незнание и выбирающая как будто

произвольно между многими различными и противоречащими друг другу возможными решениями, тем самым доказывает свою несвободу, свою подчиненность тому предмету, который она как раз и должна была бы подчинить себе. Свобода, следовательно, состоит в основанном на познании необходимостей природы (Naturnotwendigkeiten) господстве над нами самими и над внешней природой; она поэтому является необходимым продуктом исторического развития»[1].

Карл Маркс не утверждал, что вопрос общественно-экономических формаций окончательно решён и выделял в разных трудах разные формации. В Предисловии к «К критике политической экономии» (1859)[2] Маркс назвал «прогрессивные эпохи экономической общественной формации», которые определялись по общественным способам производства, в числе которых были названы:

– азиатский;

– античный;

– феодальный;

– капиталистический.

До середины 1920-х гг. в СССР не существовало единого стандарта для учебных и просветительских материалов по политической экономии. Ввиду отсутствия в трудах Маркса, Энгельса, Ленина однозначного списка общественно-экономических формаций, в различных изданиях могли фигурировать разные авторские концепции этих списков. В окончательном виде схема поступательного общественного развития включает в себя пять сменяющих друг друга формаций:

1) первобытнообщинная (первобытный коммунизм);

2) рабовладельческая;

3) феодальная;

4) капиталистическая (включая империализм как высшую стадию);

5) коммунистическая (включая социализм как первую стадию).

Тем не менее советские обществоведы не рассматривали эту схему как нечто навсегда данное, и на протяжении 1960–1980-х гг. публиковали статьи и монографии с предложениями по её совершенствова-

[1] *Маркс К.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 116.

[2] Там же. С. 7.

нию. Марксистская схема исторического процесса допускает корректировку и в наши дни. В частности, империализм, который К. Маркс считал завершающей стадией капитализма, в реальности сменился глобализмом, о котором ни К. Маркс, ни Ф. Энгельс не имели ни малейшего представления. Поэтому современным марксистам придётся объяснять возникновение и функционирование глобального капитализма самостоятельно, не ссылаясь на классиков.

Рассмотрим теперь основные черты выделенных К. Марксом пяти формаций

1. ***Первобытнообщинная общественно-экономическая формация*** (первобытный коммунизм: нем. Urkommunismus) – уровень экономического развития крайне низкий, используемые орудия примитивны, поэтому нет даже самой возможности производства прибавочного продукта. Классовое разделение невозможно. Средства производства находятся в общественной собственности. Труд имеет всеобщий характер, собственность – исключительно коллективная.

2. ***Рабовладельческая общественно-экономическая формация***. Рабовладельческий способ производства называется по имени господствующего класса, рабовладельческим (нем. Sklavenhaltergesellschaft). При рабовладении уже существует частная собственность на средства производства. Непосредственным трудом занят отдельный класс рабов – людей, лишённых свободы, находящихся в собственности у рабовладельцев и рассматриваемых как «говорящие орудия». Рабы трудятся, но не имеют собственности на средства производства. Рабовладельцы организуют производство и присваивают результаты труда рабов. Основным механизмом, побуждающим к труду, является принуждение, страх физической расправы рабовладельца над рабом. На первых стадиях развития единственным, а в дальнейшем весьма существенным источником рабов у всех народов служила война, сопровождаемая пленением воинов противника и похищением людей, проживающих на его территории. Институт рабства возникал у разных народов одновременно с развитием классового общества, то есть по мере перехода от собирательства и охоты к сельскому хозяйству и скотоводству. Охотники и собиратели побеждённых в плен не брали, поскольку в этом не было экономического смысла. Рабство появилось и распространилось в обществах, перешедших к сельскохозяйствен-

ному производству. Пользование рабским трудом стало экономически оправданным и, естественно, широко распространилось. Уничтожить институт рабовладения смогла лишь коренная перемена экономических условий, чему способствовало само рабовладение, воздействуя в прогрессивном смысле на общественную организацию. Неизбежно наступал момент, когда при невольничьем труде производство переставало возрастать, притом что содержание раба постоянно дорожало. Всё это подрывало институт рабства. Масштабы использования рабского труда сузились, класс рабов-земледельцев исчез. Народы Центральной, Северной и Восточной Европы (германцы, славяне и другие), средневековые государства «чёрной» Африки (Нубия, Сеннар, Эфиопия и другие) миновали рабовладельческий строй, перейдя непосредственно от первобытнообщинного строя к феодализму.

3. ***Феодальная общественно-экономическая формация***. В обществе выделяются класс феодалов – собственников земли – и класс зависимых от них крестьян, находящихся в личной зависимости. Производство, главным образом, сельскохозяйственное, ведётся трудом зависимых крестьян, эксплуатируемых феодалами. Феодальное общество характеризуется сословной социальной структурой. Основным механизмом, побуждающим к труду, является крепостное право. При феодальных отношениях владельцы земель (феодалы) выстроены в иерархическую лестницу: нижестоящий (вассал) получает за службу земельный надел (лен, феод или фьеф) и зависимых крестьян у вышестоящего (сеньора). Во главе стоит монарх, но его власть обычно значительно ослаблена по сравнению с полномочиями крупных сеньоров, которые, в свою очередь, не имеют абсолютной власти над всеми землевладельцами, стоящими ниже их (принцип «вассал моего вассала – не мой вассал», действовавший во многих государствах континентальной Европы). Производителем материальных благ при феодализме был зависимый крестьянин, который, в отличие от раба и наёмного рабочего, сам вёл хозяйство, причём во многом вполне самостоятельно. Крестьянин был собственником двора, основных средств производства. Он выступал и собственником земли, но был подчинённым собственником, тогда как феодал – верховным собственником. Верховный собственник земли – всегда одновременно верховный собственник личностей подчинённых собственников земли, а,

тем самым, и их рабочей силы. Здесь, как и в случае с рабством, существует внеэкономическая зависимость эксплуатируемого от эксплуататора, но только не полная, а верховная. Поэтому крестьянин в отличие от раба – собственник своей личности и рабочей силы, но не полный, а подчинённый. К примеру, помещик-аристократ не мог продать крестьянина, как это в античности происходило с рабами, но нередко требовал выполнения различных повинностей, за которые не платил крестьянам. В частности, очень распространенной повинностью был ремонт замка сеньора, от участия в котором крестьяне не имели права отказаться. Таким образом, расщеплённой была не только собственность на землю, но и на личность работников. В экономической области при феодализме землевладельцы и землепользователи резко различаются между собой и противопоставляются друг другу: собственность и пользование дробятся, и не только последнее, но и первая приобретают условный (ограниченный) характер.

4. ***Капиталистическая общественно-экономическая формация***. Имеется всеобщее право частной собственности на средства производства. Выделяются два основных класса: а) класс капиталистов (буржуазия) – владельцы средств производства; б) рабочий класс (пролетариат), представители которого не владеют средствами производства и работают на капиталистов по найму. Капиталисты организуют производство и присваивают прибавочный продукт, производимый рабочими. Основным механизмом, побуждающим к труду, является экономическое принуждение – рабочий не имеет возможности обеспечить свою жизнь иным способом, чем получением заработной платы за выполняемую работу. Капиталистическая общественно-экономическая формация развивается, проходя разные стадии. С середины XVI в. начался мануфактурный период капитализма, длившийся в Западной Европе до последней трети XVIII в. В результате индустриальной революции начался машинный период капитализма. Капитализм свободной конкуренции с течением времени перерос в монополистический капитализм – империализм. Основным противоречием капитализма, по мнению Ф. Энгельса, является противоречие между общественным характером производства (в производстве и распределении задействованы большие коллективы людей, требующие сложной системы координации своих усилий) и частнокапиталисти-

ческой формой присвоения (результаты труда тысяч наёмных работников становятся собственностью немногих владельцев средств производства, распоряжающимися ими в рамках своих частных интересов), продукты труда отчуждаются от рабочего. В этом усматривается природа экономической эксплуатации

5. ***Коммунистическая общественно-экономическая формация***. Фридрих Энгельс предсказывал ряд основных черт коммунистического общества: анархия в производстве заменяется планомерной организацией производства в масштабе всего общества, начинается ускоряющееся развитие производительных сил, исчезает разделение труда, исчезает противоположность между умственным и физическим трудом, труд превращается из тяжёлого бремени в жизненную потребность – самореализацию, уничтожаются классовые различия и отмирает само государство, вместо управления людьми будет происходить управление производственными процессами, коренным образом изменится семья, исчезнет религия, люди становятся хозяевами природы, человечество становится свободным. Коммунистическая формация в своём развитии проходит фазу социализма и фазу полного коммунизма. В пятистадийной формационной схеме социализм рассматривается в качестве первой фазы коммунистической общественной формации. Маркс и Энгельс не отводили социализму место отдельной общественно-экономической формации. Сами термины «социализм» и «коммунизм» являлись синонимами и обозначали общество, следующее после капитализма. При социализме существует государство, причём государственная власть сильнее, чем при других формациях, элементы буржуазного права и другие остатки капиталистической формации. Также при социализме существуют личная собственность, существует мелкое частное производство (приусадебные участки) и мелкая частная торговля (рынки). Однако частная собственность на средства производства, позволяющая эксплуатировать работников для получения прибыли при социализме уже отсутствует. Поскольку средства производства становятся общей собственностью, слово «коммунизм» применимо уже и к этой фазе. К. Маркс следующим образом характеризует полный коммунизм в «Критике Готской программы»: «…На высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающее человека подчинение его раз-

делению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе со всесторонним развитием индивидуумов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, – лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, и общество сможет написать на своём знамени: "Каждый – по способностям, каждому – по потребностям"»[1].

Идейным наследником К. Маркса и Ф. Энгельса, творчески переосмыслившим учение своих предшественников, был *Владимир Ильич Ленин (1870–1924)*. Проблема заключалась в том, что Карл Маркс – детерминист. Безличные социальные и экономические силы определяют всю жизнь общества и человека. В схеме нет места человеческой свободе. Все, о чем мы думаем, на самом деле находится на уровне надстройки, на поверхностном уровне, без независимой причинной силы. То, что действительно управляет вещами, происходит на базисном уровне, чисто материальном, управляемом экономическими законами. Мы не можем на это повлиять. В. И. Ленин же отказался от этого принципа. Он верит в человеческую свободу и в силу воли. Для Маркса вся мировая история есть история классовой борьбы. Но Ленин пишет о том, что классами руководят партии, а партиями – лидеры. В своей работе «Что делать?» Ленин пишет о революционной элите, группе бойцов авангарда. Кто они? Это небольшая, тайная, дисциплинированная группа. Их цель – сформировать у широких масс пролетарское классовое сознание и совершить революцию.

Роза Люксембург (1871–1919), современная Ленину немецкая коммунистка, критиковала эту идею. Она считала, что это ведет к военному ультрацентризму. Ленин отвечает на это, что революция не произойдет сама собой. Рабочие хотят улучшить свое собственное положение, поэтому они готовы вступать в профсоюзы, чтобы попытаться получить власть над корпорациями. Они способны попытаться улучшить свою судьбу, и действительно, на рубеже веков они значительно улучшили свою долю. Но при этом успехе В. И. Ленин не

[1] *Маркс К.* Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 20.

видит никакого импульса к революции, исходящего от самих рабочих. Революцию должен начать кто-то другой, а никак не многочисленные массы трудящихся. Ведь трудящиеся трудятся, а не замышляют антиправительственные перевороты. Итак, говорит Ленин, для революции необходима организация революционеров. Они являются важным фактором в осуществлении политической революции. Организация революционеров, говорит он, должна состоять, прежде всего, из людей, профессия которых есть революционная деятельность. Это должна быть секретная организация. Она не должна быть слишком обширной; это должен быть узкий круг товарищей. Никакое движение не может быть устойчивым без стабильной организации, без лидеров, поддерживающих преемственность и проводящих единую политическую линию. Массы должны как можно шире вовлекаться в революционную борьбу, но при этом они должны находиться под контролем узкого круга профессиональных революционеров. Тайная организация революционеров должна быть чем-то, что не только разжигает революцию, но и контролирует и направляет ее. Жизненно важно, чтобы лидеры подталкивали события в правильном направлении. Дело не только в том, что у рабочих не будет времени или энергии для этого, хотя это правда, – у них не будет нужной концентрации. Любой, у кого есть другая работа, будет разрываться между противоречивыми целями. Жизненно важно, чтобы у людей, составляющих революционную элиту, не было никаких конфликтов. Они должны неуклонно следовать одной цели. И, наконец, в стране с авторитарным правительством важно ограничить членство в организации. Подлинным партийцам следует профессионально готовиться для борьбы с политической полицией и никаких гражданских профессий не осваивать. Ленин предлагает соединить марксистское учение и опыт конспиративной деятельности немарксистских революционных организаций, таких как «Народная воля». К этим двум компонентам надо добавить агитацию и пропаганду среди широких народных масс. Таков ленинский рецепт успешной революционной борьбы, изложенный в работе «Что делать?».

Другой важной новацией Ленина был отказ от одной из основных догм ортодоксального марксизма, согласно которой для осуществления пролетарской революции необходима пролетаризация большин-

ства населения страны. С точки зрения Ленина, нет необходимости в том, чтобы большинство населения составлял рабочий класс. Для победы революции должен сложиться союз рабочих и крестьян с руководящей ролью у первых. Ленин увидел в российском крестьянстве революционную силу и союзника пролетариата. Тяжелое положение российского крестьянства делает его не опорой буржуазного государства (каковым оно является в развитых капиталистических странах), а революционным классом. Отказывается Ленин и от ортодоксальной идеи о том, что пролетарская революция должна произойти в наиболее развитых капиталистических странах. С точки зрения классической марксистской теории, только когда все возможности развития производительных сил в рамках капиталистических производственных отношений исчерпаны, может произойти переход к социализму. Однако, с точки зрения Ленина, для успеха революции важнее острота социальных противоречий в стране, а не уровень ее экономического развития. Революция вполне возможна в среднеразвитой капиталистической стране, где социальные противоречия особенно остры. Такая страна является слабым звеном в цепи империализма.

Учение Маркса о социально-экономических формациях Ленин дополняет концепцией империализма как высшей стадии капитализма. В седьмой главе своей работы «Империализм как высшая стадия капитализма» Ленин дает краткую расшифровку термина «империализм»: «Если бы необходимо было дать как можно более короткое определение империализма, то следовало бы сказать, что империализм есть монополистическая стадия капитализма. Такое определение включало бы самое главное, ибо, с одной стороны, финансовый капитал есть банковый капитал монополистически немногих крупнейших банков, слившийся с капиталом монополистических союзов промышленников; а с другой стороны, раздел мира есть переход от колониальной политики, беспрепятственно расширяемой на незахваченные ни одной капиталистической державой области, к колониальной политике монопольного обладания территорией земли, поделённой до конца»[1].

В этой же работе Ленин выделяет пять признаков империализма:

[1] *Ленин В. И.* Империализм как высшая стадия капитализма // Полн. собр. соч. : в 56 т. 5-е изд. М. : Гос. изд-во полит. лит., 1969. Т. 27. С. 386.

«1) концентрация производства и капитала, дошедшая до такой высокой ступени развития, что она создала монополии, играющие решающую роль в хозяйственной жизни; 2) слияние банкового капитала с промышленным и создание, на базе этого «финансового капитала», финансовой олигархии; 3) вывоз капитала, в отличие от вывоза товаров, приобретает особо важное значение; 4) образуются международные монополистические союзы капиталистов, делящие мир, и 5) закончен территориальный раздел земли крупнейшими капиталистическими державами»[1].

В. И. Ленин развивает марксистское учение о диктатуре пролетариата, путях построения бесклассового общества и фазах его развития, отмирании государства («Государство и революция», 1917). По мнению русского коммуниста, в ходе социалистической революции пролетариат уничтожит диктатуру буржуазии, сломает старую государственную машину и создаст государство диктатуры пролетариата, которое уже не есть государство в собственном смысле слова. Во-первых, функции подавления (эксплуататоров) оно осуществляет при непосредственной поддержке трудящегося большинства народа. Во-вторых, оно принимает на себя прежде не свойственные государству функции руководства экономикой и воспитания масс, которые по мере уничтожения эксплуататорских классов начинают играть решающую роль. Диктатура пролетариата есть демократия для большинства народа; дальнейшее развитие демократии, ликвидация всех классовых различий и перевоспитание человека в процессе построения коммунистического общества сделают ненужным как политическое, так и экономическое принуждение настолько, что государство как особый аппарат принуждения постепенно отомрет.

Поскольку марксизм со временем развился в различные направления и школы мысли, не существует единой, окончательной марксистской теории. Марксизм оказал глубокое влияние на формирование современного мира: различные левые и крайне левые политические движения черпали из него вдохновение в различных местных контекстах.

Помимо школ мысли, которые подчеркивают или модифицируют элементы классического марксизма, различные марксистские концеп-

[1] *Ленин В. И.* Империализм как высшая стадия капитализма Т. 27. С. 387.

ции были включены и адаптированы в широкий спектр социальных теорий, что привело к самым разным выводам. Марксизм как школа мысли оказал глубокое влияние на общество и мировые научные круги, оказав влияние на многие области, включая антропологию, теорию искусства, культурологию, философию, политологию, политическую экономию, психологию и социологию.

Итак, в данном параграфе мы кратко рассмотрели философско-исторические воззрения К. Маркса, Ф. Энгельса и их русского последователя В. И. Ленина. Обобщая эти похожие, но всё же не одинаковые учения, можно сделать следующие выводы?

– классический ортодоксальный марксизм формировался под влиянием гегельянства, но К. Маркс значительно упростил алгоритм истории Г. Гегеля, заменив неопределенные понятия «дух» и «свобода» на понятие «экономический детерминизм». Ведь, с точки зрения К. Маркса и Ф. Энгельса, развитие общества детерминировано в определяющей степени такими экономическими (то есть материальными) факторами, как производство, собственность и эксплуатация;

– ленинизм представляет собой марксизм, адаптированный к российской реальности начала XX в. В частности, В. И. Ленин полагал, что партия революционеров, а следовательно, и личность её вождя играют в процессе смены формаций не меньшую роль, чем экономические факторы. Однако Ленин всё-таки не отказывался от экономического детерминизма полностью. В частности, он полагал, что под влиянием революционной партии возможен переход от средне развитого капитализма к коммунизму, но не утверждал, будто к коммунизму можно перейти от феодального общества.

В данной главе мы рассмотрели понимание исторического процесса наиболее известными немецкими философами-рационалистами XIX в. Какие особенности созданных ими систем мы могли бы выделить?

Во-первых, и Г. Гегель, и К. Маркс попытались сформулировать алгоритм всемирного развития, объясняющий фундаментальные необратимые изменения, происходящие во всех эпохах и во всех странах. Однако Георг Гегель руководствовался такими умозрительными понятиями, как «дух» и «свобода», а поэтому и не смог предложить чётких, понятных, всем критериев, позволяющих отличить реальный

ход истории от мысленных допущений автора. Карл Маркс уделил первостепенное внимание экономическому развитию, и поэтому созданная им система занимает промежуточное место между социальной философией и политэкономией.

Во-вторых, учения Г. Гегеля и К. Маркса отличаются европоцентризмом, как и системы их предшественников – французских философов-просветителей. Хотя Г. Гегель и попытался включить в свой анализ историю Древнего Востока, результат этой попытки оказался крайне ограниченным. Ведь, к примеру, кастовое общество Древней Индии с присущими ему экономическими особенностями – не то же самое, что бюрократические монархии Древнего Египта и императорского Китая. К. Маркс же попытался соединить в один хронологический порядок Античность и Средние века (рабовладельческую и феодальную формации), хотя греко-римское и западноевропейское общества представляют собой различные, несходные исторические организмы.

В-третьих, исторический процесс в понимании как Г. Гегеля, так и К. Маркса предстаёт строго детерминированным – мировым духом или развитием производительных сил. Индивиду в такой истории попросту не остаётся места. Вероятно, именно поэтому русский последователь К. Маркса В. И. Ленин пересмотрел подход своего идейного наставника, введя в исторический процесс такой субъект как группа революционеров-единомышленников, а значит, и личность их вождя. То есть в ленинизме личность как субъект истории обретает новую жизнь взамен прежней, отрицаемой Г. Гегелем и К. Марксом.

Возможно, читатель обратил внимание, что в данном и предыдущих параграфах мы уделяли внимание исключительно взглядам западных мыслителей, а из отечественных авторов упомянули лишь В. И. Ленина. Однако В. И. Ленин не только не единственный русский философ, пытавшийся выявить алгоритм исторического процесса, но и не самый интересный из отечественных исследователей истории. Поэтому следующая глава нашей работы будет посвящена исключительно философско-историческим концепциям, созданным русскими авторами.

Глава 7
ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

§ 7.1. Понимание истории мыслителями русского Средневековья.
§ 7.2. Отечественная философия истории XVIII века: русский прогрессизм.
§ 7.3. Философско-исторический спор западников и славянофилов.
§ 7.4. Видение истории русскими консерваторами.

В предыдущих параграфах мы рассмотрели различные точки зрения на исторический процесс, имевшие место в Античности и на разных этапах развития западноевропейского общества, сделав исключение лишь для индо-буддийской философской мысли. У читателя может сложиться впечатление, будто в России не сформировалось никакого оригинального понимания истории или даже что русский народ не интересуется ни своим, ни чужим прошлым. Однако это совсем не так. На протяжении всей истории русской мысли вопросы о сущности и смысле исторического процесса не переставали беспокоить отечественных авторов, хотя эти вопросы и звучали в различные эпохи с разной степенью интенсивности. В данной главе мы предпримем беглый обзор тех воззрений русских мыслителей, которые, так или иначе, касаются сущности истории и её закономерностей.

§ 7.1. Понимание истории мыслителями русского Средневековья

Без письменности не может быть ни чёткой историографии, ни философии, письменность же пришла на Русь вместе с христианством, то есть в конце X в. Поэтому мы можем датировать возникновение самой ранней отечественной традиции философского осмысления истории лишь XI в. На зарождение русской философской и исторической мысли повлияли два противоречащих друг другу фактора. С одной стороны, христианизация Руси происходила медленно, и в то время как в Киеве и Новгороде не первый год стояли церкви и служились литургии, жители Мурома и предки москвичей продолжали поклоняться идолам и, скорее всего, даже не слышали о каком-то экзотическом обряде, проведённом князем Владимиром I Святым в до-

лине Днепра. Но, с другой стороны, при крещении Болгарии, произошедшем в IX в., византийскими миссионерами была проделана колоссальная работа по созданию славянской письменности (кириллицы) и переводу на болгарский язык святоотеческой литературы. Благодаря этим действиям святых Кирилла и Мефодия, а также их многочисленных безымянных последователей, к моменту крещения Руси в Болгарии существовала не только славянская письменная традиция, но даже оригинальная нравоучительная литература, во многом подражающая греческой. Поэтому первым грамотным русским клирикам не приходилось ничего изобретать: им достаточно было просто поинтересоваться литературной деятельностью своих болгарских единоверцев. Благодаря этому вскоре после крещения Руси киевские монахи уже были знакомы с византийской духовно-литературной традицией в её болгарском варианте. Проникновение на Русь богословских и философских идей с Балкан упрощалось тем, что в отсутствие письменности никаких собственных книг у восточных славян не существовало, и греко-болгарские богословские и нравственные идеи находили на Руси благодарную аудиторию. Отечественный исследователь Д. С. Лихачёв однозначно констатирует: «Византийская литература не могла повлиять на русскую литературу, так как последней попросту не было. Был фольклор, была высокая культура устной ораторской речи, но письменных произведений до появления у нас переводных произведений вообще не было»[1]. Поэтому первые русские монастыри стали центрами перевода, копирования и осмысления болгарских и византийских религиозно-философских работ, содержание которых не всегда понималось древнерусскими книжниками так, как предполагали авторы, но всегда воспринималось внимательно и обдумывалось творчески.

Важно отметить, что до великого князя святого Ярослава I Мудрого ни один русский правитель не пытался организовать начальные школы, а сам святой Ярослав уделял внимание развитию начального образования преимущественно в своём семейном владении – в Новгороде. Поэтому абсурдно предполагать, будто недавно принявшие христианство восточные славяне сразу же сделались читающим народом.

[1] *Лихачёв Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили // Избр. произведения : в 3 т. Л. : Худ. лит., 1987. Т. 1. С. 42.

Однако появление в долинах Днепра и Волхова монастырей создало на Руси редкие, но яркие очаги учёности. Монастырский устав Фёдора Студита, заимствованный из Греции, обязывал русских монахов уделять время не только труду и молитве, но и личному знакомству с богослужебной и аскетической литературой, что привело к превращению первых древнерусских монастырей в очаги не только религиозного подвижничества, но и философской мысли. Самым известным и авторитетным таким монастырём стала Киево-Печерская Лавра, основанная в 1051 г. преподобным Антонием неподалёку от Киева. Отечественный исследователь А. Ф. Замалеев справедливо полагает, что сама организация этого монастыря способствовала расцвету в нём не только аскетических подвигов, но и литературного творчества: «Печерский монастырь с самого начала превратился в важнейший книжный центр Киевской Руси. Студийский устав, принятый им, обязывал всех иноков прилежно заниматься чтением. Много внимания уделялось в обители переводу и переписке книг»[1]. Именно благодаря широкому распространению среди черноризцев грамотности и вменению им в обязанность работы с книгами, в Киево-Печерской Лавре достаточно рано начали возникать оригинальные идеи, не скопированные с балканских образцов. И одним из таких оригинальных древнерусских импульсов стала попытка выявить алгоритм исторического процесса, предпринятая летописцем *преподобным Нестором Печерским (1056–1114)*, автором первого русского исторического сочинения «Повесть временных лет».

О биографии святого Нестора Летописца известно мало, зато круг его философско-исторических интересов довольно широк. «Повесть временных лет» представляет собой не простой пересказ событий далёкого и недавнего прошлого, а авторский анализ взаимодействия сакрального и профанного планов бытия в рамках земного развития общества. Если попытки написания исторических сочинений нередко предпринимались западноевропейскими хронистами в эпоху «тёмных веков», то анализ исторического алгоритма, предпринятый святым Нестором, в высшей степени оригинален и ставит этого автора в один ряд с Евсевием Кесарийским и Августином Гиппон-

[1] *Замалеев А. Ф.* Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998. С. 38.

ским. Современный историк О. А. Жукова справедливо считает, что «Повесть временных лет» – единственное в своём роде произведение русской православной мысли, подобного которому не было создано на протяжении всего русского Средневековья[1]. Впрочем, с точки зрения знания фактов сочинение преподобного Нестора тоже с полным правом претендует на достоверность, потому что киевский летописец нередко ссылается на «Хронику» византийского историка Георгия Амартола, пытавшегося изложить всемирную историю и завершившего свою работу приблизительно в 948 г. Именно знакомство с византийской «Хроникой» придаёт взглядам святого Нестора широкий географический кругозор, которым он пользуется по мере необходимости для решения поставленных задач работы.

Если для западных авторов было жизненно важно придать законность притязаниям той или иной династии на корону или права одного из германских королевств на занимаемые им бывшие римские провинции, то преподобный Нестор как бы намеренно дистанцируется от обсуждения международных отношений. В частности, он указывает, что славяне и европейцы произошли от сына Ноя – Иафета, хотя впоследствии и расселились по различным, не всегда граничащим друг с другом регионам. В дальнейшем же своём повествовании летописец сосредотачивается исключительно на восточнославянских событиях, задавая характерные для всех средневековых летописей вопросы: «Кто первым начал княжить в Киеве?» и «Откуда пошла Русская земля?». Однако считать «Повесть временных лет» простым изложением известных святому Нестору событий ни в коем случае нельзя. Почти с первых страниц своего произведения автор настаивает на действии в земной, профанной истории Божьего предопределения, которое при этом не подавляет человеческую волю и не превращает земного человека в марионетку небесных сил. В частности, святой Нестор утверждает, что крещение Руси было предсказано ещё апостолом Андреем Первозванным, согласно легенде совершившим миссионерское путешествие в долину Днепра и предрекшим становление христианского города в том месте, где Киев возник лишь много столетий спу-

[1] См.: *Жукова О. А.* Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М. : Согласие, 2018. С. 25.

стя[1]. Но крещение Руси состоялось только через девятьсот лет, и данный временной отрезок не был предопределён Божьей волей. В частности, преподобный Нестор отмечает, что святая равноапостольная княгиня Ольга приняла православие лично и вполне могла стать примером для своего сына князя Святослава, в качестве регента при котором управляла страной. Однако Святослав, став совершеннолетним и приняв бразды правления в свои руки, отказался обсуждать христианизацию страны и продемонстрировал полное безразличие к христианству. Могло ли быть иначе? По мысли печерского летописца, могло. Княжеский интерес к христианству или отсутствие такового оставались личным делом князя, проявлением его свободной воли, которое определяло личную судьбу этого человека, но не могло изменить общих Божьих предначертаний. То есть Киевская Русь всё равно стала христианской, но крестил её не князь Святослав, и не исключено, что своим безразличием к Богу венценосный язычник обеспечил себе место в аду.

Распространение христианства кажется святому Нестору необходимым историческим событием, которое в зависимости от человеческой воли может произойти раньше или позже, но неустранимо из земной истории, и удачное его завершение предрешено на сакральном уровне. По мнению киевского летописца, подлинно человеческая история того или иного народа начинается именно с его христианизации, а до этого момента каждый народ руководствуется собственными нравами, которые не позволяют ему эффективно взаимодействовать с соседями и нередко отличаются животной простотой и грубостью (например, похищение невест и многоженство). Христианство же, являясь наднациональной религией, вводит каждое племя в единое духовное пространство, ставя народ-неофит перед Богом вровень с соседями и настаивая на общечеловеческом братстве[2]. Именно христианство открывает человечеству панораму сакральной реальности и предлагает общий для всех народов и людей путь спасения. Именно поэтому можно сказать, что христианство является Божьей вестью людям, вторжением небесного плана бытия в план земной. Од-

[1] См.: Повесть временных лет / пер. Д. С. Лихачёва. Петрозаводск : Карелия, 1991. С. 18.

[2] См.: Там же. С. 22.

нако реакция каждого отдельного человека на встречу с Богом никем не предопределена и поэтому находится в сфере личной ответственности индивида. Тот факт, что христианство существовало в мире и уже не один век исповедовалось другими народами, вовсе не делал язычников-славян добрее или человечнее. Так, князь Олег, прозванный Вещим, будучи идолопоклонником, совершал грабительские набеги на Восточную Римскую империю и разрушал православные храмы, не видя в этом ничего плохого. В дальнейшем подобная практика повторилась в правление князя Святослава, и, опять же, расправы над христианами и разграбление церквей были не частью Божьего замысла, а личным желанием князей, предопределившим их личные судьбы в земной жизни и загробной. Вещий Олег погиб по роковой случайности, наступив на змею, а Святослав лишился жизни в пустяковой, ничего в политическом отношении не значащей стычке с кочевниками-печенегами. Обе нелепые смерти необязательно должны были случиться, но своим жизненным выбором князья-язычники предопределили собственный жизненный финал, не повлияв при этом на финальную христианизацию Руси, если не считать влиянием небольшую хронологическую отсрочку данного события.

Однако святой Нестор далёк от того, чтобы признать земной исторический процесс линейным поступательным движением человека к Богу. Тот факт, что победа добра и Бога предопределена самим мироустройством, вовсе не означает, что в мире нет зла и препятствий, непреодолимых для некоторых людей. Размышляя о наличии в мире зла и принципах его действия, киевский летописец выделяет три его разновидности: дьявольские козни, человеческое своеволие и Божья кара. Эти виды зла не равнозначны и наносят людям не одинаковый вред. Рассмотрим их подробно.

В понимании *исторической роли дьявола* преподобный Нестор близок к позиции Евсевия Кесарийского, то есть он воспринимает лукавого как непрошенного советчика, вмешивающегося в человеческие дела, но не имеющего возможности участвовать в них без посредников. Человек, пребывая вне Божьей защиты, сам позволяет дьяволу влиять на свою жизнь. Именно с этим, по мнению святого Нестора, связаны прорицания оракулов или распространённые в славянской языческой традиции человеческие жертвоприношения по жре-

бию. В частности, летописец приводит пример, когда в 983 г. князь Владимир (будущий креститель Руси) и его дружинники по жребию принесли в жертву богу-громовержцу Перуну викинга-христианина и его юного сына. Такая расправа была крайне выгодна дьяволу, которому очень мешала христианская семья в языческом Киеве, но он смог направить жребий на неугодных ему людей только потому, что вопрошавшие волю Перуна язычники ничего не знали о Боге и добровольно хотели повиноваться идолу[1]. В то же время при крещении Руси немало истуканов Перуна и других богов были повержены и уничтожены, причём нередко со своеобразным юмором: прежде, чем сжечь или выбросить идол в реку, верующие избивали его палками. И ни разу лукавый не смог вступиться за статуи и святилища, долгое время служившие ему прибежищем, то есть дьявольская сила сразу же иссякла, как только люди отказались с ней сотрудничать. Однако преподобный Нестор предостерегал слишком уж рьяных сторонников внешней христианизации Руси, говоря, что в борьбе с лукавым возможен путь лишь от внутреннего к внешнему, а не наоборот. То есть человек должен прежде христианизировать свой внутренний мир, потом личную жизнь и только в последнюю очередь приниматься за реформирование религии или социальных отношений. В качестве примера летописец приводил князя Владимира I Святого, до крещения славившегося распутством и жестокостью, но под впечатлением от знакомства с православным духовенством радикально изменившего свой образ жизни и только поэтому сумевшего в дальнейшем отвергнуть язычество в масштабах страны: «Если и пребывал он прежде в скверных похотных желаниях, однако в последствии усердствовал в покаянии, по слову апостола: “Где умножится грех, там преизобилует благодать”. Удивления достойно, сколько он сотворил добра Русской земле, крестив её. Мы же, христиане, не воздаём ему тех почестей, которых достойны его деяния. Ибо если бы он не крестил нас, то и ныне бы ещё пребывали в заблуждении дьявольском, в котором и прародители наши погибли»[2].

Гораздо более опасным, чем дьявольские козни, для общества и поступательного хода истории оказывается *человеческое своево-*

[1] См.: Повесть временных лет. С. 63.

[2] Там же. С. 93.

лие. Преподобный Нестор отмечает, что если лукавый далеко не всесилен и нередко вообще не имеет возможности подступиться к людям, то своенравный, эгоистичный человек может принимать в общественной жизни активное участие. Проблема заключается даже не в нравственном падении отдельно взятого грешника, а в том хаотичном, бессмысленном влиянии, которое оказывает злонравный человек на окружающих, руководствуясь лишь собственными сиюминутными целями. Если представить самовластную политику взбалмошного и легкомысленного князя, то княжество в политическом и духовном плане будет буквально штормить, и все эти беспорядочные, бессмысленные, но масштабные события, затрагивающие всё общество, с небесной точки зрения или даже с позиции государственной политики окажутся совершенно напрасными. Напрасными, но от этого не менее болезненными для современников и участников.

Помимо человека и дьявола в земной истории участвует Бог. Святой Нестор подчеркивает, что наиболее современникам заметны *наказания, которым Господь подвергает верующих*. Это могут быть и вражеские нашествия, и неурожаи, и стихийные бедствия, но цель их одна – показать людям греховность их образа жизни и, тем самым, наставить их на путь покаяния, заставить их молитвенно обратиться к Богу. Божьи кары не всегда болезненны, но всегда понятны. В частности, киевский летописец отмечал, что Бог никогда не подталкивает людей к вражде друг с другом, то есть не разделяет общество междоусобицами, взаимными подозрениями и т. д., но карает грешников чем-то внешним наподобие неурожая или набега степняков-язычников. И наоборот, нарушение духовного и социального единства общества всегда проистекает из человеческого своеволия и содействует дьявольским замыслам. То есть если нападения внешних врагов нередко являются Божьей карой, то нарушение гражданского мира – это всегда результат взаимодействия человеческого своеволия и дьявольских козней.

Размышляя об исторических событиях, происходивших вскоре после крещения Руси, то есть совершаемых князьями-христианами, святой летописец сделал два важных вывода.

Во-первых, поскольку именно княжеская воля является для общества определяющей, то на князе лежит особая ответственность пе-

ред Богом. Если правление князя будет богоугодным, то княжество окажется под Божьим покровительством, которое выразится в материальном изобилии и мире с соседями. Но поскольку простонародье тоже принимает решения и может по своей воле отступить от христианства или свергнуть праведного князя, то Бог взаимодействует также и с ним, посылая благочестивому народу мудрого и добродетельного монарха и карая общество за неповиновение праведному правителю. Получается диалектическая ситуация, в которой князь оправдывает или позорит перед Богом вверенный ему народ, но при этом личность и стиль правления князя нередко оказываются ответом Бога на господствующие в обществе настроения[1]. Такая система взаимодействий земного и небесного порядков показалась бы странной, если не учитывать, что фигуранты земной истории – правители и их подданные – располагают собственной свободной волей и могут противиться небесным планам ради своих сиюминутных мелочных капризов.

Во-вторых, сам факт формального крещения Руси не привёл автоматически славянские нравы в соответствие с евангельскими принципами так же, как индивидуальное крещение человека не превращает его в святого подвижника. Поэтому политические события и нравственные коллизии, последовавшие за смертью Владимира I Святого, мало чем отличались от аналогичных событий, происходивших в дохристианские времена. По мысли святого Нестора, возможно, в будущем всё древнерусское общество проникнется христианскими идеалами, но на современном летописцу историческом этапе человеческое своеволие и дьявольские козни продолжали своё разрушительное взаимодействие практически в тех же масштабах, что и до крещения Руси.

Необходимо отметить, что, адресуя «Повесть временных лет» в первую очередь венценосным читателям, преподобный Нестор отрицает возможность существования монарха и даже человека, живущего для самого себя и не служащего ни добру, ни злу. Всякий, кто руководствуется исключительно собственными интересами и, тем самым, игнорирует Божью волю, непроизвольно становится слугой дьявола, даже если в существование лукавого не верит и ни о чём, кроме своих личных нужд, не думает. Такое отрицание нравственной автономии

[1] См.: Повесть временных лет. С. 97–98.

человека и непризнание независимости человеческих поступков от этики и религии характерно для средневековой христианской мысли в целом. Отечественный исследователь О. Н. Дьяченко пишет по этому поводу: «В средневековой мысли проблема добра и зла относится к сфере онтологии, поскольку этическое в христианстве определяет природное устроение всего сущего»[1]. Поэтому исторический деятель, руководствующийся своей волей безотносительно к добру, автоматически деформирует общество и исторический процесс, неосознанно становясь слугой зла. И таких добровольных помощников лукавого среди современных ему русских князей святой Нестор видел немало.

Политическая культура домонгольской Руси не предполагала централизованной монархии типа Римской империи, и можно считать большим прогрессом хотя бы переход восточнославянского общества от разрозненных, управляемых родовыми старейшинами племён к династическому правлению Рюриковичей. Если для Евсевия Кесарийского идеалом земного государства была обращённая в христианство Римская империя образца начала IV в., то преподобный Нестор не имел перед глазами примера такой государственности. Печерский летописец был подданным одного из многочисленных княжеств, объединенных лишь правящей в каждом из них династией Рюриковичей, представители которой нередко переезжали из княжества в княжество, стараясь распределять короны различных древнерусских городов между собой по старшинству. Ярослав I Мудрый в своём политическом завещании объявил Киевскую Русь родовой собственностью своих потомков, старший из которых именовался великим князем и должен был управлять страной из Киева. Поэтому смерть великого князя неизменно приводила к кровавым переделам всех княжеских корон, ведь наследник монарха (обычно его младший брат или кузен) перебирался в Киев и, тем самым, оставлял свой прежний престол вакантным[2]. К примеру, провозглашение великим князем новгородского правителя автоматически вынуждало последнего переезжать в до-

[1] *Дьяченко О. Н.* Личность как религиозно-философский феномен в западноевропейской средневековой философии : монография. М. : Энциклопедист-Максимум, 2023. С. 132.

[2] См.: *Цветков С. Э.* Древняя Русь. Эпоха междоусобиц. 1054–1212. М. : Центрполиграф, 2009. С. 114.

лину Днепра и открывало новгородский престол для одного из его младших братьев, кузенов, сыновей и племянников. Неудивительно, что самые младшие члены разросшегося семейства Рюриковичей нередко старались поторопить старшее поколение на тот свет, чтобы вызвать следующую «ярмарку вакансий». В ходе вращения этой кровавой карусели князья не брезговали не только сражаться друг с другом, но и практиковать такие коварные способы устранения оппонентов, как заказные убийства и приглашение себе на помощь наёмников-иноверцев (поляков, венгров, половцев). Особенно часто практиковалось клятвопреступление, в ходе которого один из князей обещал другому свою лояльность и поддержку и ритуально целовал наперсный крест в знак искренности, а затем расправлялся с доверившимся родственником при первой же возможности. Если учесть, что все Рюриковичи приходились друг другу дальней и ближней роднёй, то их междоусобицы почти всегда заканчивались братоубийством. Формально обязанные наследовать друг другу по праву первородства, Рюриковичи обычно старались всеми доступными способами устранить старшую родню. После Любечского съезда (1097 г.) каждый удельный князь стал считать своё княжество собственностью лишь своей семьи и воспринимать представителей других ветвей династии как иностранных государей, земли которых можно и нужно грабить и завоёвывать. Отечественный историк XIX в. Д. И. Троицкий красноречиво описывает княжеские нравы той эпохи: «Были, правда, князья и бояре истинно благочестивые, у которых слова не расходились с делом. Мономах, например, был истинно религиозным и благочестивым человеком. (…) Но зато у других князей и бояр благочестие ограничивалось только внешним исполнением обрядов. Когда дело касалось удовлетворения страстей, – они забывали заповеди религии, и на служителей её обращали мало внимания. Давид ни за что ослепил Василька. Ростислав, брат Мономаха, не усомнился умертвить св. инока Григория за обличение. Святослав Изяславич был благочестив, уважал Киево-Печерский монастырь и его иноков; но когда дело шло об удовлетворении корыстолюбия, – мучил этих самых монахов и гнал игумена за обличения. Сын его Мстислав убил св. Фёдора и Василия. Владимирко Галицкий, посмеявшись над клятвою и сказавши: “что мне сделает этот маленький крестик?” пошёл в церковь к вечерне. Князья не ща-

дят сокровищ на сооружение и украшение своих церквей, и в то же время грабят и жгут их в землях враждебного князя. Они разрушают города и избивают неповинных жителей. То и другое они не считают грехом»[1]. Хуже всего было то, что, в отличие от греко-римских современников Евсевия Кесарийского, соотечественники киевского летописца не знали альтернативной политической модели и не могли предложить никакого другого государственного режима.

Наблюдая бесконечные княжеские междоусобицы, сопровождаемые братоубийственными расправами и вероломным нарушением «целования креста», преподобный Нестор лишь рекомендовал каждому князю соблюдать принцип старшинства в престолонаследии и без крайней необходимости не менять своё семейное княжество ни на какое другое. Ведь за постоянные княжеские преступления, продиктованные страстями, Киевскую Русь обязательно постигнет Божья кара, соразмерная масштабам венценосных столкновений. В частности, грабительские набеги степняков-половцев, часто случавшиеся в южном приграничье Руси, летописец считал проявлением Божьего гнева на потерявших всякий стыд Рюриковичей. Только сами князя во время таких нападений гибли редко, а главной жертвой кочевников обычно становилось простонародье, сёла и хутора которого раз за разом выжигались номадами. Поэтому Нестор надеялся, что князья в силу своего привилегированного положения одумаются и перестанут гневить Бога хотя бы из любви к своим подданным.

Примером благочестивого, богоугодного князя преподобный летописец считал святого Бориса, отказавшегося оспаривать киевский престол у своего старшего брата Святополка, хотя многочисленная дружина предлагала ему свою помощь. В результате своей верности принципу первородства князь Борис лишился поддержки воинов, некоторые из которых перешли служить к Святополку и рассказали своему новому сюзерену о бедственном положении честного, порядочного, но не амбициозного Бориса. Правящий князь решил не полагаться на чужую совесть и приказал перебежчикам расправиться с Борисом, что и было сделано. То есть князь Борис, изначально имея на своей стороне внушительную силу, отказался нарушить порядок престоло-

[1] *Троицкий Д. И.* Домонгольская Русь. СПб. : Синодальная типография, 1907. С. 333.

наследия и заплатил за честность собственной жизнью. Показательно, что он был канонизирован вскоре после своей гибели, то есть русские клирики считали Бориса идеалом православного князя[1]. Однако такой идеал вряд ли вдохновлял других Рюриковичей, стремившихся в первую очередь к расширению своей личной власти, а во вторую – к ликвидации любых конкурентов. Поэтому духовенство полагало, что скорая Божья кара поразит страну с силой, эквивалентной тому беспорядку, в который привели Русь князья.

Беда не заставила себя ждать. В 1237 г. началось татаро-монгольское нашествие, по форме напоминавшее прежние набеги язычников-степняков, и клир, вдохновляясь учением святого Нестора о Божьей каре, предположил, что это грядёт наказание за княжеские беззакония. Следовательно, от монголов невозможно защититься, как невозможно сражаться со стихийным бедствием. Духовенство требовало от князей, бояр и простолюдинов принять бедствия, вызванные нашествием, с искренним смирением и постараться раскаяться в своих грехах, за которые Бог так сурово наказывает Русь. В частности, Владимирский и Суздальский епископ Серапион (ум. 1275 г.) полагал, что Русь стала жертвой степняков не из-за своей политической и военной слабости, а под тяжестью индивидуальных и коллективных грехов аристократии и простонародья[2]. Жизнь древнерусского общества действительно была далека от евангельской этики, но при таком понимании исторической динамики не приходится удивляться, что на протяжении следующих двух столетий русские князья платили дань степнякам и соревновались друг с другом в умении угождать татарским ханам. Казалось, что политической истории восточных славян пришёл конец, предрешенный поведением их правителей, и что вряд ли когда-нибудь Бог даст второй шанс погрязшему в грехах народу.

Однако русская история только начиналась. Возможно, именно акцент на покаянии вместо политической борьбы привёл к популяр-

---

[1] См.: *Силантьев А. О.* Особенности религиозного мировосприятия русского человека XI–XVI вв. : представления о правителе и конце света // Традиционные общества : неизвестное прошлое : материалы XVII Междунар. науч.-практ. конф. (Челябинск, 27–28 мая 2021 г.) : в 2 ч. Челябинск : Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2021. Ч. 1. С. 156–157.

[2] См.: *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. М. : Вече, 2001. С. 167–168.

ности в Северо-Восточной Руси греческого православного движения, получившего название «исихазм». Идеалом исихастов был монах-аскет, ведущий уединенную жизнь в посте, труде и молитве и не интересующийся никакими мирскими делами, кроме тех, которые касаются его лично. Поэтому многие деятельные и глубоко духовные люди покидали свои дома, пренебрегали мирской карьерой и отправлялись в леса Центральной России и русского Севера, где создавали скиты и небольшие общежительные монастыри. Именно благодаря их стараниям началось медленное формирование русской культуры, прежде бывшей частью культуры восточнославянской. Отечественный исследователь Г. М. Прохоров прямо предположил, что из того духовно-политического болота, в котором оказалась средневековая Русь в XIV в., её смогла вытащить только Церковь, изначально вовсе не претендовавшая на основание или укрепление светского государства[1]. Но процесс этот оказался небыстрым и во многом противоречивым. Для нас же он важен потому, что именно в рядах духовенства сложилось новое понимание истории.

Прежде чем говорить о модели истории, которую сформулировали русские клирики для князей Северо-Восточной Руси, необходимо кратко охарактеризовать Русь в XIV–XV вв. В первой половине XIV столетия московский, тверской, суздальский и рязанский князья соперничали между собой за право собирать дань с русских земель и передавать её ханам Золотой Орды, татарского государства, находившегося в Поволжье. Формально Русью управлял великий князь владимирский, но в реальности золотоордынские ханы назначали на эту должность одного из наиболее лояльных им русских правителей, не предполагая их переезда во Владимир или реставрации распавшегося Владимиро-Суздальского княжества. После неудачного восстания против татар в Твери (1327 г.) титул великого князя владимирского стал почётной, но по факту ничего не значащей инвеститурой московских правителей.

Мы уделяем такое пристальное внимание именно Северо-Восточной Руси потому, что Южная Русь (долина Днепра) оказалась опустошена татаро-монгольским нашествием XIII в., а в XIV в. попала

[1] См.: *Прохоров Г. М.* Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2010. С. 167.

под власть Великого княжества литовского – языческого государства, находившегося на территории современных Литвы, Белоруссии и северной Украины. Литовские князья старались лишний раз не притеснять православное население, но митрополит Киевский не играл в их государстве серьёзной роли и даже перенёс свою резиденцию во Владимир, а чуть позже – в Москву. Новгородская республика и зависимый от неё Псков избежали участи татарских данников и литовских подданных, но попали под плотное католическое влияние немецких купцов из Риги и Дерпта. Поэтому можно считать, что хоть в какой-то степени самостоятельную политику проводили лишь князья Северо-Восточной Руси, а это заставляло их ставить вопрос о долгосрочных целях и смысле происходящих в княжествах процессов и разъяснять эти процессы своим подданным. Хотя следует признать, что именно князья глобальных планов почти не строили и об исторических закономерностях задумывались крайне мало. За них это сделали яркие представители духовенства, буквально спасшие страну от окончательного превращения в мировую окраину.

Благодаря расцвету на Руси исихазма произошёл и расцвет деятельности Церкви, причём главными активистами этого процесса были рядовые черноризцы. Так, преподобные Сергий Радонежский и Кирилл Белозерский, стремясь к уединению и молитве, против своей воли стали основателями и игуменами крупных общежительных монастырей, а ученик святого Сергия, святитель Стефан Пермский совершил миссионерское путешествие в Предуралье, где обратил в православие жителей долины Камы. Под влиянием подвижничества своих подчиненных старались культивировать благочестие и активное служение Богу высшие церковные иерархи. Например, святитель Алексей Московский (Бяконт), занимая пост митрополита Киевского и всея Руси, параллельно выполнял обязанности дипломата для московских князей Симеона Гордого и Ивана II Красного. Будучи централизованной структурой, православная Церковь пронизывала земли всех русских княжеств своими приходами и епархиями, добивалась компромиссов между их правителями и, благовествуя простонародью, поддерживала единое русское духовное поле. Неслучайно политический сепаратизм получал развитие лишь в тех русских княжествах, где существовали влиятельные ереси (например, в Новгороде

и Пскове). Князья могли искренне ненавидеть друг друга, но с волей митрополита и епископов они старались хотя бы напоказ считаться и в присутствии церковных владык сдерживать свои личные устремления. Духовенство, хоть и старалось сосредоточиться исключительно на делах веры, не могло и обойти вниманием политическое состояние страны. Ведь любовь к ближнему требует действия, а не только благожелательности. Именно поэтому преподобный Сергий Радонежский благословил князя Дмитрия Донского на битву с татарами, а преподобный Иосиф Волоцкий (Санин) на базе своего монастыря создал первую в русской истории бесплатную больницу. Благодаря такой вынужденной, но всепроникающей мирской активности духовенство смогло разглядеть исторические перспективы, которые не были заметны светским правителям, слишком увлечённым выяснением отношений друг с другом.

Формированию нового, типично русского понимания истории предшествовали три важных события, произошедших за пределами Руси.

Первое судьбоносное действо произошло в Поволжье. В 1320 г. татарский хан Узбек принял ислам и объявил его государственной религией Золотой Орды, что объективно ослабило татарскую государственность и косвенно привело её к распаду, однако в долгосрочной перспективе ввело татар в орбиту мусульманской культуры. В частности, спустя два века именно мусульманское вероисповедание позволило Крымскому ханству, одному из наследников Золотой Орды, оказаться под протекторатом Османской империи.

Вторым важнейшим для русского общества событием стало обращение в католицизм Великого княжества Литовского. На протяжении почти двух столетий тевтонские рыцари атаковали это языческое государство под предлогом его христианизации и нанесли литовцам немалый урон. В 1387 г. литовский князь Ягайло принудил своих подданных перейти в католицизм, крестился под именем Владислава сам и даже женился на польской королеве. Как только литовцы хотя бы номинально стали католиками, то оказался возможен союз между Великим княжеством Литовским и Польским королевством, который в начале XV в. привёл к разгрому Тевтонского ордена и прочно интегрировал литовскую аристократию в ряды западной элиты.

Оба этих события не касались русских князей напрямую, но если прежде столкновения и альянсы Москвы или Новгорода с татарами или литовцами были частным, никого вне Руси не интересовавшим делом, то теперь Московская Русь оказалась зажата между периферийами двух мощных цивилизаций. И католики, и мусульмане располагали собственными картинами мира и представлениями о смысле земной истории, и хотя татары для арабов и турок и литовцы для французов и немцев были лишь жителями приграничья, но всё-таки этих прозелитов считали своими, в отличие от православных русских. Формально ни Киевская, ни Московская Русь не была в культурном плане одинока, входя в состав православного мира, центром которого считался Константинополь, столица Восточной Римской империи. Невзирая на отсутствие серьёзного военно-политического потенциала, империя умело пользовалась своей привилегией столицы православия: например, митрополиты в Болгарию, Грузию и на Русь если не всегда назначались, то всегда утверждались (или не утверждались) константинопольским патриархом. Монастырский устав, по которому жили русские обители, также был заимствован из Византии. Авторитет императора и патриарха признавали даже иноверцы, и поэтому русские князья могли не задумываться о судьбах мира. Ведь, по их мнению, неведомые, но очень серьёзные мудрецы и политики в Константинополе обо всём уже успели подумать.

И вот, в 1453 г. произошло третье важнейшее для Руси событие: войско османского султана Мехмеда II взяло штурмом Константинополь, положив конец существованию Восточной Римской империи. Последний император погиб в финальной схватке, а переживший падение города патриарх стал подданным правителя-мусульманина. Другие православные государства (Болгария, Грузия, Сербия) чуть раньше или чуть позже тоже попали в зависимость Османской империи, медленно, но неуклонно занимавшей положение столицы исламского мира. С 1453 г. Русь оказалась единственным на свете независимым православным государством, то есть страной-одиночкой между мусульманской и римско-католической цивилизациями. При этом сам по себе ни один из князей не смог бы качественно изменить политическую и культурную структуру Руси, до недавнего времени духовно зависевшей от Византии и платившей мусульманам-татарам дань.

На рубеже XIV–XV вв. московские князья превратились в самых сильных русских правителей и добились безусловного доминирования на Руси. Например, титул великого князя уже больше столетия принадлежал именно им. Однако никакой духовной санкции для объединения под своей властью русских княжеств они не имели, равно как не имели и официального повода для отказа от выплаты дани татарам. Например, рязанский князь или выборные старшины Псковской республики не понимали, почему именно Москва должна быть центром новой Руси, и нередко шли на соглашение с иностранными правителями. Новгородская республика открыто ориентировалась на Польско-Литовское государство и поддерживала тесные контакты с немецкими купцами Прибалтики. Рязанский князь балансировал между татарским ханом и польско-литовским королём. А сами татары нередко вмешивались в княжеские междоусобицы по приглашению того или иного князя и как бы отрабатывали полученную дань, тем более что некоторые ханы и князья приходились друг другу родственниками благодаря династическим бракам. Ситуация осложнялась распадом Золотой Орды на несколько других Орд, каждая из которых подчинялась лишь собственному хану, и уплата дани одному из степных правителей не гарантировала московскому князю лояльности всех номадов. Например, великий князь Дмитрий Донской разгромил татарского полководца Мамая на Куликовом поле в 1380 г., но уже в 1382 г. Москва была разграблена и сожжена ханом Тохтамышем, который правил Синей Ордой и ни мало не интересовался войнами и альянсами русских с поволжскими татарами. Объединить же русских князей в централизованное государство, которое могло бы положить конец татарской угрозе, было проблематично потому, что рязанский князь захотел бы видеть столицей единой Руси Рязань, а новгородские выборные старшины не желали менять вечевую демократию на монархию. Успехи великого князя Ивана III, в 1478 г. присоединившего Новгород к Московскому княжеству и в 1480 г. заставившего татарского хана Ахмата отказаться от взимания дани с русских земель, основывались лишь на силе оружия, которая в любой момент могла оказаться недостаточной. В частности, татарские набеги продолжались, хоть и не достигали больших масштабов, а с запада незаметно, но прочно распространялось польско-литовское влияние. По-

сле гибели Восточной Римской империи в Москву прибыли эмиссары Папы Римского, предлагавшие Ивану III перейти в католицизм и получить взамен такую же защиту от татар, которую Великое княжество Литовское получило от Польши против Тевтонского ордена. Тот факт, что Иван III был женат на племяннице последнего византийского императора, никого не смущал, потому что православной империи больше не существовало, да и в лучшие свои годы она не оказывала своим русским единоверцам никакой политической и военной помощи. Католическая Европа же предлагала ощутимую поддержку, и многим даже на Руси не было понятно, ради чего Иван III продолжает хранить верность православию, из мировой религии превратившемуся в экзотический реликт.

Именно в этой противоречивой ситуации была сформулирована философско-историческая концепция, придавшая смысл как культурному изоляционизму Московской Руси, так и трагическим событиям, произошедшим с Восточной Римской империей. Автором её является игумен Елизарова монастыря (в Пскове) *старец Филофей*. К сожалению, о его жизни почти ничего неизвестно, и поэтому сложно датировать его сочинения, объединенные исследователями в так называемый *Филофеев цикл*. Считается, что первые два сочинения – послания старца к великому князю Василию III и дьяку (секретарю) Ивана IV Грозного Мисюрю Мунехину – написаны самим Филофеем, а автором третьей работы, именуемой «Об обидах Церкви», является ученик игумена, пожелавший остаться анонимным[1]. Понимание исторического процесса, предложенное старцем Филофеем, базируется на библейской книге пророка Даниила (Дан. 2:36-45). Ветхозаветный автор полагал, что в земной истории последовательно сменят друг друга четыре царства, наделённые Божьей благодатью. Каждое из них будет серьёзным препятствием на пути лукавого, и поэтому, пока существует хотя бы одно из этих царств, конец света не может состояться. Последнее, четвёртое царство дьявол всё-таки повергнет, но это приведёт лишь к возникновению вечного царства Божьего. Поскольку источником этой новой государственности станет не человек, а Бог, то на гибели четвёртого царства собственно человеческую историю можно считать завершённой. Тем более что Божье царство не бу-

[1] См.: *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. С. 245.

дет подвергаться никаким временным изменениям, а значит, окажется вне истории. Очевидно, что старец Филофей не считал себя современником создания Божьего царства и на момент написания посланий полагал, что живёт в эпоху третьего благодатного, но всё же человеческого царства.

Но почему именно третьего? Ответ на этот вопрос следует из сакральной хронологии земной истории. Старец Филофей предложил периодизацию мировой истории, используя термин «Ромейское царство», но понимая под ним не Римскую империю, а именно благодатный политический порядок. То есть «Ромейское царство» когда-то совпадало с поздней Римской империей, но вполне может существовать и вне античного географического, языкового и этнического ареала. Отечественный историк С. В. Перевезенцев так характеризует понимание «Ромейского царства» старцем Филофеем: «*“Ромейское царство” – это некое мистическое “неразрушимое” и “недвижимое” христианское царство, носителем которого могут быть различные государства* (курсив автора). Содержание «Ромейского царства» связывается старцем Филофеем не с государственно-политическими границами, а с Церковью, являющейся хранительницей истинного христианства. Поэтому, по сути дела, вся христианская история человечества – это история «Ромейского царства»»[1]. В существовании «Ромейского царства» автор посланий насчитывал три этапа, каждый из которых был связан с тем или иным земным государством, исповедовавшим православие.

Самым ранним воплощением этого порядка, или ***первым царством,*** по хронологии пророка Даниила, была Римская империя, принявшая христианство при императорах Константине I и Феодосии I (IV в.). По мысли старца Филофея, Рим был центром христианства в Западном Средиземноморье даже после политической гибели империи, а конец первому царству положила крайне своевольная политика Папы в догматической сфере и в отношениях со светской властью. Приблизительно в VIII–IX вв. с позволения Пап западная Церковь приняла ряд догматов, несовместимых с православной доктриной, а в 1054 г. произошёл окончательный разрыв между Константинополем и Римом. С этого момента западные епархии вселенской

[1] См.: *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. С. 246.

Церкви составили отдельную Церковь – католическую, управлял которой не патриарх, а самозваный Папа Римский. Но это означает отпадение поддержавших Папу епархий от истинного христианства, которым может считаться лишь православие, не менявшее доктрину вероучения с самого Никейского Собора (325 г.) и претендующее на преемственность веры и обряда от апостолов. Старец Филофей предположил, что как только православие на Западе оказалось заменено католицизмом, то есть фактическим культом личности Папы Римского, начался неминуемый процесс постепенной дехристианизации Западной Европы. Проще говоря, Папа Римский своими действиями изгнал с Запада «Ромейское царство» и превратил местные страны в заурядные королевства, ничем не отличающиеся от любых других земных государств.

Вторым царством, по мысли Филофея Псковского, оказалась Восточная Римская империя, также известная как Византия, ставшая крестителем балканских славян и Киевской Руси. Здесь сложилось тесное взаимодействие патриарха и императора, причём патриарх не располагал никакой формальной властью над светским монархом, а император не имел юридических пределов своим полномочиям потому, что считался подотчётным только Богу. Исследователи, интересующиеся политической историей Византийской империи, отмечают, что это – бесконечный процесс территориальных потерь и военных поражений. Возможно, так и было, но благодаря союзу православной Церкви с императорской короной Восточная Римская империя располагала крайне стабильным, духовно консолидированным обществом. Поэтому, невзирая на политическую слабость, Византии удавалось тем или иным способом отражать внешние и внутренние угрозы на протяжении более чем тысячи лет со дня возникновения этого государства. Более того, греческое и сирийское духовенство очень много сделало для развития православной аскетики и богословия. Однако в XV в. перед империей возникло искушение, которому она не смогла противиться. К середине столетия фактически вся территория Византии оказалась захвачена турками-османами, православные королевства Балкан также попали под их власть, и исповедующие ислам захватчики не собирались щадить патриарха или императора из уважения к их должностям: в глазах мусульман византийский «автократор»

и константинопольский владыка ничем не отличались от любых других «неверных». Поэтому когда Папа Римский в 1439 г. предложил императору военную помощь против османов, а взамен потребовал подчинения православной Церкви Ватикану, император согласился. Этот договор вошёл в историю как Флорентийская уния и стал символом бесполезного ренегатства: западная помощь, присланная Папой и его союзниками, оказалась далеко не достаточной для защиты Восточной Римской империи, и в 1453 г. Константинополь был захвачен мусульманами. Комментируя этот прецедент, старец Филофей разумно предположил, что причиной ухода из Византии Божьей благодати (а значит, и превращения бывшего «Ромейского царства» во второстепенное балканское государство) стала именно Флорентийская уния, потому что прежде у императора и патриарха получалось оборонять империю и от более серьёзных врагов, чем вчерашние туркменские кочевники.

Третьим царством невольно оказалась Московская Русь хотя бы потому, что лишь в ней сохранилось ортодоксальное православное христианство. Другие православные государства потерпели военное поражение в борьбе с турками-османами и были захвачены мусульманами, и теперь Москва оказалась единственной наследницей православного мира, когда-то охватывавшего всё Средиземноморье и Ближний Восток. Современники падения Константинополя – великие князья Василий II Тёмный и Иван III – никак не демонстрировали своё желание или нежелание принимать имперское наследие, но, по мысли старца Филофея, Бог уже однозначно передал им «ромейское» наследство. Ведь не иначе как Божья помощь позволила Ивану III в столкновении на реке Угре (1480 г.) отразить татарское нашествие и, тем самым, прекратить выплату дани мусульманам. Прежде это не удавалось сделать ни одному русскому князю, но теперь всё получилось, хотя татары не стали слабее своих предков, наводивших ужас на Русь в XIII–XIV вв. Также выяснилось совпадение, что Иван III вторым браком женился на Софье Палеолог, племяннице последнего византийского императора. Следовательно, родившийся от этого брака мальчик, будущий великий князь Василий III, юридически являлся наследником не только московского трона, но и короны Восточной Римской империи. Филофей Псковский закономерно предполо-

жил, что никакие это не совпадения, а Божье указание на новое «Ромейское царство». Используя привычную для христианской культуры фразеологию, старец Филофей даже назвал Московскую Русь новым Израилем, а Москву – третьим Римом, проводя аналогии с Римом – столицей Западной Римской империи и Константинополем – столицей Восточной Римской империи, который образно называли «вторым Римом». Старец Филофей предостерегал московских правителей, что если они не пожелают принять имперское наследие и объявить себя защитниками православия от любых внешних и внутренних посягательств, то этим они погубят весь мир. Ведь, кроме московских князей, на свете больше нет православных государей, и существование ортодоксального христианства находится под угрозой как со стороны ислама, так и со стороны католицизма, представляющего собой христианскую ересь.

Возникает закономерный вопрос: какое государство станет или может стать четвёртым «Ромейским царством»? Филофей Псковский полагал, что четвёртое благодатное царство могло бы возникнуть в принципе, но в той земной истории, какая протекает реально, четвёртому «Ромейскому царству» просто неоткуда взяться. Дело в том, что каждый человек обладает свободной волей и вполне может саботировать Божьи замыслы по своему личному усмотрению. Например, византийскому императору была предложена Флорентийская уния, но он мог на неё не соглашаться и, тем самым, продлил бы существование «второго Рима». Точно так же великий князь литовский Ягайло, выбирая между католическим и православным христианством, мог выбрать православие, тем более что в юности по дипломатическим соображениям он был крещён в православие под именем Яков[1]. Однако литовский государь, руководствуясь своими личными соображениями, выбрал католицизм и, тем самым, отобрал у Великого княжества литовского исторический шанс стать «Ромейским царством» и «третьим Римом». История могла пойти по пути, намеченному Богом и объявленному пророком Даниилом, но благодаря человеческому самоуправству исторический процесс сократился на один этап. Оби-

[1] См.: *Брянцев П. Д.* Литовское государство. От возникновения в XIII веке до союза с Польшей и образования Речи Посполитой и краха под напором России в XIX веке. М. : Центрполиграф, 2018. С. 181.

лие на свете государств, по мнению Филофея Псковского, не должно вводить людей в заблуждение: это всё именно земные государства, в которых нет и из-за опрометчивых человеческих решений уже никогда не будет благодати Божьей. Как писал старец великому князю Василию III, «…все христианские царства сошлись в одно твоё, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать»[1]. Гибель же «третьего Рима» будет означать немедленное наступление конца света, после которого, конечно, Бог создаст Своё вечное царство, но неизвестно, как этот процесс будет проходить и когда именно это случится. Поэтому автор посланий исходил из того, что московский государь должен всячески беречь христианскую государственность, укреплять Церковь и избегать какой-либо интеграции в западное, католическое общество. Разумеется, у любого «Ромейского царства» когда-нибудь предполагается исторический финал, но монарху следует думать о насущных проблемах, а не о гипотетической неизбежной гибели, и поэтому лучше воспринимать идею «третьего Рима» не как ограниченный во времени исторический этап, а как следование вечному сакральному пути.

Учение о «третьем Риме» имело для русской истории XVI–XVII вв. колоссальное значение. Всерьёз оценил его и принял в качестве государственной доктрины великий князь Иван IV Грозный. Он справедливо предположил, что если русское «Ромейское царство» защищает от конца света весь мир, то, следовательно, это должна быть мировая монархия, а не одно из европейских, восточных, славянских или ещё каких-нибудь региональных государств. Если на русском правителе лежит задача мирового характера, то он должен иметь чрезвычайные полномочия, превышающие права любого локального правителя. И, конечно же, если хранителем истинного христианства является Московская Русь, то её Церковь и зарождающийся государственный аппарат должны быть независимы от любых зарубежных или надгосударственных структур. Великий князь перешёл от слов к делу, короновавшись как римский император в 1547 г. и провозгласив себя самодержцем, а в 1551 г. прошедший в Москве Стоглавый Собор подтвердил независимость русской православной Церкви от любой другой. С этого момента русская история Нового времени пошла

[1] *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи. С. 250.

оригинальным путём, имеющим мало общего со спецификой Западной Европы. В частности, до Ивана IV Грозного под термином «самодержец» обычно подразумевали монарха, власть которого не зависит от внешнеполитических факторов, то есть царь никому не платит дань и не нуждается в подтверждении своих полномочий иностранными правителями. Обычно параллельно подразумевалось, что царь-государь не зависит в своих решениях и от внутренних политических факторов типа веча. Русские летописцы часто называли самодержцем византийского императора, а царём – хана Золотой Орды, который в XIII–XIV вв. утверждал или отвергал русских кандидатов на должность великого князя. В лице Ивана Грозного и его наследников соединились титулы царя и самодержца, потому что единственным источником монаршей власти был объявлен Бог. Именно по Его воле правит царь, в Его интересах руководит страной и отвечает за свои действия исключительно перед Ним[1]. Иначе не может быть потому, что московское «Ромейское царство» является сакральным фактором профанной истории и существует не по стечению земных обстоятельств, а по небесной необходимости. И поэтому же у «третьего Рима» не может быть земных примеров для подражания типа западноевропейских королевств или восточных эмиратов. Решения Стоглавого Собора привели к фактической канонизации русской духовной и повседневной жизни середины XVI в., что в будущем повлекло за собой такие драматические события как церковный раскол XVII в. Однако для нас в данный момент важны не столько исторические факты, сколько концепция, благодаря которой эти факты смогли случиться. И концепция «третьего Рима» оказала колоссальное влияние на становление и религиозно-политическое развитие Русского царства.

В данном параграфе мы кратко рассмотрели точки зрения на историю, характерные для средневековых русских мыслителей. Какие особенности данных воззрений мы могли бы выделить?

Во-первых, для русских мыслителей как киевской, так и московской эпох характерно признание частичного предопределения исто-

[1] См.: *Толчев И. А.* Средневековые русские книжники о пределах великокняжеской власти // Традиционные общества : неизвестное прошлое : материалы XV Междунар. науч.-практ. конф. (Челябинск, 15 мая 2019 г.). Челябинск : Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2019. С. 190–191.

рических событий. Бог, по их мнению, является активным субъектом истории, но субъектом является и индивидуальный человек, принимающий решения по собственному усмотрению. Именно поэтому в истории происходят случайные события, изначально не входившие в Божьи планы. Но предопределение в конечном итоге нерушимо: добро обязательно победит, хотя, возможно, и с задержкой из-за чьей-то индивидуальной злой воли.

Во-вторых, подобно авторам эпохи патристики, русские православные летописцы признают роль дьявола в историческом процессе, но не считают её важной. Лукавый желает людям зла, но не имеет возможности действовать напрямую и лишь даёт коварные советы тем людям, которые согласны его слушать.

В-третьих, на взгляд преподобного Нестора Летописца и старца Филофея Псковского, события небесной и земной истории взаимодействуют друг с другом, и поэтому каждое земное политическое решение получает небесный отклик в виде Божьей кары или благословения. Возможно, именно поэтому в России сформировалась политическая модель самодержавия, отождествившая земного правителя со слугой небесного порядка.

Однако пока мы рассмотрели лишь средневековое русское понимание истории. Новое время принесло новые политические, социальные и духовные реалии, и русская мысль должна была давать на них адекватные ответы. Этой эпохе и её событиям мы посвятим дальнейшие разделы данной главы.

§ 7.2. Отечественная философия истории XVIII века: русский прогрессизм

В результате реформ императора Петра I Великого в начале XVIII в. в России сформировалось специфическое общество, сочетающее западноевропейские идеи и институты с такой русской спецификой, как православие и крепостное право. Причём характер взаимодействия всех этих компонентов, соединённых царём-реформатором, серьёзно изменился. Например, русская монархия первой половины XVIII в. теперь управлялась из новой, построенной по западному образцу столицы, хоть и разительно отличалась от французского и британского аналогов. Точно так же русский дворянин, хоть и остал-

ся для крестьян «барином», получил новые обязанности и права, которых в дореформенной России у дворянства не было. Церковная организация в ходе реформ претерпела ряд фундаментальных изменений, в частности с 1721 г. её возглавлял не патриарх или патриарший местоблюститель, а Синод, управляемый светским чиновником, однако абсолютное большинство русских оставались православными и жизнь провинциальных приходов почти не изменилась. Тематика нашей работы не позволяет подробно описывать причины петровских реформ, их ход и следствия, к которым эти преобразования привели. Ограничимся лишь указанием на военный фактор, ставший первоочередной причиной, побудившей царя вводить в России новшества. Отечественный историк В. О. Ключевский справедливо отметил, что в конце XVII в. русское войско уступало своим вероятным западноевропейским противникам по всем параметрам – от технического до организационного[1]. Поэтому уклонение от реформ военной отрасли и связанных с ней сфер общественной жизни неминуемо привели бы к поражению России и её разделу между соседними европейскими державами (например, Швецией и Польско-Литовским королевством). Создание же воинских частей европейского типа неминуемо потребовало большого количества обученных офицеров, производство современного оружия нуждалось в образованных инженерах, а дворяне прежних веков никогда ничем подобным не занимались, предпочитая по царскому зову лично сражаться с врагами короны в качестве кавалеристов со средневековым оружием[2].

Реформы Петра I устранили военно-техническое отставание страны, превратив Россию в общепризнанную империю, а побочным эффектом от этих впечатляющих преобразований стало появление в стране сети светских образовательных учреждений, а значит, и светского образованного общества, не зависящего от сохранившихся со Средних веков архиерейских школ. В 1725 г. в Санкт-Петербурге даже была открыта императорская Академия наук, организованная немецким философом Христианом Вольфом по европейскому образцу. Не довольствуясь такими мерами, которые могли принести эффект толь-

[1] См.: *Ключевский В. О.* Русская история : полный курс лекций : в 3 кн. М. : Мысль, 1997. Кн. II. С. 507.

[2] Там же. С. 514.

ко в долгосрочной перспективе, царь-реформатор посылал наиболее способных дворян учиться в западные университеты и настаивал на изучении ими иностранных языков ещё до отъезда, чтобы русские студенты Гейдельберга и Сорбонны могли слушать лекции и читать местные книги без переводчиков. Поэтому в России второй четверти XVIII в. сформировалось хоть и немногочисленное, но активное научное сообщество. И среди прочих академических вопросов русские мыслители не могли обойти своим вниманием исторический процесс. Не будем забывать, что в эту же эпоху в Европе опубликовал свои «Основания новой науки об общей природе наций» Джамбаттиста Вико, поэтому интерес к новым веяниям западных гуманитарных наук с необходимостью привёл к знакомству русских учёных с европейским пониманием истории. И, конечно же, в Санкт-Петербурге нашлись желающие включиться в изучение исторической динамики, а, может быть, даже превзойти итальянского автора.

Первым русским светским историком можно считать *Василия Никитича Татищева (1686–1750)*. Подобно другим молодым дворянам, пользовавшимся доверием Петра I, Татищев принимал участие почти во всех военных кампаниях царя, учился в университетах Саксонии и Пруссии, а после смерти монарха занимал должности губернатора Сибири, Оренбурга и Астрахани. О его административной деятельности сохранились противоречивые данные: с одной стороны, В. Н. Татищев отличался суровым, непреклонным нравом, но с другой – он же организовал на Урале и в Сибири несколько специальных школ для подготовки горных и заводских инженеров. Без какого-либо задания со стороны короны, то есть просто по личному желанию чиновник на досуге писал философские произведения, а результатом всей своей жизни считал завершение «Истории Российской». К сожалению, работа над рукописью этого труда была закончена мыслителем незадолго до смерти, в его родовом имении Болдино, и поэтому далеко не сразу попала в руки учёных коллег. В частности, первое издание «Истории Российской» случилось только в 1768 г., то есть после смерти автора. Популярности книга не получила по обидной, не зависящей от исследователя причине: будучи уроженцем последней четверти XVII в., В. Н. Татищев думал, говорил и писал на русском языке, характерном для допетровской эпохи, а во второй поло-

вине XVIII в. успело вырасти второе поколение читателей, привычных к многочисленным неологизмам и иностранным заимствованиям. В годы правления Екатерины II Великой стиль, которым была написана «История Российская», казался очень архаичным, и поэтому работа не вызвала интереса у широкой публики. Впрочем, она оказала немалое влияние на взгляды Н. М. Карамзина, о которых пойдёт речь ниже, в надлежащем месте данного раздела. Мы же пока сосредоточим внимание на таких сочинениях В. Н. Татищева, как «Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах» и «Предъизвещение об истории общественное и собственно о русской». В этих работах лаконично изложено понимание мыслителем алгоритма исторического развития как во всемирном, так и в частном русском масштабах[1].

Поскольку В. Н. Татищев был учёным-энциклопедистом, то, прежде чем знакомиться с его пониманием исторического процесса, необходимо кратко коснуться его антропологических воззрений. Ведь историю творят люди, и поэтому понимание истории зависит от представлений автора о человеческой природе. В. Н. Татищев принадлежал к рационалистическому направлению понимания человеческой сущности и полагал, что все людские поступки обусловлены двумя началами – умом и волей. Причём в гармонично развитой личности обязательно должен доминировать разум, иначе человек не будет ничем отличаться от животных: «Ум и воля хотя суть главнейшие свойства человека, как выше сказал, но между ними весьма различное состояние, ум бо яко царь властвует, а воля влечёт на всякое хотение, из которого человеку различные благополучия и беды приключаются. Того ради нужно человеку прилежать, чтоб ум над волей властвовал, и сию яко лошадь, служащую нашей пользу, а оный яко узду правящую употребляют»[2]. Следовательно, для наиболее благополучного господства над своей волей человеку необходимо точно знать, что для него есть благо и как этого блага добиться. Подобный этический рационализм с необходимостью воспринимает историю человечества

[1] См.: *Сулимов С. И.* Особенности понимания исторического процесса В. Н. Татищевым : прогрессизм и европеизм // Традиционные общества : неизвестное прошлое : материалы XX Междунар. науч.-практ. конф. (Челябинск, 29–30 мая 2024 г.) Челябинск : Изд-во Юж.-Урал. гос. гуманит.-пед. ун-та, 2024. С. 75.

[2] *Татищев В. Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах : избранные труды. М. : РОССПЭН, 2010. С. 54.

как историю философии и науки, потому что, с данной точки зрения, развитие человечества тождественно развитию разумности. Русский мыслитель даже называл исторический прогресс оригинальным термином «умопросвячение».

Такая точка зрения не кажется новой, если сравнить философию В. Н. Татищева с воззрениями французских просветителей, рассмотренных нами выше, но в те годы, когда русский автор разрабатывал своё учение, А. Р. Тюрго в лучшем случае учился в гимназии, а Ж.-А. Кондорсе ещё даже не родился. Поэтому можно считать основателем учения о прогрессе именно В. Н. Татищева, хоть он и не употреблял данный термин. Однако между русским прогрессистом и его западными коллегами есть важное различие: В. Н. Татищев не считал религиозную веру предрассудком, который по мере развития человеческой разумности необходимо преодолеть. По мнению русского философа, вера является врождённым человеческим чувством, которое нельзя обрести или потерять. Вера развивается вместе с человечеством, и хотя разумные люди потешаются над верованиями дикарей, но, в свою очередь, располагают собственными религиозными убеждениями. Пусть верования развитого, передового общества более утонченны и рационализированы, чем дикарские культы, но совсем без веры никакие общества и индивиды существовать не могут. В. Н. Татищев писал о примитивной вере дикарей и простолюдинов: «А чтоб мог быть в мире человек, который бы как глуп или злонравен ни был, а Бога быть не верил, того верить неможно. Меньше же о сих правда, что взирая на их многобожие, в котором так непотребные смертные и тленные вещи за богов почитали, можно бы мнить, что они истинного Бога не знали, и то о самом простом народе разве сказать, да не без сомнения ж, ибо они хотя от недостатка просвещения правильно о Боге разуметь и ему необходимо нужные или божеству преискренние свойства приписывать не разумели, однако ж всегда пред другими именами, хотя и неприличными, свойства творца твари быть верили»[1].

Поскольку состояние человека и общества напрямую зависит от степени их разумности, а разумность в первую очередь заключается

[1] *Татищев В. Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах. С. 76.

в умении видеть благо и избегать зла, то для успехов в общественной жизни необходимо развитие наук. Самой важной наукой В. Н. Татищев считал историю, определяя задачи данной дисциплины следующим образом: «Вначале рассуди то, что история не иное есть, как воспоминовение бывших деяний и приключений добрых и злых, потому всё то, что мы перед давным или недавным временем через слышание. Видение или ощущение искусились и вспоминаем, есть сущая история, которая нас ово от своих собственных, ово от других людей дел учит о добре прилежать, а зла остерегаться»[1]. Добро и зло в данном контексте мыслитель понимает очень широко, подразумевая под ними не только этические категории, но также удачу и неудачу. Поэтому история предстаёт для В. Н. Татищева как хранилище человеческого опыта, набор рекомендаций и подсказок, передаваемых предками потомкам. Например, с точки зрения данного автора, каждая наука имеет собственную историю, в которую входят данные обо всех удачных и неудачных экспериментах, подтвердившихся и опровергнутых гипотезах и т. д. В. Н. Татищев иронизирует, что для начинающего врача было бы безумием пытаться самостоятельно изобрести медицину, а не изучать открытия и методы своих предшественников. История же общественной жизни крайне полезна для политики, потому что предлагает знания о прецедентах, имевших место в прошлом, и способах, которые в тех случаях оказались эффективными. Таким образом, изучивший историю чиновник или даже монарх фактически застрахован от необдуманных действий, а его подданные – от участия в социальных экспериментах. Но также история полезна и для отдельного человека, потому что предоставляет множество примеров торжества добродетели и посрамления пороков.

Размышляя о структуре истории как науки, В. Н. Татищев включил в её состав следующие дисциплины: «Хронология или летописание есть весьма нужно знать, когда что делалось. География показует положение мест, где что прежде было и ныне есть. Генеалогия или родословие государей нужно знать, кто от кого родился, кого детей имел, с кем браками обязан был, из чего можно уразуметь пра-

[1] *Татищев В. Н.* Предъизвещение об истории общественное и собственно о русской // Избр. труды. М. : РОССПЭН, 2010. С. 269.

вильные наследства и домогательства»[1]. Желание привести историю и географию к взаимодействию, проявленное мыслителем, для русской философии истории стало новаторским шагом, потому что средневековые киевские и московские авторы опирались либо на библейские, либо на античные представления о мире. Но в XVIII в. и в России, и в Западной Европе ни правители, ни исследователи уже не пытались свести весь мир к Средиземноморью и Ближнему Востоку. Открытие и колонизация Америки европейцами и освоение Сибири русскими сделали составление карт насущной необходимостью. Некоторое время занимавший должность губернатора Сибири В. Н. Татищев, вероятно, столкнулся с тем, что без хороших карт этой губернии невозможно ни эффективно разрабатывать её природные богатства, ни разобраться в вековых хитросплетениях династических притязаний таёжных племенных старейшин и степных ханов. А поскольку таких карт не существовало, то мыслитель, даже желая быть историком, был вынужден заняться их составлением, выверяя путевые заметки первопроходцев и объезжая территорию губернии лично. В то же время В. Н. Татищев считает генеалогию исторической наукой (каковой она является по сей день), но приписывает ей преувеличенное значение, путая династические споры монархов с тайной дипломатией государств. Вероятно, современники В. Н. Татищева действительно полагали, что короли начинают войны, желая подтвердить свои наследственные права на ту или иную область или отомстить за родовые обиды. Но, конечно же, в обоих случаях все династические претензии были только лишь предлогом для реализации экспансионистских амбиций господствующих в государствах общественных групп.

Кроме того, В. Н. Татищев поставил вопрос о соотношении всемирной и российской истории. Руководствуясь правилом, что свидетельства очевидцев событий заслуживают большего доверия, чем догадки поздних исследователей, мыслитель, тем не менее, отметил, что иногда иностранец знает русскую историю лучше и описывает её правдивее, чем какой-нибудь отечественный автор. Ведь во все времена люди остаются людьми и руководствуются в первую очередь личными соображениями. Поэтому историк закономерно опасается на-

[1] *Татищев В. Н.* Предъизвещение об истории общественное и собственно о русской. С. 272.

влечь на себя критику правительства или читателей, если преподнесёт события родного прошлого беспристрастно или нечаянно поставит под сомнения наследственные права какой-нибудь влиятельной семьи. Возможна и обратная ситуация, когда историк напишет откровенную ложь, романтизирующую события, которых никогда не было, но получит за это щедрый гонорар от государя. А ещё каждому человеку свойственно преувеличивать достоинства своих соотечественников и закрывать глаза на их пороки. Поэтому иногда взгляд со стороны может стать более информативным, чем отечественная летопись. В то же время, изучая события зарубежной истории, русский читатель может заметить мотивы и алгоритмы, которые присутствуют и в России, но из патриотических соображений не обсуждаются. Из-за этого изучение всемирной истории может сообщить читателю много полезного, избавляя его от необходимости интересоваться неблаговидными секретами родной страны. В частности, сам В. Н. Татищев в своей «Истории Российской» не пожелал описывать правление Петра I и наследников царя-реформатора именно потому, что многие участники тех неоднозначных событий были ещё живы, а их дети занимали высокие государственные посты.

Размышляя об истории человечества и отождествляя её с историей научных и философских достижений (с «умопросвячением»), мыслитель обнаружил в неё следующие краеугольные моменты. Во-первых, это *появление письменности,* датируемое В. Н. Татищевым временем жизни библейского Авраама. Во-вторых, *становление христианства*. И, в-третьих, *изобретение книгопечатания*, которое В. Н. Татищев называл «тиснением книг». Однако эти события являются важными, но не единственными. История человечества, разумеется, началась не с написания первых текстов.

По мысли исследователя, развитие человеческого разума началось под влиянием нравственного закона, укоренённого в людях с момента сотворения Адама Богом. Нравственный закон ощущается каждым человеком, но его совсем непросто сформулировать и ещё сложнее ему следовать. Так, иудейский народ, находясь под прямым Божьим руководством, всё равно нередко вёл себя под стать своим языческим соседям и неоднократно отступал от Бога в угоду своим сиюминутным желаниям. Другие народы не имели о Боге и Его запове-

дях никакого чёткого представления, но, тем не менее, каждый из них почитал какого-то пророка, пытавшегося кодифицировать нравственный закон и сформулировать его нормы кратко и ясно. Такие языческие законодатели вовсе не были редкостью, тем более что до появления письменности информация лишь запоминалась слушателями, переиначивалась ими, и вскоре после одного пророка буквально требовался другой, чтобы снова прояснить нравственные нормы. Поэтому изобретение письменности стало для человечества безусловным благом, ведь оно позволило пророкам-законодателям и общепризнанным мудрецам сохранять свои формулировки нравственного закона и передавать их прозелитам и потомкам без искажений. Именно поэтому ветхозаветные законы, принесённые от Бога пророком Моисеем, смогли на долгое время заменить для иудеев любое другое законодательство: они были записаны на каменных скрижалях и не допускали изменения для чьей-нибудь индивидуальной выгоды. Но письменность стала достоянием не только древних иудеев, и можно составить перечень языческих пророков и законодателей, пытавшихся сделать для своих паств то же самое, что Моисей сделал для своей. В. Н. Татищев связывает расцвет дохристианской этической, юридической и религиозной мысли именно с письменностью: «Но по приобретении писем около или немного прежде Авраамовых лет явились люди между оными, которые по их рассуждению зачали законы сочинять и, на лучшее наставляя, лучи малого сияния к благоразумию им открывать, между которыми на Востоке, в Персии и Индии, Зороастер был первейший, в Египте – Осирис, в Греции – Минус, в Риме – Янус или Нумо Помпилиус»[1]. Легко заметить, что нравственные принципы пророка Заратуштры, мифического Осириса, критского правителя Миноса и римского царя-законодателя Нумы Помпилия никак не соотносятся друг с другом и даже воспринимались своими последователями неодинаково. Например, Заратуштра был именно пророком, возвещавшим персам волю благого божества Ахура-Мазды и, кроме нравственных норм, разработавшим обрядовые правила. До наших дней существует основанная им религия, именуемая зороастризм (парсизм). Римский же царь Нума Помпилий, хоть и притворялся, будто общается с богиней Эгерией, но учреждённые им в древ-

[1] *Татищев В. Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах. С. 72–73.

нейшем Риме законы были именно юридическими нормами, невзирая на то что некоторые из них касались религиозных обрядов (в частности, Нума Помпилий запретил человеческие жертвоприношения)[1]. Поэтому на основе законов Нумы Помпилия не возникло никакой религии, зато именно с них берёт своё начало легендарное римское право. И, разумеется, законы Нумы никоим образом не согласуются с заповедями Заратуштры так же, как не похожи друг на друга правовые тексты римлян и персидская священная книга «Зенд-Авеста». То есть письменность позволила пророкам и законодателям сохранять и транслировать свои идеи увлечённой аудитории, но единства человечеству такая литература не добавила. Ведь у большинства имевших письменность народов имелись и свои авторитетные мыслители. Впрочем, признавая, что письменность мало способствовала интеграции человечества, В. Н. Татищев отмечал, что именно благодаря ей сформировались зачатки математики, философии и юриспруденции, то есть появление письменности было для человечества важным прогрессивным событием.

Вторым фундаментальным событием на пути общечеловеческого прогресса стало возникновение христианства. Мыслитель подчеркивал, что именно учение Иисуса Христа соединило нравственность, право и религию, а его всеобъемлющий характер привёл к проникновению этического начала в политику и науку: «Великая перемена, ибо тогда вскоре многие нужные к наставлению нашему от умных и братолюбие совершенное имеющих людей начались книги, в которых гистории (истории. – *С.С., А.А., Д.К.*) прошедших времён или учения к нашей пользе предоставлялись; другие же законы духовные и гражданские сочинять и людей на благое наставлять, а от зла удерживать стали»[2]. Также христианство, адресованное Богом представителям всех народов и государств, сыграло ту интегративную роль, которую не смогли сыграть языческие культы, право и философия. Человечество не может осознать своего единства на основе римского права или персидской национальной религии, но стать христианским оно может, как это к эпохе В. Н. Татищева уже произошло в Европе и Рос-

[1] См.: *Ивик О.* История человеческих жертвоприношений. М. : Ломоносовъ, 2010. С. 132.

[2] *Татищев В. Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах. С. 72.

сии. Сам мыслитель считал русский народ европейским и поэтому полагал, что принятие христианства было для Киевской Руси так же закономерно, как и для Римской империи или королевства франков. Занимая губернаторские должности и при этом оставаясь светским человеком, В. Н. Татищев много сделал для христианизации Урала и Сибири, считая, что это – необходимая мера для просвещения местных неславянских народов. Отвечая на популярные для французской просветительской философии упрёки христианства в обскурантизме, мыслитель подчеркнул, что такие варварские меры, как сожжение книг, кажущихся еретическими, принимает любая религия, а не только христианство, и с этим придётся примириться как с неизбежной издержкой пламенной религиозности.

Третьим важнейшим событием, обусловившим процесс всемирного «умопросвячения», В. Н. Татищев считал изобретение книгопечатания, а если точнее, то печатного станка с подвижными литерами. Мыслителю было известно, что печатный станок с неподвижными литерами, требовавший вырезания текста на деревянном щите, появился ещё в средневековом Китае. Но такой станок, по заключению В. Н. Татищева, не позволял быстро издавать много наименований книг, ведь каждую страницу приходилось изготавливать буквально как произведение декоративно-прикладного искусства[1]. Поэтому книги считались редкой роскошью, ценились высоко и не были по карману простонародью. Из-за этого нужды в широком распространении грамотности не возникло, а значит, большинство людей жило так, как будто книгопечатания не существует. По этой же причине философия и наука развивались очень медленно, ведь они были достоянием узкого круга учёных эрудитов и далеко не всегда отвечали действительным нуждам общества. Зато изобретение печатного станка с подвижными литерами, который связывают с именем Иоганна Гутенберга, сделало печать быстрым механическим процессом. Ведь теперь сотрудник типографии не изготавливал текст, а лишь набирал его из съемных металлических букв, которые после отпечатки страницы располагал в другом порядке, составляя из них текст следующего листа. Такой печатник был не мастером – резчиком по дереву,

[1] См.: *Татищев В. Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах. С. 80–81.

редким и высокооплачиваемым специалистом, а самым обычным ремесленником, легко обучающимся и получающим за работу в лучшем случае среднюю плату. Цены на печатные книги сразу же снизились, а тиражи – выросли. Именно благодаря этому стало возможным как доступное для широких общественных слоёв образование, так и быстрое, кумулятивное развитие науки. В. Н. Татищев так описывал успехи учёных во всех областях знания, последовавшие за изобретением европейского книгопечатания: «В нравоучении Гуго Гроций, а потом Пуфендорф в физике или всей философии, Картезий в математике, а паче астрономии Коперник и Галилей, яко же и Браго, несмотря на папежские пресчения и не боясь проклятия его, истину доказали и так утвердили, что наконец и сами паписты со стыдом принуждены истину оных признать. Через сие же в философии многие способы ко испытанию и дознанию не дознанных прежде свойств обретены, яко трубы зрительные, микроскопии, зеркала зажигательные, насосы водяные, трубы воздушные, или антилия пневматика, и многие и несчётные к способности работ машины, яко же и самые часы, весьма в лучшее и порядочное состояние приведены. Что ж сказать в орудиях военных и математических, в строениях домов, крепостей и водных великих городов или кораблей, то, видя и к прежнему применяя, всяк скажет, что тиснение книг великий свет миру открыло и неописанную пользу приносит»[1]. По справедливому мнению мыслителя, в середине XVIII в. человечество ещё далеко не исчерпало тот гносеологический потенциал, который содержит книгопечатание, и поэтому можно сказать, что эпоха, начатая изобретением И. Гуттенберга, только вступает в период расцвета. Наступит ли однажды какой-нибудь следующий этап «умопросвячения»? Этого исследователь не знал и полагал, что этот вопрос будет преждевременным, как минимум, ещё несколько столетий.

До сих пор мы рассматривали воззрения В. Н. Татищева на общечеловеческий исторический процесс. Но каково же место частной русской истории в этом мировом действе? В истории России исследователь выделяет следующие эпохи: до избрания в новгородские князья Рюрика; от Рюрика до татаро-монгольского нашествия; от нашествия до свержения татарского ига Иваном III, которого мыслитель

[1] Там же. С. 82.

справедливо называет Иваном Великим, а его правление – «возобновлением монархии»; от «возобновления монархии» до избрания династии Романовых (1613 г.)[1]. Дальнейшие события В. Н. Татищев отказался описывать и анализировать, ссылаясь на то, что они произошли по отношению к его жизни сравнительно недавно и поэтому не могут быть рассмотрены беспристрастно, то есть подходящее время для объективного анализа правления Романовых ещё не пришло.

Возникает вопрос: каково место России в общемировом историческом процессе? В. Н. Татищев не видит в этом никакой проблемы, полагая, что все общечеловеческие достижения известны русским учёным (а значит, и обществу) благодаря книгопечатанию, переводу иностранной литературы, а также интенсивным торговым и дипломатическим контактам России со странами Западной Европы. Если мыслитель имел в виду вторую четверть XVIII в., то он вряд ли ошибался, ведь все политические события, участником которых был В. Н. Татищев, наглядно демонстрировали, что Российская империя стала ровней таким западным государствам, как Франция и Великобритания. В правление Петра I буквально из средневекового материала или даже на пустом месте были созданы армия и флот, не уступавшие западным аналогам, а затем Россия нанесла поражение не только своему вековому противнику – Османской империи, но также Шведскому королевству, причём, дважды (в войнах 1700–1721 гг. и 1741–1743 гг.)[2]. Если в начале XVIII в. Швеция считалась ведущей военной державой и желанным союзником для любой западной монархии, то после поражений от русских войск шведский король был вынужден вообще отказаться от участия в большой политике. Если сравнить восточную политику Российской империи с колониальной экспансией западноевропейских держав, то освоение Сибири в начале XVIII в. проходило более последовательно и результативно, чем англо-французская колонизация Северной Америки. Поскольку В. Н. Татищев считал христианизацию туземцев частью процесса их просвещения, то и на этом поприще православная Церковь в Западной Си-

[1] См.: *Татищев В. Н.* Предъизвещение об истории общественное и собственно о русской. С. 283.

[2] См.: *Керсновский А. А.* Философия войны. История русской армии. М. : Эксмо, 2023. С. 105.

бири и Забайкалье добилась более впечатляющих успехов, чем протестантские миссионеры в Новой Англии. Если же сравнить успехи российской и западной науки, то, невзирая на свою историческую молодость, Санкт-Петербургская императорская Академия наук достигла известности, достаточной для того, чтобы членством в ней гордился швейцарский математик Леонард Эйлер (1707–1783).

Любопытно, что, будучи предтечей французских основателей учения о прогрессе, В. Н. Татищев не разделял их мнения, будто состояние человеческого разума и, следовательно, развитие науки каклибо зависит от установленной в государстве формы правления. Основным условием для «умопросвячения», а значит, и исторического прогресса мыслитель считал прилежность и дисциплину учащихся и учителей, а не наличие или отсутствие у них гражданских прав: «Занехотя аглинская (английская. – *С.С., А.А., Д.К.*) вольность к распространению, папежское тиранство ко утеснению наук некоторый вид подают, однако ж не существо представляют, зане в других тому противное обретаем. Яко Франция есть государство самовластное и более, нежели Италия, Гишпания (Испания. – *С.С., А.А., Д.К.*), Германия и Польша, властью государя правится, однако ж к расширению наук не токмо не препятствует, но паче любомудрием государей и прилежностью подданных от часу науки умножаются и процветают, оные ж со всею их вольностью в углу училищ сидят»[1]. Следовательно, по мнению В. Н. Татищева, нет никаких непреодолимых препятствий к тому, чтобы Россия считалась одной из ведущих мировых держав и, может статься, в будущем сыграла роль локомотива мировой истории.

Ситуация изменилась после Великой французской революции 1789 г., когда Франция, на протяжении столетия бывшая законодательницей интеллектуальной моды, неожиданно изменила свой облик. Европа и Россия по привычке ловили любое известие из Парижа, но теперь известия касались не балов, шедевров искусства или научных достижений, а революционных новшеств, вдохновляемых некими «правами человека и гражданина» и «волей народа». Поскольку философия французского Просвещения была популярна в России и Германии незадолго до 1789 г., то многие западные и русские интеллектуалы восприняли революцию как прогрессивное историче-

[1] *Татищев В. Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах. С. 131.

ское явление, которое со временем в ходе развития повторят все страны и народы. Следовательно, чем ближе находится общество к усвоению просветительско-революционных идей, тем оно прогрессивнее. В этом отношении российская абсолютная монархия очень сильно уступала парламентским королевствам Скандинавии и Великобритании. Из-за интеллектуальной моды Российская империя в одночасье стала восприниматься не как одна из ведущих держав Европы, а как некий реликт Средневековья, лишь по случайности набравший военно-политическую мощь. Вопрос о месте России в мировом историческом процессе обрёл актуальное звучание, которого он не имел в дни В. Н. Татищева. Ведь стало очевидно, что русские – не исторические двойники французов и вряд ли скоро ими станут.

В обстановке таких интеллектуальных вопросов начал свой труд отечественный историк *Николай Михайлович Карамзин (1766–1826)*, предпринявший блистательную попытку выявить специфику развития русского общества и обнаружить место России в мировом историко-культурном процессе. Перу данного автора принадлежит не только сочинение «История государства Российского», но также множество поэтических и прозаических произведений. Собственно, историческое исследование выглядит в его творчестве как яркая экзотика. По собственному признанию Н. М. Карамзина, изучать и анализировать исторический процесс его побудила беседа с немецким поэтом Карлом Филиппом Морицем, который предположил, что однажды русская культура может стать в Европе популярной, но пока она не создала ничего замечательного: «Он (Мориц. – *С.С., А.А., Д.К.*) спрашивал меня о нашем языке, о нашей литературе. Я должен был прочесть ему несколько стихов разной меры, которых гармония казалась ему довольно приятною. “Может быть, придёт такое время, – сказал он. – В которое мы будем учиться и русскому языку; но для этого надобно вам написать что-нибудь превосходное”. Тут невольный вздох вылетел у меня из сердца»[1]. Слова, невзначай брошенные немецким поэтом, обидели русского собеседника, но у Н. М. Карамзина хватило проницательности, чтобы понять, почему немец сказал именно так. Проблема заключалась в том, что в XVIII в. в России фактически отсутствовала светская литература, если не учитывать техниче-

[1] *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. М. : Захаров, 2005. С. 77.

ские пособия и географические атласы. Пытливый иностранец, желающий познакомиться с русской культурой, не нашёл бы привычных для себя литературных форм её выражения: в XVIII в. существовало очень мало русских художественных произведений, а отечественных исторических сочинений практически не было. Из-за того, что «История Российская» В. Н. Татищева не получила популярности и вышла лишь небольшим тиражом, интересующийся читатель не имел возможности узнать, что же такое Россия и почему она именно такая. Получилось, что немецкому поэту Россия казалась terra incognita, из которой в Германию иногда приезжали путешественники, облачённые в европейские костюмы и неплохо изъяснявшиеся на немецком языке. Однако считать Россию всего лишь ученицей Европы, родиной прозелитов-путешественников было по самой меньшей мере несправедливо. Ведь, как мы убедились в предыдущем параграфе, русская духовная культура располагала собственной литературой, просто средневековые формы летописей и посланий не годились для читателей Нового времени и для качественных переводов на иностранные языки. Поэтому Н. М. Карамзин, признавая ситуативную правоту К. Ф Морица, принял решение изложить русскую историю так, чтобы она обрела звучание для читающей публики XVIII–XIX вв. По его мнению, русская история ничуть не менее интересна, чем древнегреческая или римская, просто пока не нашлось отечественного Геродота или Тита Ливия, чтобы обобщить и изложить её ярко и доступно. По мысли Н. М. Карамзина, задача историка состоит не в том, чтобы просто пересказывать случившиеся факты (которые у всех народов не отличаются разнообразием), а в умении упорядочивать материал и делать из него выводы. История Древнего Рима не состояла из одних лишь героических свершений, просто Тит Ливий и Публий Корнелий Тацит умело подчеркивали важные события, излагая их среди повторявшейся из года в год рутины. Ведь, как мы помним, римская историческая школа анналов располагала события, исходя из хронологии, а не из их важности. А значит, притягательность античной истории для западного и русского читателей обусловлена не оригинальными свершениями, а теми выводами, которые делали из рядовых, в общем-то, случаев талантливые историки, умевшие видеть и анализировать суть происходящих в обществе процессов. По справедливому мне-

нию Н. М. Карамзина, именно в этом и заключается фундаментальное отличие историка от летописца: «Историк не летописец: последний смотрит единственно на время, а первый на свойство и связь деяний: может ошибиться в распределении мест, но должен всему указать своё место»[1].

Но ведь для того чтобы анализировать исторический процесс, необходимо определиться с достоверностью источников и методов их осмысления. Н. М. Карамзин различает три типа написания истории: история, рассказанная современником событий; история, изложенная автором в недалёком от произошедших событий будущем; история, написанная по архивным данным, отделённая от исследователя столетиями и нередко не совсем ему понятная. Каждый из этих типов имеет свои достоинства и недостатки, но отечественный мыслитель принципиально хотел работать только с архивными данными и не зависеть от мнений современников. Даже если содержимое архивов противоречит устоявшейся точке зрения или здравому для современников исследователя смыслу, Н. М. Карамзин запрещал делать какие-либо допущения или домысливания, настаивая на верности известным фактам. Эти факты можно интересно излагать или рассматривать с самых оригинальных сторон, но их нельзя приукрашивать или игнорировать: «Как естественная, так и гражданская история не терпит вымыслов, изображая, что есть или было, а не что быть *могло* (курсив автора). Но история, говорят, наполнена ложью: скажем, лучше, что в ней, как в деле человеческом, бывает примесь лжи, однако ж характер истины всегда более или менее сохраняется; и сего довольно для нас, чтобы составить себе общее понятие о людях и деяниях»[2]. Для того чтобы избежать соблазна описывать исторические события, которые пользуются в обществе конъюнктурной популярностью, и о которых каждый читатель успел составить собственное мнение, исследователь принципиально отказался рассматривать ход истории XVII–XVIII вв. «История государство Российского», к сожалению, осталась недописанной – повествование обрывается на Смутном времени, а именно – на 1612 г. Но даже по авторскому замыслу книга должна была

[1] *Карамзин Н. М.* История государства Российского : XII томов : в 3 кн. М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2002. Кн. 1, т. I–IV. С. 16.

[2] Там же. С. 12.

завершиться рассмотрением избрания династии Романовых, то есть 1613 г., а значит, автор принципиально не собирался изучать ни петровские реформы, ни правление Екатерины II Великой. Почему? Может быть, слишком много авторитетных современников Н. М. Карамзина обрели своё положение в эту эпоху и не желали ворошить семейное прошлое, а возможно, в России на рубеже XVIII–XIX вв. существовала негласная цензура, запрещавшая обсуждать правление первых Романовых и связанные с ним вопросы престолонаследия. Ведь и В. Н. Татищев, невзирая на своё стремление к объективному взгляду «со стороны», намеренно не стал писать об эпохе воцарения Романовых и петровских реформах (хотя сам был их активным участником).

Размышляя о соотношении русской и всемирной истории, Н. М. Карамзин занял позицию, противоположную мнению В. Н. Татищева. Если мыслитель первой половины XVIII в. полагал, что для любой национальной истории полезен взгляд иностранца, то историк рубежа XVIII–XIX вв. отверг это стремление рассматривать русскую историю через призму всемирной. Более того, Н. М. Карамзин предположил, что всемирную историю вряд ли возможно написать. Ведь изучают историю люди, а каждый человек является в первую очередь гражданином своего отечества и никакого другого. Для такого исследователя всемирный исторический процесс предстанет как череда фактов, но связующих эти события мотивов автор, оторванный от культурной среды, не поймёт. Он окажется обречён на внешнее созерцание процесса, суть которого ему неясна, потому что движущие силы общественных изменений открываются только при взгляде изнутри: «Истинный космополит есть существо метафизическое или столь необыкновенное явление, что нет нужды говорить о нём, ни хвалить, ни осуждать. Мы все граждане, в Европе и в Индии, в Мексике и Абиссинии; личность каждого тесно связана с отечеством: любим его, ибо любим себя. (…) Всемирная история великими воспоминаниями украшает мир для ума, а российская украшает отечество, где живём и чувствуем»[1]. Именно поэтому чужеземная история может вызывать интерес у представителей всех народов, но частную историю может понять, проанализировать и доступно изложить только её соотечественник. Как античную историю лучше других понима-

[1] Там же. С. 9.

ли и описывали древние греки и римляне, так и российскую историю может осмыслить и рассказать только русский.

В 12-томной работе Н. М. Карамзина русская история предстаёт как захватывающая повесть, персонажами которой являются общественные группы и личности. Последним историк уделяет особое внимание, и поэтому каждый князь или духовный иерарх в «Истории государства Российского» наделён собственным характером и ни в коем случае не является лишь одним из фигурантов многочисленных однотипных событий. Остаётся лишь восхититься упорством и талантом Н. М. Карамзина, обращавшегося за информацией к средневековым летописям, которые в силу своей краткости и вычурности нередко описывают разные, не похожие друг на друга события в одних и тех же фразах или, наоборот, не жалеют красноречия для описания какого-нибудь незначительного случая. Верный своей методологии, историк не игнорировал никаких фактов, но уделял внимание лишь тем из них, которые, на его взгляд, играли существенную роль для современников и для будущего. Как писал исследователь, учитывать нужно всё, но заполнять книгу далеко не всем подряд: «Можно выбрать, одушевить, раскрасить, и читатель удивится, как из Нестора, Никона и проч. могло выйти нечто привлекательное, сильное, достойное внимания не только русских, но и чужестранцев. Родословная князей, их ссоры, междоусобие, набеги половцев не очень любопытны, – соглашаюсь; но зачем наполнять ими целые тома? Что неважно, то сократить, как сделал Юм в “Английской истории”, но все черты, которые означают свойство народа русского, характер древних наших героев, отменных людей, происшествия действительно любопытные описать живо, разительно»[1]. При этом Н. М. Карамзину приходилось исподволь преодолевать устоявшееся в русском и западном обществе мнение, что у России либо нет истории, либо эта история представляет собой лишь набор дикостей и жестокостей. Никто этого вслух не говорил, но даже в начале XIX в. негласно считалось, что именно Пётр I сделал Россию цивилизованной страной. Получалось, будто ничто, связанное с Россией допетровской, внимания не заслуживает. Н. М. Карамзин не мог открыто опровергать то, что не гово-

[1] *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. С. 326–327.

рилось вслух, но нередко в своём сочинении он проводит аналогии между персонажами русской и западной истории, отмечая, что люди и их мотивы в обоих регионах похожи друг на друга, просто западных деятелей романтизируют западные же писатели, а о русских героях и подвижниках никто пока не написал романов и трагедий.

Развенчивая мнение о заведомой провинциальности и незначительности русской истории, исследователь между делом устанавливает исторических двойников в русском и европейском культурных полях. Например, историк находит много общего между франкским королём Карлом I Великим и великим князем киевским Владимиром I Святым. Любопытна проведённая Н. М. Карамзиным параллель между «Салической правдой» франкского конунга Хлодвига Меровинга и «Русской правдой» великого князя киевского Ярослава I Мудрого. Исследователь отмечает, что оба свода законов допускают уплату денежной компенсации за побои и даже за убийство, но не допускают телесных наказаний[1]. Это свидетельствует о простых, но вольнолюбивых нравах и германского, и славянского обществ на заре их истории, которую Н. М. Карамзин не без оснований называл историческим «младенчеством». Также интересна оценка личности и методов правления царя Ивана IV Грозного, которого в Западной Европе и в российском образованном обществе Нового времени считали жестоким деспотом восточного типа, но который предстаёт совершенно иначе в сравнении с западноевропейскими королями Средних веков: «Несмотря на все умозрительные изъяснения, характер Иоанна, Героя добродетели в юности, неистового кровопийцы в летах мужества и старости, есть для ума загадка, и мы усомнились бы в истине самых достоверных о нём известий, если бы летописи других народов не являли нам столь же удивительных примеров; если бы Калигула, *образец Государей и чудовище* (здесь и ниже курсив автора), – если бы Нерон, питомец мудрого Сенеки, *предмет любви, предмет омерзения*, не царствовали в Риме. Они были язычники; но Людовик XI был Христианином, не уступая Иоанну ни в свирепости, ни в наружном благочестии, коим они хотели загладить свои беззакония: оба набожные от

[1] См.: *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Кн. 1, т. I–IV. С. 9. С. 179.

страха, оба кровожадные и женолюбивые, подобно Азиатским и Римским мучителям»[1].

Однако Н. М. Карамзин вовсе не утверждал, будто между западной и русской историей нет никакой разницы или что русские и европейцы из века в век живут в одном культурном поле. По мнению историка, все общества и народы проходят один и тот же исторический путь, но не синхронно и с сохранением местной специфики. К примеру, в то время, когда в Западной Европе цвела рыцарская культура и начиналась эпоха Возрождения, Русь была обескровлена татаро-монгольским нашествием. Однако нашествие – это всего лишь частный эпизод, последствия которого вполне возможно преодолеть. В этом смысле стремление Петра I заимствовать у европейцев их политические, научные и военные достижения вовсе не являются признаком русской культурной неполноценности: все народы так или иначе учатся друг у друга, а затем и сменяют друг друга в роли локомотива исторического развития. Сам Н. М. Карамзин сформулировал эту мысль так: «Путь образования или просвещения *один* (здесь и далее – курсив автора) для народов; все они идут им вслед друг за другом. Иностранцы были умнее русских: итак, надлежало у них заимствовать, учиться, пользоваться их опытами. Благоразумно ли искать, что сыскано? Лучше ли б было русским не строить кораблей, не создавать регулярного войска, не заводить академий, фабрик, раз всё это не русскими выдумано? Какой народ не перенимал у другого? И не должно ли *сравняться*, чтобы *превзойти*?»[2]. То есть, во-первых, общества наследуют одно другому, а не развиваются в одинаковом темпе; во-вторых, наследование передовых достижений предполагает не только их усвоение, но и творческую переработку, которая приведёт к более впечатляющим результатам. Образно говоря, копия должна стать лучше оригинала. А что будет с обществом, игравшим роль образца и какое-то время превосходившим соседей? По мысли Н. М. Карамзина, оно стареет, подобно биологическому организму, и уступает место очага культуры одному из своих прозелитов, которые обязательно со временем его превзойдут. В качестве примера исследователь приво-

[1] *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Кн. 3, т. IX–XII. С. 192–193.

[2] *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. С. 327.

дил Древнюю Грецию, которая в эпоху Платона многократно превосходила своими достижениями все известные грекам народы и служила образцом для римлян, а германские племена даже мечтать не могли о том, чтобы достигнуть греческого уровня познания реальности. Но спустя полтора тысячелетия Греция вообще отсутствует на политической карте мира, а рассадником передовой философии и науки являются страны Западной Европы, в античную эпоху бывшие варварской периферией цивилизации. И в XVIII в. даже философия Платона не казалась такой актуальной, как учение Иммануила Канта, потомка готов и вандалов, разрушителей Античности. Не исключено, что современная Н. М. Карамзину Франция, в эпоху Просвещения славящаяся своей литературой, философией и техникой, однажды утратит роль культурного центра, уступив её какому-нибудь обществу, ныне неизвестному или дикому. Так, историк шутил, что возможная цивилизация будущего сформируется в Центральной Африке или в Канаде, но расцвет её не будет возможен до тех пор, пока нынешние дикари не усвоят все бывшие до них достижения человечества (как античные, так и новоевропейские) и не начнут на этой основе создавать что-нибудь сами[1]. Впрочем, исследователь предполагал, что ещё до заката Западной Европы Россия, благодаря петровским реформам усвоившая технические и гуманитарные успехи западных соседей, войдёт в мировое сообщество на правах гегемона.

Оценивая роль творчества Н. М. Карамзина в становлении отечественной философии истории светского типа, приходится признать, что она – двояка. Как уже говорилось выше, русское Средневековье располагало летописями и сочинениями, оформленными как философско-богословские трактаты. Для читающей публики Нового времени такие работы не представляли интереса из-за своего анахроничного стиля и не популярной в эпоху Просвещения проблематики. В. Н. Татищев попытался открыть отечественному светскому читателю историю его собственной страны и не преуспел по досадной случайности: литературный язык конца XVII в. не был приятен читателям середины века XVIII. Н. М. Карамзин смог решить эту проблему, написав свою «Историю государства Российского» ярким, поэтичным, а главное – популярным среди читателей языком. Именно бла-

[1] См.: Там же. С. 281.

годаря ему среди русской мыслящей публики вообще возник интерес к отечественной истории, которую прежде не замечали на фоне изложенных западными авторами историй Античности и европейского Средневековья. Можно предположить, что именно Н. М. Карамзин задал тот вектор исторических исследований, в которых достигли замечательных результатов такие известные русские историки XIX в., как С. М. Соловьёв и В. О. Ключевский. Отечественный исследователь О. А. Жукова так оценивает роль Карамзина в становлении русского исторического сознания: «…Карамзин поделал колоссальную работу, *перезапустив механизм исторической памяти* (курсив автора) в процессе создания национального предания. Он спроецировал прошлое на экран настоящего, Киевскую Русь св. Владимира и Московскую Русь Дмитрия Донского – на духовное пространство русской дворянской культуры, Киевское княжество и Московское царство – на политическую конструкцию Российской империи. Написав новым художественным языком историю России, отныне воспитывать историческое чувство и осознавать себя ответственным творцом настоящего. То, что действительно составляет заслугу Карамзина, должно быть названо воспитанием исторического сознания»[1]. Однако вторым важнейшим результатом исследований Н. М. Карамзина является дальнейшее развитие учения В. Н. Татищева о прогрессе, а, наверное, самая главная заслуга исследователя заключается в том, что ему удалось обосновать развитие человечества путём исторической преемственности. В отличие от французских просветителей, отечественный мыслитель вовсе не воображал, что какая-нибудь страна может бесконечно поступательно развиваться, лидируя в мире и раз за разом создавая все актуальные для мира технические, политические и культурные новинки. Одно общество неизбежно уступает доминирующее место другому и фактически само готовит себе преемника, распространяя свою культуру среди соседей. Поэтому к пониманию прогресса Н. М. Карамзиным применимы его же слова: *сравняться, чтобы превзойти*.

Любопытно, что ни В. Н. Татищев, ни Н. М. Карамзин не были знакомы с французской философией прогресса и поэтому не вступа-

[1] *Жукова О. А.* Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории. М. : Согласие, 2018. С. 319.

ли в полемику с западными авторами. Более того, именно В. Н. Татищев является фактическим основателем прогрессизма, и вступать в дискуссии со своими западными единомышленниками он в принципе не мог за неимением этих самых единомышленников. Н. М. Карамзин же изначально ориентировался именно на русскую аудиторию и писал историческое сочинение, в котором философский аспект выражен лишь по случайности, хоть и очень удачно. Но в XIX в., когда Россия и Европа столкнулись с необходимостью осмыслить итоги Французской революции и наполеоновских войн, отечественным авторам пришлось учитывать идеи французского прогрессизма, во многом ставшие апологией революции 1789 г.

Идеи В. Н. Татищева и Н. М. Карамзина применил к социально-политической реальности XIX в. отечественный писатель *Владимир Фёдорович Одоевский (1804–1869)*, автор очень своеобразной работы «Русские ночи», сочетающей в себе художественный стиль и философские идеи, не связанные общей темой. По структуре «Русские ночи» представляют собой несколько глав-диалогов, посвящённых самым разным вопросам, среди которых философско-историческая проблематика не занимает главного места. Однако в одном из диалогов В. Ф. Одоевский устами своего персонажа очерчивает главную задачу истории: открыть элементы, характерные для любого народа, и, таким образом, сделать предметом истории человека как единый вид[1]. Частные, национальные истории, изучаемые в отрыве от истории всемирной, по мысли исследователя напоминают художественный роман, большинство событий которого трагичны, но бессмысленны. История же человечества представляет собой процесс непрерывного, хотя и медленного поступательного развития, проявления которого может увидеть любой обыватель вокруг себя. Так, В. Ф. Одоевский приводит объемный, но красноречивый пример, сколько интеллектуальных усилий требовалось потратить новаторам прошлого, чтобы в домах существовали печное отопление и стеклянные окна: «Общество первобытных обитателей земли, окутанных в звериные шкуры, сидит на голой земле вокруг огня; им горячо спереди, им холодно сзади, они проклинают дождь и ветер и смеются над одним из чудаков, который пытается сделать себе крышку, потому что, разуме-

[1] См.: *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л. : Наука, 1975. С. 175–176.

ется, её беспрестанно сносит ветер. Другая сцена: люди сидят уже в лачуге; посреди разложен костёр, дым ест глаза, ветром разносит искры; надобно смотреть за огнём беспрестанно, иначе он разрушит едва сплоченное жилище человека; люди проклинают ветер и холод, и опять смеются над одним из чудаков, который пытается обложить костёр камнями, потому что, разумеется, от того огонь часто гаснет. Но вот гений, которому пришло в голову закрыть трубу в печке! Этот несчастный должен выдержать батальный огонь насмешек, эпиграмм, упрёков, ибо много людей угорело от первой закрытой на свете печки. – А чему не подвергался тот, кому первому пришло в мысль приготовить обед в глиняном горшке, выковать железо, обратить песок в прозрачную доску, выражать свои мысли с трудом остающимися в памяти знаками, наконец – подчинить законному порядку сборище людей, привыкших к своеволию и полному разгулу страстей? Какие успехи должны были сделать физика, химия, механика и проч., чтоб обратить произведение пчелы в свечку, склеить этот стол, обтянуть эти стены штофом, расписать потолок, зажечь масло в лампах? Ум теряется в бесконечно многочисленных, разнообразных открытиях, без которых не было бы светлого дома с рамами и печами»[1]. Мыслитель удачно отметил, что любому творцу-новатору обязательно приходится сталкиваться с непониманием своих более консервативных современников и прогресс никогда не является сам собой разумеющимся результатом общественной жизни.

Размышляя о характере народов, В. Ф. Одоевский пришёл к выводу, что характеры эти совсем не похожи друг на друга, и именно это позволяет каждому обществу совершать оригинальные открытия и новации, которые не могли быть сделаны народами с иным видением мира. Однако ни один народ не может быть универсальным и неизбежно приходит в своём развитии к циклопическому усилению одной сферы общественной жизни за счёт остальных. В качестве примера такого неравномерного развития исследователь приводил западные страны эпохи промышленного переворота, в которых сочетаются технические новинки и экономические успехи с духовным кризисом и галопирующим ростом преступности. Таким образом, любое общество может быть передовым, но только на протяжении ограниченно-

[1] *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. С. 9–10.

го времени, а в дальнейшем его однобокие успехи загоняют народ-новатор в тупик. Поэтому наибольших успехов добьётся то общество, которое сможет наследовать достижения других народов, примиряя их со своим национальным характером или адаптируя собственный характер к чужим фундаментальным достижениям. В. Ф. Одоевский считал, что новаторские успехи каждого отдельного народа принадлежат всему человечеству, хоть и не гарантируют обществу-первопроходцу долгой исторической жизни. Например, античная философия не спасла Элладу и Рим от гибели, но, будучи усвоенными ранними христианами, греческие философские идеи обрели новую жизнь для себя и указали новые направления развитию средневековой мысли.

Мыслитель предположил, что русский народ вышел на путь общечеловеческого прогресса в тот момент, когда Пётр I буквально заставил своих подданных знакомиться с передовой западной культурой и совершать из неё заимствования. Разумеется, как и любой новатор, царь-реформатор не был понят своими консервативными соотечественниками и встретил с их стороны противодействие. Иначе и быть не могло, потому что для усвоения общечеловеческого опыта царю пришлось корректировать русский национальный характер, прививая русским чуждые им социально-психологические черты и блокируя некоторые имеющиеся особенности. Но именно в результате такой бурной ломки традиций и навязывания чуждого образа жизни царь смог превратиться в императора, а Россию ввести в ареал западноевропейской культуры, избегнув при этом изъянов западного развития. Поэтому те издержки и перегибы западного прогресса, которые деформировали европейское общество и фактически лишили его возможности продуктивно развиваться впредь, России не свойственны. В. Ф. Одоевский полагал, что во второй половине XIX в. Россия заменит западноевропейские страны в роли локомотива истории. Ведь она не проходила весь путь западного развития от начала до конца, а только начала свою историю, благодаря избирательным заимствованиям Петра I обретя лишь ту часть европейского опыта, которая для неё полезна.

Каким могло бы быть господство в мире русской культуры, мыслитель не знал, но предполагал, что сохранились бы все достижения культуры европейской, лишь дополнившись русскими национальны-

ми достоинствами. В. Ф. Одоевский писал об этом: «Чует Запад приближение славянского духа, пугается его, как наши предки пугались Запада. Неохотно замкнутый организм принимает в себя чуждые ему стихии, хотя они бы должны были поддержать бытие его, – а между тем он тянется к ним невольно и бессознательно, как растение к солнцу. Не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке – узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдёте у нас частью ваши же силы, сохраненные и умноженные, вы найдёте и наши собственные силы, вам неизвестные, и которые не оскудеют от раздела с вами»[1]. Конечно, не все европейцы будут рады такой перемене, но ведь и замена культурной гегемонии языческой Античности на христианское Средневековье понравилась не всем, однако человечество в целом от неё только выиграло. С точки зрения В. Ф. Одоевского, грядёт не агрессивная экспансия русской культуры, а лишь очередной виток прогресса, который не только оттеснит увядающую европейскую культуру в историческую тень, но сделает Россию ещё более привлекательным образцом для всего мира. Европа будет чахнуть, а Россия – расцветать в силу самого хода истории, а не в результате борьбы кого-то с кем-то.

Подведём итоги параграфа. Как мы обнаружили, в XVIII столетии в России произошло быстрое, форсированное становление светской культуры, которое, кроме всего прочего, потребовало и светского понимания исторического процесса. На этот вызов откликнулись такие отечественные мыслители, как В. Н. Татищев, Н. М. Карамзин и В. Ф. Одоевский. Какие общие черты и особенности их учений мы могли бы выделить?

Во-первых, все три автора понимали историю как общечеловеческий прогресс, выражающийся, прежде всего, в научных и культурных достижениях. В отличие от французских просветителей, русские мыслители не считали признаком прогресса рост гражданских прав и свобод. Причём такое понимание исторического развития вовсе не является адаптацией к российской абсолютной монархии французских республиканских идей (методом их выхолащивания). У нас есть основания предполагать, что основателем учения о прогрессе является именно В. Н Татищев, хотя он и не употреблял данный термин.

[1] *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. С. 181–182.

Во-вторых, понимание роли России во всемирной истории указанными тремя авторами не совпадает. В. Н. Татищев не замечал никаких принципиальных различий между Россией и странами Западной Европы и рассматривал их как единое целое, подчиняющееся одним историческим законам. Н. М. Карамзин и В. О. Одоевский рассматривали прогресс как передачу эстафеты от участника к участнику, а не как единовременное развитие всех исторических субъектов, и поэтому полагали, что Россия некоторое время отставала от европейских стран. Однако благодаря петровским преобразованиям это историческое отставание ликвидировано и в будущем, может статься, Россия даже обгонит своих вчерашних учителей.

В-третьих, и В. Н. Татищев, и Н. М. Карамзин, и В. О. Одоевский понимали прогресс как следование одному-единственному истинному историческому пути, которое доступно всем народам и обществам. Следовательно, на этом пути есть передовые и отсталые страны. Положение обоих типов стран является временным и вполне может быть изменено при достаточном прилежании их граждан (по мысли В. Н. Татищева) и творческом авантюризме правителей (согласно взглядам В. О. Одоевского).

XIX век принёс новые проблемы и задачи. Наполеоновские войны и, особенно, Крымская война (1853–1856), а также рост западного капитализма и бурное развитие социалистических учений обострили перед отечественными мыслителями проблему совместимости русского и западного обществ, а также закономерности происходящих в мире изменений. Какие ответы на этот вызов дали наши соотечественники, мы увидим в следующем параграфе.

§ 7.3. Философско-исторический спор западников и славянофилов

Начало XIX в. стало для русского мироощущения знаменательной эпохой. Как мы помним, на протяжении XVIII столетия в России господствовало преклонение перед странами Западной Европы, которое выражалось либо в неумении отличать русское общество от западного, характерное для взглядов В. Н. Татищева, либо в призывах обогнать Европу на европейском же пути развития, который Н. М. Карамзин считал единственно возможным. Но в ходе Отече-

ственной войны 1812 г. и, особенно, во время Заграничного похода императорской армии (1813–1814 гг.) русское дворянство, из представителей которого состоял практически весь российский офицерский корпус, обнаружило, что репутация Западной Европы как локомотива истории и мирового гегемона сильно преувеличена. Так, поход прежде непобедимого Наполеона I в Россию завершился катастрофическим разгромом отступающих французских войск на Березине (28 ноября 1812 г.), а год спустя французы потерпели сокрушительное поражение от русских войск в битве под Лейпцигом (19 октября 1813 г.). Более того, когда преследующая французов русская армия шла через германские государства, освобождая местные города, её организация и методы ведения боя вызвали живейший интерес западных союзников. Оказалось, что, невзирая на все заимствования Петра I и его наследников, российские вооруженные силы были устроены не совсем так, как прусские или французские, однако это не помешало им одержать впечатляющие победы на полях сражений. К примеру, успехи русской кавалерии привели немцев в такое восхищение, что прусский фельдмаршал Гебхард фон Блюхер даже попытался организовать в королевстве казачий полк. После окончательного краха наполеоновской Франции русские дипломаты принимали участие в урегулировании послевоенного положения дел наравне с представителями таких ведущих западных держав, как Австрия, Пруссия и Великобритания.

Это вторичное близкое знакомство России с западноевропейской культурой вызвало противоречивое, двойственное впечатление как у ветеранов, так и у петербургских публицистов. Как бы каждый из них ни относился к достижениям европейцев, ярко и для всех очевидно проявились два важнейших факта. Во-первых, всем – и в России, и в Европе – стало окончательно ясно, что русское общество и существующая на его основе империя разительно отличаются от любых европейских государств. Во-вторых, это отличие не делает Россию в военном или политическом отношении слабее какой-либо западной страны или даже всех их, вместе взятых[1]. Следовательно, исторический путь, пройденный странами Западной Европы, вовсе не является единственным возможным для человечества, и для того чтобы

[1] См.: *Ключевский В. О.* Евгений Онегин и его предки // О нравственности и русской культуре. 2-е изд. М. : Дрофа, 2006. С. 166–167.

оценить прогресс того или иного общества, его вовсе необязательно сравнивать с Францией или Англией. Это побудило многих представителей отечественной мысли обратить свой взор на Россию и оценить именно её потенциал. Причём данная задача оказалась совсем не простой потому, что образование, получаемое русскими дворянами в гимназиях и кадетских корпусах, во многом основывалось на западноевропейских и античных идеалах. Проще говоря, желающий познакомиться с русской культурой дворянин невольно искал в ней достижения и особенности, аналогичные знакомой ему западной специфике. Ведь иные общества в России попросту не изучались. По иронии судьбы, протяженные границы России с исламским миром и империей Цин в начале XIX в. не вызывали у русского академического сообщества интереса к азиатским культурам, и поэтому никому из отечественных исследователей не приходило в голову сравнить Российскую империю с Китайской или Османской. Такое сравнение было бы для русского путешественника и историка гораздо более осуществимым, чем для английского или французского эрудита, но в силу заданного реформами императора Петра I политического и культурного курса на протяжении целого столетия русских учёных интересовала лишь западноевропейская жизнь. Теперь же русский образованный дворянин пытался познакомиться со своей страной, рассматривая её через призму категорий, характерных для западной философии и не позволяющих достоверно выявить русскую культурную специфику. Отечественный историк В. О. Ключевский удачно охарактеризовал сложившуюся ситуацию: «Отцы были русскими, которым страстно хотелось стать французами; сыновья были по воспитанию французы, которым страстно хотелось стать русскими»[1]. Лежавшая за пределами петровской вестернизации Россия оказалась для русских же мыслителей terra incognita, которую только предстояло изучать и относиться к которой можно было по-разному.

Самым простым и привычным подходом к пониманию русской истории казался тот, который использовали Н. М. Карамзин и В. Ф. Одоевский. Как мы видели выше, оба мыслителя полагали, что все общества и народы идут одним и тем же историческим путём и

[1] *Ключевский В. О.* Русская история : полн. курс лекций : в 3 кн. М. : Мысль, 1997. Кн. III. С. 420.

составляют единое человечество, различные части которого развиты неравномерно. Однако в ходе прогресса роль локомотива мирового развития нередко переходит от одного общества к другому, и поэтому отличие России от стран Западной Европы казалось не только свидетельством отсталости, но и шансом догнать и перегнать Европу в будущем. Принцип прогресса, выраженный словами Н. М. Карамзина «сравняться, чтобы превзойти», казался удачным эпиграфом к русской истории Нового времени. Но если в российском академическом сообществе XVIII в. это была единственная точка зрения на исторический процесс, то после событий начала XIX столетия она стала лишь одним из двух подходов. Теперь носителей таких взглядов именовали *западниками*, и учения, создаваемые этими авторами, вовсе не считались априорно верными. Иными словами, западническая философия истории нуждалась в убедительной аргументации. К примеру, если Н. М. Карамзин описывал Германию и Францию как центр мирового прогресса и не считал нужным как-либо объяснять такое восторженное отношение, то после 1812 г. признание за Парижем роли культурной столицы мира вовсе не выглядело бесспорным.

Создателем западнической модели исторического процесса можно считать *Петра Яковлевича Чаадаева (1794–1856)*. В работе «Философические письма» исследователь предположил, что прогресс не только делится на сменяющие друг друга эпохи, но и для каждой из эпох характерен собственный общественный тип. Это не значит, что, например, все общества и государства древности были устроены одинаково или хотя бы похожим друг на друга образом, но между ними было всё-таки больше общего, чем у Древнего Египта со средневековой Францией. Параллельно с обществами, представляющими лицо эпохи, существуют и другие, никак специфику исторического периода не определяющие. В будущем некоторые из них могут прийти на смену состарившемуся общественному типу, но могут и по-прежнему остаться вне истории. Любопытно, что, характеризуя такой эпохальный общественный тип, П. Я. Чаадаев видел его основу не в политических формах, а в духовно-нравственных принципах, определяющих отношения людей к миру и друг к другу. После того как ослабевает и разлагается духовное ядро, политический и социальный рас-

пад становится неизбежен. Именно поэтому в падении Западной Римской империи исследователь видел не просто завершение Античности, но замену древнего общества иным, руководствующимся иными ценностями и поэтому ведущим иную жизнь: «Египет фараонов, Греция Перикла, второй Египет Лагидов и вся Греция Александра, которая простиралась за Инд, наконец, даже и иудаизм, с тех пор как он эллинизировался, всё это растворилось в римской массе и составило одно целое, одно общество, которое совместило в себе все предшествующие поколения с самого начала, заключило в себе все нравственные и умственные силы, развившиеся до этого в человеческой природе. Значит, не империя погибла, погибло и вновь восстало человеческое общество. С тех пор, как земной шар был как бы охвачен Европой и новый мир, всплывший из-за океана, был ею заново пересоздан, а остальные человеческие племена настолько ей подчинились, что можно считать их как бы существующими только в меру их произволения, легко себе представить происходившее на земле тогда, когда сокрушалось старое здание, а новое чудесным образом возникало взамен его: нравственное начало вселенной получало новый закон, новое устройство»[1]. Но это новое общество, возникшее взамен древнего, П. Я. Чаадаев определяет не по хронологическому, а по духовному критерию и именует его не средневековым, а христианским. К сожалению, мыслитель понимал под подлинным христианством лишь католицизм и настаивал на том, что лицо христианской эпохи определяет именно Западная Европа. Раскол западного христианства на католицизм и протестантизм, произошедший в ходе Реформации XVI в., видится П. Я. Чаадаеву поздним, случившимся в зрелом, сформировавшемся обществе явлением, которое не нарушило культурного единства европейцев.

Размышляя о специфике западного христианства, обусловившей доминирующее положение Европы в политической и культурной истории Средних веков и Нового времени, мыслитель предположил, что важнейшая оригинальная черта католицизма заключается в единстве права и религиозной догматики. В частности, он утверждал, что

---

[1] *Чаадаев П. Я.* Философические письма. Апология сумасшедшего. М. : ТЕРРА – Книж. клуб, 2009. С. 178.

на протяжении Средних веков право именовалось именно христианским, а противостояние папства и светской власти заставляло королей формулировать свои политические доктрины на языке религии. Именно этот синтез политики и христианства привёл к укоренившемуся в Западной Европе стремлению совершенствовать и улучшать социально-политический порядок. Вряд ли в реальности всё было так однозначно, но П. Я. Чаадаев вообще отличался симпатией к католицизму, от которой не отказался даже после личного участия в Отечественной войне 1812 г. Согласно мыслителю, именно тесное взаимодействие права, политики и религии привело к экономическому, техническому и культурному расцвету Западной Европы. И, наоборот, взятые отдельно друг от друга христианская доктрина и технические достижения могут создать цивилизацию, но не могут привести её к расцвету. Например, П. Я. Чаадаев считал такие общества, как христианская Эфиопия и технически развитый Китай, существующими на обочине истории и не оказывающими на неё прямого влияния: «И заметьте, что Китай, по-видимому, с незапамятных времён обладал тремя великими орудиями, которые, как говорят, наиболее ускорили среди нас движение вперёд человеческого ума: компасом, печатным станком и порохом. И что же? На что они ему послужили? Объехали ли китайцы кругом земного шара? Открыли ли они новое полушарие? Есть ли у них литература, более обширная, чем та, которой мы обладали ранее изобретения книгопечатания? В злосчастном искусстве войны были ли у них Фридрихи и Бонапарты, как у нас?»[1]. Здесь заметна подтасовка – намеренное или случайное замалчивание исторических фактов. Дело в том, что китайцы вполне могли претендовать на статус искусных мореходов: китайский флотоводец Чжэн Хэ в первой половине XV в. совершил ряд путешествий по Индийскому океану, посетив остров Цейлон и Восточную Африку. Точно так же китайское общество располагало полководцами, совершавшими гораздо более масштабные военные кампании, чем прусский король Фридрих II, воевавший в ходе Семилетней войны (1756–1763) исключительно на территории Германии. Например, в Средние века китайский военачальник Ли Шиминь (598-649) совершил победоносный поход в Фергану, с боями преодолев расстояние, во много раз превышающее

[1] *Чаадаев П. Я.* Философические письма. Апология сумасшедшего. С. 177.

территорию Прусского королевства эпохи Фридриха II[1]. Но, судя по всему, П. Я. Чаадаева интересовала не реальная история, а её идеальная модель.

Каково же место России на данном этапе прогресса, специфику которого определяет западноевропейское общество? Мыслитель с грустью констатировал, что татаро-монгольское нашествие, надолго подчинившее Русь восточному влиянию, деформировало траекторию развития русского общества и не позволило стране стать частью Европы. По мнению исследователя, для каждого народа характерна эпоха юности, в которую формируются основополагающие идеи, в дальнейшем развиваемые народом и реализуемые в политике или религии. Но историческая юность Руси оказалась блокирована татаро-монгольским игом, из-за последствий которого Россия Нового времени существует, располагает немалой военной мощью, но ничего оригинального не создаёт[2].

П. Я. Чаадаев полагал, что историческое развитие, особенно на начальном этапе истории, всегда тесно связано с духовным и политическим творчеством одарённых личностей и элитарных групп, под влиянием которых возникают и распространяются в обществе нравственные доктрины, властные институты и технические достижения. Но, по мнению мыслителя, Россия на протяжении Средних веков и Нового времени была лишена такой подлинной духовной и светской аристократии даже в большей мере, чем североамериканские индейцы: «Незначительное меньшинство мыслит, остальная часть чувствует, в итоге же получается общее движение. Это справедливо для всех народов земли; исключение составляют только некоторые одичавшие расы, которые сохранили из человеческой природы один только внешний облик. Первобытные народы Европы, кельты, скандинавы, германцы, имели своих друидов, своих скальдов, своих бардов, которые на свой лад были сильными мыслителями. Взгляните на народы Северной Америки, которых искореняет с таким усердием материальная цивилизация Соединенных Штатов: среди них имеются люди, удивительные по глубине. А теперь, я вас спрошу, где наши мудрецы,

[1] См.: *Пирс К.* Воины Китая. Под знаменем небесного дракона. 1500 г. до н.э. – 1840 г. н.э. М. : Эксмо, 2008. С. 106.

[2] См.: *Чаадаев П. Я.* Философические письма. Апология сумасшедшего. С. 92.

где наши мыслители? Кто из нас когда-либо думал, кто из нас думает теперь?»[1].

Означает ли это, что Россия представляет собой бесполезное для человечества историческое недоразумение? Нет, не означает. Ведь то или иное общество, ведомое своими ценностями, лидирует только на одном из этапов исторического развития. К примеру, в те годы, когда в Древнем Египте строились пирамиды или в Афинах Платон писал «Диалоги», предки европейцев, древние германцы, ютились в дремучих лесах между Эльбой и Одером и, по сравнению с египтянами и греками, казалась примитивными дикарями. Причём их предварительное существование вне истории длилось на протяжении тысяч лет, и германские племена оставались дикарями как в годы правления египетских фараонов, так и в века Александра Македонского и первых римских императоров. Однако на следующем историческом этапе, этапе христианства, именно они добились в мире доминирующего положения. То есть дикость, примитивизм и косность какого-нибудь общества в данный момент не означают, что общество останется таковым навсегда. Более того, П. Я. Чаадаев полагал, что потенциал прогресса, реализуемый каждым обществом в своём развитии, конечен, и поэтому на косность и застой обречены скорее развитые цивилизованные народы, чем ещё не вышедшие на историческую сцену дикари. Исследователь даже предположил, что достигнутые в ходе прогрессивного развития успехи во многом ограничивают и блокируют дальнейший потенциал цивилизации. Именно в этом мыслитель видел ответ на вопрос, почему азиатские культурные народы замедлились в своём развитии, хотя на заре мировой истории локомотивом цивилизации были именно они: «Вам говорят, что народы Азии остановились в своём развитии. Но почему же они остановились? Чтобы дойти до состояния, в котором они сейчас находятся, они как будто должны были действовать, как и мы: добиваться, изобретать, делать открытия. Отчего же, дойдя до известной ступени, они сразу остановились и с тех пор не могли ничего выдумать, ничего создать? Ответ прост: причина в том, что прогресс человеческой природы отнюдь не безграничен, как это воображают: есть предел, которого ему не удаётся переступить. (…) Как только удовлетворён интерес материаль-

[1] *Чаадаев П. Я.* Философические письма. Апология сумасшедшего. С. 97.

ный, человек не идёт вперёд, хорошо ещё, если он не отступает»[1]. Это предположение справедливо не только для восточных народов и древней исторической эпохи, но и для всех обществ вообще. Длящаяся со Средних веков до XIX в. христианская эпоха тоже не бесконечна и, по мысли П. Я. Чаадаева, западноевропейское общество находится на пороге исторического застоя и упадка в силу того, что его прогрессивный потенциал фактически исчерпан. Именно это внушало мыслителю оптимизм: ведь подобно тому, как дикари-германцы смогли заменить исчерпавшую себя древнюю цивилизацию Античности, так и русские, прежде не участвовавшие в мировой истории, смогут заменить в роли мирового политического и культурного лидера клонящихся к закату европейцев.

С этой точки зрения прежнее нахождение России вне мировой истории является гарантией её скорого вхождения в историко-культурный процесс и занятия в нём доминирующей позиции. П. Я. Чаадаев полагал, что западноевропейское влияние, которому подверглась страна благодаря реформам императора Петра I Великого, с одной стороны, заставило русских мыслить чуждыми им категориями, но с другой – связало Россию с Европой и сделало возможным поддержание угасающей западной культуры усилиями её русских приверженцев: «А знаете ли Вы вот что: в сущности, до Гомера, греков, римлян, германцев нам, русским, нет никакого дела. Нам всё это вполне чуждо. Но что поделаешь! Поневоле приходится говорить языком Европы, наша чужеземная цивилизация так загнала нас в Европу, что, хотя мы и не имеем её идей, у нас нет другого языка, кроме языка той же Европы; им и приходится пользоваться»[2].

Философско-историческое учение П. Я. Чаадаева оставляет крайне противоречивое впечатление. Данный автор настолько восхищён католической Европой, что буквально отказывает другим народам и обществам в праве на историческое существование. В своём понимании прогресса он близок к В. Ф. Одоевскому, как и в видении той роли, которую может сыграть Россия в будущем человечества. Однако уничижительное отношение к неевропейскому миру и яркое игнорирование противоречащих такой позиции исторических фактов делают

[1] Там же. С. 181.
[2] Там же. С. 208.

концепцию П. Я. Чаадаева претенциозной и бездоказательной. Неудивительно, что его последователей называли «западниками», а, к примеру, не галломанами или англофилами.

Более глубокое и научно обоснованное понимание истории продемонстрировал *Тимофей Николаевич Грановский (1813–1855)*, историк-медиевист, также разделявший западническую позицию. Прежде чем обращаться непосредственно к идеям данного мыслителя, необходимо оговориться, что главной сферой его интересов было западноевропейское Средневековье, и поэтому исследователь практически не уделял внимания ни новоевропейской, ни отечественной истории. Даже его основные работы называются «Лекции по средней истории» и «Лекции по истории позднего Средневековья». Все свои теоретические построения данный автор излагал применительно к Западной Европе эпохи рыцарства и предшествующим ей периодам великого переселения народов и поздней Античности. Поэтому мы не найдём в его работах размышлений об историческом пути России.

В своём понимании исторического процесса Т. Н Грановский принадлежал к так называемой «органической теории», которую современники противопоставляли характерному для философии Просвещения механистическому пониманию общества. Вот как характеризует различие этих подходов хорошо знакомый с творчеством отечественного мыслителя З. А. Каменский: «Органическая теория, в отличие от механистической, чисто количественной теории Локка – Кондорсе – Кондильяка рассматривает народы как гетерогенные организмы, а не как однородные атомы, и человечество – не механическое соединение отдельных единиц, а единичный живущий и развивающийся организм»[1]. Поэтому, словно в соответствии с концепциями Дж. Вико и И. Г. Гердера, Т. Н. Грановский полагал, что народы отличаются друг от друга по объективным причинам. В частности, историк подчёркивал роль в формировании каждого конкретного общества географического и антропологического факторов, хотя и признавал, что действие последнего исторической наукой почти не изучено. Каждое общество, единожды сформировавшись, имеет собственные социальные и духовные особенности, потенциал которых реализуется в дальнейшем развитии. Т. Н. Грановский употреблял для обозна-

[1] *Каменский З. А.* Тимофей Николаевич Грановский. М. : Мысль, 1988. С. 90.

чения этой специфики термин «народный дух» и полагал, что ярче и нагляднее всего этот «дух» проявляется в преданиях того или иного народа. В частности, он справедливо замечал, что народные легенды не годятся на роль летописей и хроник, но они отчётливо демонстрируют представления народа о добре и зле: «История, как наука, старается резко обозначить каждое явление, определить его время и место; предание не заботится о такой верности. В нём есть истина другого рода. В нём высказывается любовь и ненависть народа, его нравственные понятия, его взгляд на собственную старину. Чем сильнее событие или человек коснулись народной жизни, тем глубже западают их образы в память, тем больше хранится о них рассказов»[1]. С этим замечанием сложно не согласиться, ведь, к примеру, мифологизированные предания монголов о Чингисхане разительно отличаются от таких же мифологизированных французских народных представлений о Карле Великом, но не менее разительно отличаются друг от друга уклады жизни и образы мышления средневековых европейцев и современных им евразийских номадов.

Согласно учению Т. Н. Грановского, каждое общество проживает исторические этапы, которые можно уподобить жизненным возрастам человека: *младенчество*, *юношество*, *возмужалость* и *старость*. В *младенческом* возрасте народ живёт вне истории, руководствуясь природными алгоритмами. Строго говоря, это ещё даже не народ, а лишь племя дикарей. Обособление от природы происходит лишь на этапе исторической *юности*, когда народ формирует собственную оригинальную политическую структуру. Именно для данной эпохи характерны кровавые междоусобицы и появление на исторической сцене отважных, своенравных вождей, которых в дальнейшем народные предания превратят в богатырей и отцов-основателей. *Возмужалость* – это время культурного расцвета общества, но это же и время истощения его потенциала исторического развития. На заключительном этапе – этапе исторической *старости* – народ утрачивает творческие способности, и вскоре его политическое и духовное единство нарушается: общество распадается на кланы, клики и банды, каждая из которых преследует лишь свои частные интересы. Раз-

[1] *Грановский Т. Н.* Предания о Карле Великом // Соч. : в 2 ч. М. : Тип. Грачева и К, 1866. Ч. II. С. 321.

мышляя о предопределенности для всех народов и обществ именно такой траектории исторического развития, Т. Н. Грановский подчеркнул диалектику личного и коллективного факторов в историческом процессе. Народ, конечно, управляется вождями, но если властители не соответствуют общему политическому и нравственному климату общества, то их правление окажется недолгим и безрезультатным. Более того, нравственное состояние народа тесно связано с его историческим возрастом, и поэтому нормы поведения, идеально подходящие для юного общества, не встретят понимания в обществе постаревшем: «Найдётся ли хотя один народ, который в продолжение своего исторического существования был постоянно нравствен или порочен? У каждого есть свой характер, своя духовная особенность, которая никогда не стирается, но разврат народный есть всегда следствие данных временем обстоятельств, преходящих влияний, и поэтому сам бывает преходящим явлением, не более»[1]. Подобно Дж Вико, русский мыслитель заметил, что одни и те же поступки в разные возраста общества могут быть продиктованы различными мотивами, и умудрённое высокой культурой старое общество вовсе необязательно продемонстрирует соседям-дикарям образцы возвышенной нравственности. В качестве примера Т. Н. Грановский указал, что жестокость германского воина-грабителя эпохи тёмных веков – не то же самое, что жестокость римского патриция, с упоением взирающего на гладиаторские бои[2].

Каждое отдельное общество, состоящее из одного народа или группы народов, объединенных единой культурой, неизбежно исторически смертно. Однако ни одно общество не зарождается и не живёт лишь само для себя и поэтому не уходит с исторической сцены бесследно. То, что для отдельного народа – целая жизнь от зарождения до гибели, в масштабах человечества является одним из моментов, связь между которыми обеспечивается благодаря исторической преемственности. Именно так проходит свои стадии прогресс человечества: не от одной хронологической эпохи к другой, а от достижений общества, доминирующего в одну эпоху, к результатам исторического расцвета другого общества, ставшего гегемоном эпохи следую-

[1] *Грановский Т. Н.* Письмо из Москвы // Соч. Ч. II. С. 297.

[2] См.: *Грановский Т. Н*. Ответ г-ну Хомякову // Соч. Ч. II. С. 312.

щей. То есть стадии общечеловеческого прогресса имеют не только временные границы, но также каждая из них располагает своим специфическим лицом, зависящим от особенностей народа, доминировавшего на данной стадии.

Какие же этапы или «моменты» прогресса выделяет исследователь? Первый этап – *древний*, представленный в истории античным обществом и спецификой которого был изоляционизм, пронизывающий как сферу греко-римских международных отношений, так и взаимодействие городов-полисов друг с другом. Вторым этапом общечеловеческой истории стало Средневековье или, по терминологии Т. Н. Грановского, *«средняя история»*, которая подразделяется на три собственных «момента», то есть на три взаимодействующих друг с другом общества: германский, аравийский и скандинавский «моменты». Каждое из этих обществ внесло в специфику эпохи собственный, оригинальный вклад: германцы ассимилировали сохранившиеся от Античности правовые и политические начала; арабы познакомили Восточное Средиземноморье и Северную Африку с исламом, принеся эту религию даже на Пиренейский полуостров; а скандинавские викинги и переселенцы сформировали в Западной Европе то, что принято называть рыцарством. Третьим, современным для себя «моментом» Т. Н. Грановский считал *«новую историю»*, то есть историю Европы в Новое время, однако, будучи медиевистом, почти не исследовал эту эпоху[1].

Если речь идёт именно о прогрессе, то есть о поступательном восходящем развитии, то данный процесс должен иметь какую-то цель. Исследователь полагал, что такой целью является постепенная эмансипация личности от общества и даже подчинение коллектива интересам индивида. Речь идёт не о медленном, но неуклонном разрушении любого прочного социально-политического порядка, а о постепенном осознании индивидом своих прав и приведении общества в соответствие с запросами личности. Например, можно выделить следующую историческую динамику: в античной Греции для гражданина полиса было опасно отстаивать свою частную позицию наперекор мнению коллектива, в средневековой Европе короли стали вы-

[1] См.: *Каменский З. А.* Тимофей Николаевич Грановский. М. : Мысль, 1988. С. 92.

нуждены учитывать мнения представителей Церкви и аристократии, а в новоевропейском обществе индивиды ведут открытые дебаты в парламентах и даже форму государственного устройства определяют, исходя из своих нужд.

Возникает закономерный вопрос: если историческая жизнь того или иного народа или общества от начала до конца протекает лишь в одном из моментов общечеловеческого прогресса, то как можно считать прогресс общечеловеческим? Ведь ни одно общество не переходит на следующий этап истории, и достижения будущего никак на него не распространяются. Развивающееся человечество не может включать в себя народы, умершие своей исторической смертью, то есть уже не существующие. Получается не поступательное развитие единого целого, а упорядоченная смена одних обществ другими. По мнению Т. Н. Грановского, это один из возможных вариантов развития событий, нередко в истории случающийся, но вовсе не единственный и никем не предопределенный. Возможна и реанимация прожившего историческую жизнь общества через приобщение к ценностям и достижениям нового «момента». Причём, согласится ли народ на такой шаг, воспримет его как культурное ренегатство или как культурное обновление, зависит только от свободного выбора его представителей. К примеру, римская Античность не ушла с исторической сцены окончательно и «ожила» во время Каролингского и итальянского Возрождения, но это стало возможным лишь благодаря деятельности Церкви, сыгравшей роль хранителя и популяризатора античного литературного наследия, своеобразного моста между древностью и «средней» историей. Однако позиция церковных иерархов в эпоху тёмных веков могла оказаться иной: будучи по своему воспитанию и образованию представителями поздней Античности, они могли отказаться сотрудничать с варварами-германцами и, тем самым, унести все достижения греко-римского мира в историческую могилу. Данную диалектику смерти и реанимации обществ в концепции Т. Н. Грановского удачно отметил З. А. Каменский: «Казалось бы, возрастная схема истории народов должна была бы истолковать необходимость их сошествия с исторической арены после того, как они свершили свою миссию – развили свои потенции и передали человечеству всё то, что было им предназначено сделать, что смогли достичь они в период

“зрелости”. Но в истории действует не только эта необходимость, но и свобода – свобода воспринимать новые начала и тем вновь возвращаться к исторической жизни»[1]. Таким образом, внести в общечеловеческий прогресс свой вклад и войти в единое человечество может каждое отдельное общество, но не факт, что оно это сделает.

Т. Н. Грановский полагал, что однажды прогресс объединит всё живущее на планете человечество. Те народы, которые будут упорно отстаивать свою исключительность, сойдут с исторической сцены, возможно, даже без следа. И если в современном исследователю XIX в. ещё не все общества слились воедино, то это не значит, что такое единство в принципе невозможно. Другое дело, что, по мнению Т. Н. Грановского, невозможно угадать, каким будет лицо единого человечества. Ведь, невзирая на прогнозы древних и средневековых авторов, оно так и не стало ни римским, ни арабским, и не исключено, что европейским оно тоже не будет. Но в XIX в., по мысли исследователя, все достижения и успехи человечества аккумулируются в новоевропейском обществе, и перейти в неевропейское будущее ни один народ не сможет, прежде чем приобщится к этому опыту.

Обобщая взгляды мыслителей-западников на исторический процесс, выделим следующие их особенности. И П. Я. Чаадаев и Т. Н. Грановский признают существование прогресса и полагают, что это явление носит общечеловеческий характер. Оба автора согласны в том, что в XIX столетии именно новоевропейское общество является носителем передового общечеловеческого опыта, хотя и акцентируют внимание на разных причинах мировой гегемонии европейцев. Следовательно, у России нет и не может быть иного исторического пути, чем у стран Западной Европы. В будущем, возможно, пальма мирового первенства перейдёт от европейцев к какому-нибудь другому обществу, в том числе и к русскому. Но для того чтобы быть способной играть эту важнейшую для человечества роль, Россия должна полностью европеизироваться, и чем раньше она это сделает, тем лучше.

Иное понимание истории и места России в ней предложили мыслители, за которыми закрепилось название «славянофилов». Но прежде чем мы рассмотрим их взгляды, необходимо сделать ряд уточнений. Проблема заключается в том, что термин «славянофил» в разные

[1] *Каменский З. А.* Тимофей Николаевич Грановский. С. 98.

десятилетия XIX в. имел различные значения, и те авторы, которых современный читатель так называет, нередко сами себя так не именовали. Более того, в кругах философов и публицистов, относимых современными исследователями к славянофилам, никогда не было идейного единства. Поэтому, кратко очертив портрет интересующего нас социально-философского течения, мы сосредоточим внимание на том его представителе, концепция которого имеет наиболее прямое отношение именно к философии истории.

Впервые термин «славянофил» был употреблён в начале XIX в. применительно к государственному деятелю Александру Семёновичу Шишкову (1754–1841) – адмиралу, некоторое время занимавшему пост министра народного просвещения, известному среди современников поэту. Поводом для присвоения министру такого прозвища стала его ревностная привязанность к старославянскому языку, выражавшаяся не только в стремлении писать стихи по-старославянски, но и в попытках очистить литературный русский язык от неологизмов западного происхождения. А. С. Шишков полагал, что мировоззрение народа не в последнюю очередь зависит от языка, на котором этот народ говорит и думает, и, следовательно, заимствовать иноземные слова – то же самое, что доверять ответственные посты иностранцам. Если учесть, что на протяжении всего XVIII в. в России проводилась целенаправленная политика вестернизации, а приглашение европейцев-учителей и изучение романо-германских языков считались в дворянских семьях едва ли не обязательными, то совсем не удивительно, что попытка министра была обречена на провал. Ведь живого старославянского языка в России начала XIX столетия попросту не существовало, если исключить церковные службы. Поэтому адмирал-поэт нередко подвергался насмешкам, его называли «старовером». Именно в таком ироническом контексте впервые прозвучало слово «славянофил», и применялось оно лишь к одному человеку.

Вторично термин «славянофил» вошёл в употребление в 1830-е гг. и имел значение «славянолюб», «почитатель славянства». Данное явление действительно имело место в связи с открытием в 1830-е гг. в русских университетах отделений славистики, студенты которых сосредоточились на изучении славянских языков и истории славянских народов. Отечественный исследователь Н. И. Цимбаев охарактеризо-

вал это событие как становление интереса к славянской культуре, одобряемое чиновниками министерства народного просвещения и представителями академического сообщества: «Интерес к славянству, давний, устойчивый, получил в России 1830-х годов заметное распространение. В университетском уставе 1835 г. было предусмотрено создание кафедр истории и литературы славянских наречий в четырёх университетах: Московском, Петербургском, Казанском и Харьковском. За границу для подготовки к профессорскому званию были посланы молодые учёные-слависты. Успешно развивались в России славянские изыскания – труды в области славянского языкознания, славянской письменности и литературы, изучение славянской этнографии и истории»[1]. Благодаря этому новшеству к 1840-м гг. сложилась прослойка литераторов и публицистов, в своём высшем образовании ориентировавшихся не на западноевропейскую философию и историю, а на духовную культуру славян. К числу таких мыслителей-славянофилов принадлежали Иван Васильевич Киреевский, братья Иван Сергеевич и Константин Сергеевич Аксаковы и Алексей Степанович Хомяков. В силу акцентов, расставленных в полученном ими университетском образовании, они идеализировали допетровскую Русь как страну и эпоху, ещё не деформированную западным влиянием, настоящее «царство славян». Поэтому сторонники интеграции России в новоевропейское общество казались славянофилам изменниками родной культуре, а учение о прогрессе воспринималось этими мыслителями неоднозначно. Не отрицая поступательного хода исторического развития, славянофилы всё-таки не соглашались с тем, что все общества и народы (в том числе и русский) должны проходить один и тот же исторический путь[2]. Предложение Н. М. Карамзина сравниться с Европой, чтобы превзойти её, казалось им лишённым смысла, ведь соревноваться с кем-либо можно только при движении в одном направлении, а славянофилы полагали, что славяне коренным образом отличаются от европейцев и имеют собственную траекторию развития. Но также от европейцев отличаются и другие неевропейские на-

[1] *Цимбаев Н. И.* Славянофильство : из истории русской общественно-политической мысли XIX в. 2-е изд., испр. и доп. М. : Репроникс, 2013. С. 24.

[2] См.: *Воробьёва С. А.* Философия истории А. С. Хомякова. СПб. : Наука, 2019. С. 83.

роды, и поэтому если прогрессивное развитие возможно, то оно будет иметь в каждом обществе собственную оригинальную специфику.

Также славянофилы признавали наличие в русском обществе инородного, ориентирующегося на Запад сегмента, который однажды уже изувечил Россию в ходе петровских преобразований, а в XIX столетии не позволяет ей в полной мере обрести своё культурно-историческое лицо. В частности, К. С. Аксаков противопоставлял подлинному «народу» образованную по европейским стандартам «публику», которая, хоть и имеет политический вес, но ничего полезного дать русскому обществу не может. При этом важно оговориться, что с реальным русским простонародьем славянофилы почти не встречались, будучи в лучшем случае помещиками, а в худшем – столичными публицистами. Тот же К. С. Аксаков не просто идеализировал народ, но создавал заведомо утопический его образ: «В его характеристике вполне сказалось воззрение официальных публицистов на русский народ как на смирный, богобоязненный, патриархальный в общественном укладе и быту, покорный властям. С особой настойчивостью К. Аксаков подчеркивал “негосударственность” русского народа и его верность монархическим принципам»[1]. Излишне говорить о том, что такие романтические представления о русском простонародье были очень далеки от реальности. Если сравнить славянофилов с представителями французского Просвещения, то в учении русских мыслителей народ играл ту же роль, что «благородный дикарь» в доктринах просветителей.

Похожим образом обстояло дело и с изучением истории славянских народов. Знакомясь с прошлым славян эпохи тёмных веков, русские мыслители упускали из виду те политические и культурные трансформации, которые произошли с западными и южными славянами в позднее Средневековье и Новое время. Ведь к началу XIX в. Россия оставалась единственным в мире славянским государством, и далеко не все славянские народы находились в её подданстве. К примеру, чехи, словаки и хорваты уже несколько столетий жили под властью Австрийской империи и даже исповедовали католицизм, а сербы и болгары, хоть и сохранили православие, но являлись подданными

[1] *Цимбаев Н. И.* Славянофильство : из истории русской общественно-политической мысли XIX в. С. 209.

османского султана-мусульманина. Поэтому славянское культурное единство в XIX в. представляло собой исключительно умозрительную конструкцию, что не мешало славянофилам выдвигать заведомо неосуществимые лозунги панславизма как принципа российской внешней политики.

Для нашей работы представляют интерес лишь те взгляды славянофилов, которые имеют отношение к модели исторического процесса. И такая модель была создана видным представителем славянофильского течения *Алексеем Степановичем Хомяковым (1804–1860)*. В своей работе «Записки о всемирной истории» исследователь ставил перед исторической наукой задачу выявления «внутренних начал жизни», которые казались ему «эманацией божественной сущности, проекцией программы Провидения на историческое бытие»[1]. По мысли А. С. Хомякова, свершившиеся исторические факты являются выражением тех духовных течений, которые лежат в основе мировоззрения различных народов и обществ. Биологическое единство человеческого рода исследователь не подвергал сомнению и полагал, что различие между жившими в разные эпохи или живущими в разных частях света народами вовсе не существенное. Внешняя несхожесть рас никак не влияет на умственные способности или нравы народов. А. С. Хомяков полагал, что человеческое общество является воплощением доминирующей в нём мысли, а не собранием биологических особей. Более того, формы общественной организации также производны от господствующей идеи, и поэтому нельзя сказать, будто общество формирует духовные запросы индивидов. С точки зрения отечественного мыслителя, верования того или иного социума, особенно в их простонародном варианте, влияют на ход исторического развития этой общности гораздо сильнее, чем экономические или политические причины хотя бы потому, что экономика и политика производны от воли людей.

Все когда-либо существовавшие религиозные воззрения А. С. Хомяков делит на два больших типа – *иранство* и *кушитство*, подразумевая под этими названиями не географию распространения, а скорее мировоззренческую специфику. То есть в основе иранства когда-

[1] *Воробьёва С. А.* Философия истории А. С. Хомякова. СПб. : Наука, 2019. С. 50–51.

то лежали древнеперсидские верования, но в историческом процессе оно давно шагнуло за пределы Ирана и, взаимодействуя с духовными культурами различных народов, претерпело множественные синкретические изменения. Точно так же духовной основой кушитства при его древнейшем возникновении были верования жителей Египта и Эфиопии, однако оно распространилось далеко за пределы Северо-Восточной Африки и неоднократно трансформировалось. Основной идеей иранства А. С. Хомяков считал Бога-Творца, на единение с которым направлена религиозная и светская этика таких верований, пусть и нередко в ущерб освоению земной реальности. Для кушитства же, наоборот, характерен интерес к земной реальности, что неизбежно приводит к пантеизму и вере в судьбу. Благодаря этой мировоззренческой позиции народы, исповедующие кушитство, оказываются очень практичными, любознательными и приверженными прочному социальному порядку. Если для иранства характерно мессианство как соединение Бога с человечеством, то кушитство стремится к рационалистическому познанию земного мира, законы которого объявляет незыблемыми и возводит в ранг природной и исторической необходимости.

Оба типа верований прошли долгий исторический путь, в ходе которого претерпели немало метаморфоз. Так, иранство было усвоено иудейскими пророками и через них перешло в христианство, а кушитство шагало от древнего политеизма в гностическую философию, а оттуда – в новоевропейскую науку и сопутствующие ей философские системы. Если общество, исповедующее иранство в чистом виде, обнаружить в мире практически невозможно, то на кушитских духовных основах возникло и продолжает существовать немало государств. Сам А. С. Хомяков так характеризовал черты кушитства, неизменные от древности к современности: «Это всё то же племя, легко смыкающееся в государственные формы, строящее роскошные жилища и безмолвно движущее гранитными массами в какой-то восторженной борьбе с вещественной природой. Молодость человеческая представляет явления, которые повторяются в наш век под влиянием умственного направления, не совсем чуждого древнему Кушитству. Условно-разумные начала очевидно преобладают в современном про-

свещении, несмотря на его многосторонность»[1]. Если кушитство воплотилось в магическом и научном познании мира, а также в политической практике мировых империй, то иранство полнее всего выразилось в христианстве. Ведь в кушитстве основой бытия считается необходимость, которую вполне можно познать в земной реальности, а для иранства – творческая свобода, которой обладает Бог-Творец и которая завещана людям. Именно поэтому для обществ, исповедующих кушитство, непреложной ценностью обладает предсказуемый порядок, а для народов, выбравших иранство, – добровольное единство, основанное на человеческом согласии.

В своём историческом развитии иранство и кушитство прошли через ряд этапов, которые привели их к серьёзному изменению внешних форм. Например, в Древнем Риме кушитство получило одно из своих самых чётких выражений, соединившись с правовой идеей внешней справедливости. Затем, в эпоху тёмных веков это античное кушитство было унаследовано германскими народами в формах римского права и католической Церкви. Иранство же было сохранено Византийской империей в форме православной Церкви хотя бы в силу того, что Палестина, родина христианства, долгое время была византийской провинцией, и её религиозные деятели пользовались авторитетом в глазах имперских чиновников. Невзирая на то, что православие и католицизм очень различны в своей социальной практике, А. С. Хомяков полагал, что христианство в любом своём виде имеет фундаментальное историческое значение: «Завет Иудейского, теперь всемирного, учителя немногосложен: он заключается в нескольких положениях, ни связанных ни с какой местностью, ни с какими внешними условиями. Человек так подобен Богу в смысле духовном, что Бог мог быть человеком. Таким образом, высший дух имеет в себе внутреннее оправдание своего величия, и человек получает внутреннюю возможность бесконечного совершенства. Человечество освобождается от рабства мировых случайностей и от жизненной тягости собственной силой олицетворённого совершенства человеческого, и человек вступает в недра Божества посредством добровольного соединения любви с человеком духовно-совершенным, т.е. посредством предания своей частной воли

[1] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории. Часть 2 : Обзор всемирной истории // Полн. собр. соч. : [в 4 т.]. М. : Тип. Бахметьева, 1873. Т. IV. С. 24.

в волю человеко-божественную. В этом всё его освобождение, вся его высота, вся его награда»[1]. По своей сути христианство стало закономерным и конечным этапом в историческом развитии иранства и в таком виде сохранилось как православие.

К сожалению, политическая реальность поздней Римской империи и тёмных веков в Западной Европе привела к деформации христианских верований. Результатом этой деформации, по мысли А. С. Хомякова, стал католицизм, представляющий собой синтез римского политико-правового порядка с христианской Церковью, в результате чего католическая Церковь превратилась в подобие государства в государстве, а её власть обрела принудительный характер. В частности, верующие миряне не входят в церковную иерархию католицизма, и поэтому их мнение никого не волнует. Если в православной Церкви необходимо единство высшего и низшего клира с мирянами, то католикам достаточно эффективно функционирующей церковной вертикали. По своей сути, это всё тот же характерный для кушитства порядок, основанный на необходимости и осуществляемый в приказной форме. А. С. Хомяков остроумно подчеркнул различие между православной и католической Церквями: «На востоке слово соборов было свидетельством, на западе – приговором»[2].

Размышляя о дальнейшем ходе мировой истории, А. С. Хомяков предположил, что творческий потенциал кушитства в Западной Европе заметно исчерпался. Европейцы навязывают большей части мира свой порядок, но сами уже не могут ничем его дополнить или усовершенствовать. Поэтому в будущем для Европы знакомство с Россией станет гораздо более полезным, чем знакомство с Европой – для России в правление императора Петра I. Ведь к XIX в. Россия оказалась единственным православным государством, к тому же в ней христианское начало соединилось с добровольным принципом организации крестьянской общины. И в будущем не исключено, что именно Россия сможет дать европейцам столь недостающую им подлинную ду-

[1] *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории. Часть 2 : Обзор всемирной истории. С. 414.

[2] Там же. С. 707.

ховную свободу личности. Такой синтез, по мнению мыслителя, стал бы «золотым веком цивилизации»[1].

В данном параграфе мы рассмотрели понимание исторического процесса отечественными мыслителями из течений западников и славянофилов. Какие особенности их воззрений мы могли бы выделить?

Во-первых, на наш взгляд, сам термин «западники» может употребляться лишь как метафора. Ведь П. Я. Чаадаев и Т. Н. Грановский были скорее прогрессистами, идейными наследниками Н. М. Карамзина и В. О. Одоевского, чем очарованными Европой космополитами. Если исключить некоторые уничижительные фразы, сказанные П. Я. Чаадаевым о современной ему России, то для этих мыслителей характерно представление об историческом прогрессе как о едином пути развития всех обществ и народов, в котором и для русского общества найдутся место и роль. Принцип взаимодействия России и Запада, предложенный Н. М. Карамзиным, («сравняться, чтобы превзойти»), вполне применим и к философско-историческим учениям П. Я. Чаадаева и Т. Н. Грановского. Тем более что последний допускал реанимацию одного общества другим, а значит, не отказывал России в будущей исторической роли. Также оба мыслителя полагали, что прогресс однажды объединит все народы планеты в единое общество, и, следовательно, исторические законы действуют в развитии всех ныне существующих обществ одинаково.

Во-вторых, мыслители, именуемые славянофилами, были поборниками русской исторической исключительности, хотя при этом не чуждались панславизма. По большому счёту, новаторами в понимании исторического процесса являются именно они, потому что отрицают одинаковый прогресс для всех обществ, а никак не западники, полагавшие, что все народы проходят один и тот же исторический путь.

В-третьих, понимание истории А. С. Хомяковым представляет собой религиозно-философское учение, обосновывающее культурную самобытность России. Ведь, описывая взаимодействие и противостояние в истории двух духовных начал (иранства и кушитства), исследователь не забывает отметить, что последним и наиболее полным

[1] *Воробьёва С. А.* Философия истории А. С. Хомякова. С. 79–80.

носителем иранства является русское общество с присущими ему общинным и религиозным мировоззрением.

К сожалению, представления славянофилов о славянских народах вообще и о русском народе в частности носили излишне восторженный, романтизированный характер, и это не позволяло мыслителям данного течения заметить реальные закономерности русского и мирового исторического развития. В следующем параграфе мы обратимся к творчеству авторов, которые предприняли попытку соединить славянофильские принципы с объективными историческими фактами.

§ 7.4. Видение истории русскими консерваторами

В предыдущем параграфе мы познакомились со славянофилами – защитниками русской культурной традиции от европеизма. К сожалению, славянофилы не столько взаимодействовали с реальной русской культурой, сколько идеализировали и романтизировали её, нередко попросту приписывая русскому и другим славянским народам такие особенности, которых либо никогда не было, либо которые канули в лету ещё в Средневековье. Однако это не значит, будто в XIX в. в России не было исследователей, которые оценивали бы исторические факты и, следовательно, траекторию русского исторического развития реалистично. Эти мыслители действовали вне прогрессистской и славянофильской парадигм и стали известны как консерваторы. Однако прежде чем мы перейдём к подробному рассмотрению понимания ими исторического процесса, следует хотя бы поверхностно уточнить, что понимается под термином «консерватизм» и какую роль данное явление сыграло в философии.

Понятие «консерватизм» неоднозначно. В самом прямом и общеизвестном смысле оно означает стремление сохранять существующий порядок без изменений, а в более узком – ориентацию социума на сложившийся тип отношений и соотнесение неизбежных новаций с традиционными образцами. Можно сказать, что любое традиционное общество по самой своей сути является консервативным. В философии же под консерватизмом понимают критическую реакцию западных и русских мыслителей на Великую французскую революцию (1789 г.) и вдохновлявшие её просветительские учения. Не следует ду-

мать, будто в Западной Европе все без исключения философы приветствовали свержение французской монархии, якобинскую диктатуру и правление Наполеона I, как это сделали Иммануил Кант и Георг Гегель. В частности, британский мыслитель Эдмунд Бёрк (1729–1797) отзывался о просветительских социальных проектах крайне негативно, а французский философ-эмигрант Жозеф де Местр (1753–1821) воспринимал идеи французского же Просвещения как набор фантазий и нелепостей. Со временем, когда память о революционных событиях 1789 г. померкла, консерватизм как социально-философское учение не сошёл с исторической сцены, а трансформировался в стремление сформулировать алгоритм органического течения истории и выявить в ней роли традиций и новаций.

Русское общество на протяжении большей части своей истории было традиционным, а значит, имело немалый потенциал для формирования консервативной философии. Современный отечественный исследователь С. В. Перевезенцев отмечает характерную для русского простонародья сакрализацию прошлого: «Именно народ оставался главным противником различных нововведений. К примеру, если проанализировать политические требования, выдвигаемые во время большинства народных восстаний и бунтов той поры, то главное из этих требований – возвращение к традиции. Восставшие ждали от власти не срочного перехода в “светлое будущее”, а наоборот, не принимали тех или иных нововведений власти. (…) В то же время главным нарушителем традиции, инициатором различных нововведений всегда выступала власть. Впрочем, важнейшей чертой всяких изменений было то, что власть сразу же объявляла новшества традицией и всячески их поддерживала именно как традиционные»[1]. Но, как мы отмечали в предыдущих разделах, начиная с эпохи петровских преобразований русское дворянство воспитывалось в европейском стиле и в духе преклонения перед западным обществом. Поэтому русский народный традиционализм попросту не имел никакого литературно-философского выражения. Петербургское образованное общество ведь получало своё образование исключительно по западным стандартам или в попытках этих стандартов достичь. Как мы отметили выше, рус-

[1] *Перевезенцев С. В.* Идейные истоки русского консерватизма // Вопросы истории консерватизма : альманах. 2015. № 1. С. 17.

ские мыслители XVIII в. либо вообще не замечали отличий России от Западной Европы, как не замечал этих отличий В. Н. Татищев, либо могли воспринимать русскую культуру, лишь сравнивая её с европейскими аналогами, потому что мыслили в категориях западной литературы и философии, как это случилось с Н. М. Карамзиным (который даже историческую роль князя Владимира I Святого мог представить, лишь проводя сравнение с франкским королём Карлом I Великим). Можно сказать, что во второй половине XVIII в. в России окончательно сформировались два общества, видевших жизнь и относившихся к ней принципиально по-разному, но при этом образованным, а значит, выражавшим своё мироощущение в литературной форме, было лишь одно из этих обществ. В то время как многомиллионные крестьянские слои ещё не отвыкли считать Петра I «царём-антихристом», окончившие гимназии и кадетские корпуса дворяне размышляли об общечеловеческом прогрессе и не всегда даже догадывались, что роль России в этом процессе не идентична роли Франции или Англии.

Поэтому в момент, когда наступило разочарование в идеях французского Просвещения, а правительства в Санкт-Петербурге и Вене стали принимать меры по подавлению в своих странах революционного потенциала, выяснилось, что при отказе от ориентации на Европу русские мыслители оказались в идейном вакууме. Это не означает, что в России никто не пытался осмыслить причины и итоги Великой французской революции, как это делал Э. Бёрк в Англии. Более того, консервативные настроения в русском дворянстве первой половины XIX в. стали отчётливо заметны. Вот как характеризует формирование философии русского консерватизма отечественный исследователь А. Ю. Минаков: «В Российской империи консерватизм в период своего возникновения в самом общем виде представлял собой реакцию на радикальную вестернизацию, проявлениями и главными символами которой в XVIII – начале XIX в. стали реформы Петра I, либерализм Александра I, вызвавший противодействие со стороны консервативно настроенного дворянства, проекты преобразований, связанные с именем М. М. Сперанского, галломания русского дворянства, наполеоновская агрессия против Российской империи, Тильзитский мир 1807 г., Отечественная война 1812 г., а также послевоенная политика создания экуменического евангельского государства, приведшая к

понижению статуса православной Церкви как государственной»[1]. Но, как уже говорилось выше, славянофилы наподобие А. С. Шишкова и К. С. Самарина чётко представляли, что им не нравится, но не имели реалистичного идеала, который могли бы отстаивать. Даже А. С. Хомяков в своей философско-исторической концепции не выявлял закономерности исторического процесса, а оценивал факты через призму взаимодействия умозрительных духовных начал. Именно поэтому сформулированное им учение не содержало и не могло содержать никаких более или менее обоснованных прогнозов мирового развития и не располагало конкретными, реалистичными рекомендациями касательно дальнейшего исторического пути России.

Ситуация изменилась в середине XIX в., когда тяжелая для страны Крымская война (1853–1856) и последовавшие за ней реформы императора Александра II Освободителя потребовали осмысления и привлекли внимание широкой публики, среди которой встречались не только подчас оторванные от жизни эрудиты, но и люди с немалым опытом государственной службы. Одним из первых русских консерваторов, попытавшихся сформулировать модель исторического процесса вне парадигмы западного учения о прогрессе, стал *Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885)*. По долгу своей чиновной службы он объездил практически всю европейскую часть Российской империи, не забывая при этом интересоваться международными отношениями, так или иначе затрагивавшими русскую действительность. Возможно, именно диссонанс между заявлениями политиков, решениями дипломатов и русской повседневностью побудил Н. Я. Данилевского поставить вопрос о причинах культурного отличия России от Европы, а также различных обществ друг от друга, установить исторические причины несходства народов и обобщить свои соображения в фундаментальной работе «Россия и Европа».

Рассматривая мировой исторический процесс, исследователь пришёл к выводу, что общечеловеческого единства не существует и поэтому выделять какие-либо общие для всего мира хронологические периоды попросту глупо. По его мнению, у каждого общества собственная история, имеющая свои начало и конец, оригинальные цели

[1] *Минаков А. Ю.* Русские консерваторы в поисках «русской формулы» // Вопросы истории консерватизма : альманах. 2015. № 1. С. 33–34.

и достижения, и поэтому каждая частная история нуждается в собственной периодизации для изучения: «Собственно говоря, и Рим, и Греция, и Индия, и Египет, и все исторические племена имели свою древнюю, свою среднюю и свою новую историю, то есть, как всё органическое, имели свои фазисы развития, хотя, конечно, нет никакой надобности, чтоб их насчитывалось непременно три – ни более ни менее. Как в развитии человека можно различать или три возраста (несовершеннолетие, совершеннолетие и старость – деление, принимаемое, например, для некоторых гражданских целей), или четыре (детство, юность, возмужалость, старость), или даже семь (младенчество, юность, молодость, или первая пора зрелости, возмужалость, старость и дряхлость), так же точно можно отличать и различное число периодов развития в жизни исторических племён, что будет зависеть отчасти от взгляда историка, отчасти же от самого характера их развития, могущего подвергаться более или менее частым переменам»[1]. Единицей исторического процесса, с точки зрения мыслителя, является не общество или государство, а так называемый *культурно-исторический тип*, то есть народ или группа народов, ставящая перед собой оригинальные духовные цели и стремящаяся эти цели реализовать. Успех или неуспех такой реализации не играет в историческом масштабе большой роли: даже не доведённые до конца начинания превращаются в значительное подспорье для народов будущего, которые поймут это наследие по-своему и дадут ему новую жизнь.

В основе жизни культурно-исторических типов всегда лежит одно или несколько из следующих начал: *религия, культура (наука, техника и искусство), политика или экономика*. Следовательно, исторические пути и достижения обществ, основывающихся на разных побудительных мотивах, не могут быть не только одинаковыми, но даже схожими. Однако это и не нужно, ведь каждый культурно-исторический тип развивается по собственному пути, который вовсе необязательно должен конвертироваться в идеалы других обществ. Н. Я. Данилевский заметил, что если прогресс и существует, то не имеет к единообразию никакого отношения: «Прогресс состоит не в том, что-

[1] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. М. : Эксмо, 2003. С. 87.

бы все шли в одном направлении, а в том, чтобы всё поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким образом проявлялся»[1]. В ретроспективе мыслитель выделял десять культурно-исторических типов, а значит, и оригинальных исторических путей: египетский, китайский, ассиро-вавилоно-финикийский (халдейский или древнесемитический), индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, ново-семитический (аравийский) и германо-романский (европейский). Также существовали, но были разрушены посторонним вмешательством до своего культурного расцвета мексиканский (ацтекский) и перуанский (инкский) культурно-исторические типы. Однако данная классификация верна лишь с двумя оговорками. Во-первых, речь идёт только о существовавших ранее или существующих на момент написания «России и Европы» культурно-исторических типах. Н. Я. Данилевский даже не пытался предполагать, какие культурно-исторический типы могут возникнуть в будущем и какие факторы вызовут их к жизни. Во-вторых, некоторые народы живут вне истории, играя роли либо разрушителей для своих цивилизованных соседей (гунны, монголы, турки-османы), либо прозелитов чужих культур, участвующих в чужой истории на вторых ролях и действующих во имя чужих целей (финны). Общества, играющие роль разрушителей, исследователь называл «бичами Божьими», а покорных прозелитов – «этнографическим материалом». Ни первые, ни вторые не создают собственных культурно-исторических типов, но участвуют в чужих историях либо как варвары-враги, либо как добровольные ученики-помощники.

В поисках исторического алгоритма зарождения и развития культурно-исторических типов Н. Я. Данилевский обратился к фактам зарубежной, в том числе и древней истории, на основе которых сформулировал пять законов развития цивилизованного общества. Мы можем назвать эти принципы *законами Н. Я. Данилевского*.

Всякие племена и народы, языковое и этническое родство которых ощущается непосредственно, без научных изысканий, могут составить единый культурно-исторический тип.

[1] Там же. С. 91.

Для того чтобы культурно-исторический тип мог начать своё развитие в качестве самобытной цивилизации, ему необходимо обладать политической независимостью.

Начала цивилизации, созданной одним культурно-историческим типом, не передаются другому культурно-историческому типу. Проще говоря, каждое общество формирует свою цивилизацию самостоятельно, хотя и пользуется при этом известными ему фрагментами чужих культур. Если же попробовать навязать историческому обществу чужую цивилизацию насильно, то это будет означать уничтожение его собственного вектора развития[1].

Цивилизация, свойственная тому или иному культурно-историческому типу, достигает расцвета только тогда, когда народы, составляющие этот культурно-исторический тип, образуют одно или несколько государств. Иными словами, без государственности развитая цивилизация существовать не может.

«Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз и навсегда их жизненную силу»[2]. То есть каждый культурно-исторический тип живёт лишь ограниченный исторический срок, по окончании которого гибнет и реанимации не подлежит. В этом важное отличие учения Н. Я. Данилевского от концепции Т. Н. Грановского, который считал, что исчерпавшее свой потенциал общество может быть реанимировано при помощи «инъекции» чужой культуры.

Исходя из приведённых законов развития, необходимо оговориться, что самым широким интересом, влияющим на мировое развитие, Н. Я. Данилевский считал политические и духовные запросы отдельного культурно-исторического типа. Общечеловеческий же интерес, как и общечеловеческое единство, исследователь считал исключительно умозрительной категорией, которая никогда не обретёт реального содержания. В этом важное отличие данного мыслителя от философов-прогрессистов (П. Я. Чаадаева, Т. Н. Грановского), пола-

[1] См.: *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. С. 98–99.

[2] Там же. С. 96.

гавших, что однажды прогресс объединит всё человечество под эгидой одной-единственной цивилизации.

Изучая историю отдельных народов, особенно тех, которые уже завершили свой путь, отечественный мыслитель пришёл к выводу, что начинается эта история задолго до того, как культурно-исторический тип обретёт своё цивилизационное лицо. В частности, он делил жизнь культурно-исторических типов на три этапа: *этнографический, политический* и *цивилизованный*. На этнографическом этапе существуют племена или народы, но они ещё не осознают своего родства или общей исторической судьбы, а порой даже и терминами такими не располагают. Нередко на данном этапе развития будущий культурно-исторический тип вообще находится под властью чуждого государства, и его формирование и осознание себя начинаются в виде освободительной борьбы. Н. Я. Данилевский считал этнографический этап незаметным для соседей, но крайне важным для самого культурно-исторического типа, подобно тому, как для жизни будущего политика или учёного обладают важностью периоды детства и юности, хотя историки о них не упоминают. Именно на этом этапе происходит накопление идей и представлений, которые лягут в основу государственности данного общества, а затем станут транслироваться в мир благодаря возникшей на этой базе цивилизации.

Важно отметить, что, по мысли Н. Я. Данилевского, все без исключения культурно-исторические типы смертны, и приблизительный срок их жизни в истории – около 600 лет. Внешние причины исторической гибели могут разниться, и сама эта гибель не всегда означает политический крах, но подлинная причина угасания культурно-исторических типов одна – исчерпание потенциала развития, накопленного на этнографическом этапе. Вот как характеризовал угасание, упадок и смерть цивилизаций сам исследователь: «Оканчивается же этот период тем временем, когда иссякает творческая деятельность в народах известного типа: они или успокаиваются на достигнутом ими, считая завет старины вечным идеалом для будущего, и дряхлеют в *апатии самодовольства* (здесь и ниже курсив автора) (как. например, Китай); или достигают до неразрешимых, с их точки зрения, антиномий, противоречий, доказывающих, что их идеал (как, впрочем, и всё человеческое) был неполон, односторонен, ошибочен или что

неблагоприятные внешние обстоятельства отклонили его развитие от прямого пути – в этом случае наступает разочарование, и народы впадают в *апатию отчаяния*»[1].

Исторический путь России исследователь считал деформированным петровскими преобразованиями, но полагал, что навязывание русскому народу западных культурных форм не погубило Россию, а лишь продлило этнографический этап её развития. Более того, Н. Я. Данилевский надеялся, что будущий культурно-исторический тип окажется не специфически русским, а славянским, потому что другие славянские народы, находясь в европейском и мусульманском подданстве, тоже проходят этнографический этап развития. Их политическое освобождение и слияние в единой державе или федерации славянских государств станет началом государственного этапа жизни нового культурно-исторического типа. Ориентацию же русского правительства на западноевропейский путь развития Н. Я. Данилевский считал роковой ошибкой и называл её презрительным словом «европейничанье», относя к этой стратегии заимствование иностранных учреждений, искажение народного быта в соответствии с иностранными принципами и попытки оценивать русскую действительность с точки зрения западных политических и экономических учений[2]. Ведь чужие достижения при заимствовании могут привести лишь к чужим целям, а народы Западной Европы, по мысли исследователя, относятся к германо-романскому культурно-историческому типу, основанному на чуждых славянам началах. Более того, европейские народы не испытывают по отношению к добровольным русским прозелитам никаких тёплых чувств и воспринимают Россию с плохо скрываемой неприязнью. Не имеет значения тот факт, что эта неприязнь не взаимна. Ведь на протяжении Средних веков и Нового времени германо-романский культурно-исторический тип продемонстрировал крайнюю экспансивность, поставив в политическую и экономическую зависимость от себя практически весь известный европейцам мир. А вот во взаимоотношениях с Россией стратегия колонизации, столь характерная для европейцев, не принесла никаких успешных

[1] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. С. 109.

[2] Там же. С. 260.

результатов. Поэтому в глазах народов Западной Европы Россия кажется непонятным и нелогичным государственным образованием, не вписывающимся в привычные представления о мире как о поле для безнаказанной экспансии, а значит, потенциально враждебным[1]. Любые попытки интегрировать Россию в западное культурное, политическое и экономическое пространство будут пресечены самими европейцами, хотя от формирования в русском обществе прослойки потенциальных предателей западные правительства, конечно же, не откажутся.

Обобщая учение Н. Я. Данилевского об историческом развитии, необходимо отметить, что этот мыслитель был первым русским автором, который безоговорочно отверг представления об общечеловеческом прогрессе. Как мы помним, славянофилы не отрицали прогресс, но надеялись обнаружить оригинальную русскую роль в нём. Н. Я. Данилевский же отказался от учения о прогрессе человечества, предположив, что каждое общество (культурно-исторический тип) развивается собственным, оригинальным путём, и поэтому какой-либо исторический прогресс может носить только частный, локальный характер. Определением же русской культурной (а значит, и исторической) специфики исследователь не занимался, полагая, что славянский культурно-исторический тип находится на стадии формирования, то есть высказывался в пользу панславизма, что роднит данного мыслителя со славянофилами.

Учение об истории как совокупности оригинальных путей развития локальных культурно-исторических типов получило дальнейшее развитие в философии *Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891)*. Данного автора можно считать идейным последователем Н. Я. Данилевского, хотя он не употреблял термин «культурно-исторический тип», предпочитая называть исторические организмы словами «культура», «цивилизация» и «общество». Также важным отличием концепции К. Н. Леонтьева от учения Н. Я. Данилевского является непризнание роли экономики как одной из возможных основ цивилизации. То есть, по мысли К. Н. Леонтьева, экономическая си-

[1] См.: *Каюмов О. Р.* Об актуальности трудов Н. Я. Данилевского в XXI веке // Материалы Междунар. науч.-метод. конф. «Философия и культура в гуманитарном дискурсе» (Воронеж, 28–28 апреля 2023 г.). Воронеж : ИСТОКИ, 2023. С. 86.

стема является фундаментом системы общественной, но не определяет специфику её развития точно так же, как пищеварение не определяет убеждения индивида.

К. Н. Леонтьев полагал, что в основе любой цивилизации, независимо от её ценностных ориентиров, может лежать только государственность, а государство, в свою очередь, является зримым воплощением доминирующей в обществе идеи. Исследователь сравнивал такую идею с формой, которая превращает материю в единичный и неповторимый предмет: «Форма… есть выражение внутренней идеи на поверхностном содержании. Идея шара, например, есть равное расстояние всех точек поверхности от центра. Разве не выражается эти идея на поверхности шара, разве не она придаёт кости, дереву, капле, расплавленному небесному телу и т.д., вообще содержанию, материи эту форму? Разумеется, в таком простом явлении, как шар, это ясно; а в таком сложном явлении, как человеческое общество, оно не так ясно. Но, тем не менее, основа метафизическая одна и та же и для маленького шара, и для великого государства. *Государственная форма у каждой нации* (здесь и далее курсив автора), у каждого общества *своя*; она в главной основе неизменна до гроба исторического, но меняется быстрее или медленнее в частностях, от начала до конца»[1]. Это вовсе не значит, что общество и государство – одно и то же, и, следовательно, никакое реформирование государства невозможно без трансформации или разрушения общества, на базе которого государство существует. Если бы это было так, то исторический процесс представлял бы собой бесконечную статику и вряд ли бы вообще мог именоваться «процессом», потому что в нём бы ничего не происходило. Однако К. Н. Леонтьев полагал, что государство – это одновременно и органика, и механика в том смысле, что человек выстраивает политические институты по своему усмотрению, но в пределах единой и неизменной идеи, которой руководствуются в своих поступках его соотечественники и он сам. Поэтому социально-политическое реформирование и фундаментальные исторические решения в каждом обществе имеют чёткие пределы, при переходе через которые начинается хаос, приводящий социум к гибели. Подробно изучавший труды К. Н. Леонтьева отечественный исследователь В. Ю. Катасонов так характе-

[1] *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство. М. : Академ. проект, 2017. С. 73.

ризует понимание соотношения общества и государства мыслителем-консерватором: «Государство рассматривалось Леонтьевым не только как *организм* (здесь и далее курсив автора), но и как *машина*, сделанная людьми «полусознательно». Такое понимание государства важно, поскольку определяло допустимые границы государственных реформ. Реформировать можно лишь механизмы государственного управления, «механическую» часть государства. А вот в «органические» части государства с реформами лучше не лезть, можно обрушить всё государство и вызвать социальный хаос»[1]. Таким образом, при многообразии идей, лежащих в основе цивилизаций и оформляющих их государств, исторические траектории не отличаются особым разнообразием, потому что каждое государство имеет ограниченный потенциал изменений. Одни и те же правила развития едины для всех обществ, хотя это не значит, что по своим формам общества должны быть похожи друг на друга.

Размышляя об этапах исторического пути, который независимо друг от друга проходят все общества и цивилизации, какими бы идеями и ценностями они ни руководствовались, К. Н. Леонтьев предположил, что жизнь всякого исторического организма насчитывает в своём развитии три периода, которым исследователь дал оригинальные названия: *первичная простота*, *цветущая сложность* и *смесительное упрощение*.

На этапе *первичной простоты* однородное в социальном плане и примитивное в техническом отношении общество создаёт или усваивает какую-нибудь оригинальную идею, причём, создать идею общество может лишь один раз. И эта идея начинает воплощаться в социальных и политических институтах общества, усложняя его организацию, стимулируя развитие даже таких далёких от государственной жизни сфер, как наука и искусство. При этом индивидуальная свобода предсказуемо сокращается, ведь теперь каждый индивид подхвачен потоком коллективной деятельности и не может жить лишь по собственному усмотрению. Такое подчинение индивида коллективу, а коллектива – основанному на идее государству является неиз-

[1] *Катасонов В. Ю.* Православное понимание общества. Социология Константина Леонтьева. Историософия Льва Тихомирова. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2015. С. 93.

бежным объективным процессом и свидетельствует лишь о том, что общество развивается. Точно так же К. Н. Леонтьев полагал, что напряжение сил и даже страдания индивида не означают, будто общество пришло в упадок. Скорее, наоборот, потому что самоотверженное служение идее предполагает жертвенность, которая невозможна без страданий[1]. И неудобства отдельно взятого человека являются той самой платой за достижения, которыми данное общество запомнится в истории. К примеру, древнеегипетскому рабочему было совсем не приятно строить пирамиды буквально за «спасибо», а римский легионер вряд ли с радостью сражался в лесах Германии и вересковых пустошах Британии, получая за свою службу лишь копеечное жалование. Но именно благодаря таким нелогичным с точки зрения индивида поступкам древнеегипетская и античная цивилизации могли существовать, а современный историк хоть что-нибудь о них знает.

Этап *цветущей сложности* характеризуется глубокой функциональной дифференциацией общества. Ведь если все люди служат одной идее, но различаются своими талантами и дарованиями, то общество неизбежно разделится на группы, каждая из которых станет выполнять наиболее подходящую для неё социальную функцию. У таких групп будут различаться не только задачи, но и воспитание, и мировоззрение. По мысли К. Н. Леонтьева, чем разнообразнее общественная структура, тем более устойчиво общество к внешним потрясениям. Ведь в ситуации, когда опыт одной социальной группы окажется бесполезен, на первый план может выйти другая социальная группа, более приспособленная к решению новых проблем. А если вообразить однородное общество, все члены которого видят жизнь одним и тем же образом, то первая же ошибка правительства приведёт всех граждан в растерянность. Ведь если в обществе все люди мыслят одинаково, то задача, неразрешимая для одного человека, будет неразрешимой и для всех остальных. Именно поэтому исследователь был признателен императору Петру I Великому за его реформы, проложившие культурную границу между высшими и низшими сословиями в России. Пусть созданная царём-реформатором дифференциация и была отчасти искусственной, но всё же она поддержива-

[1] См.: *Катасонов В. Ю.* Православное понимание общества. Социология Константина Леонтьева. Историософия Льва Тихомирова. С. 250.

ла разнообразие русской социальной структуры и позволяла империи оставаться готовой к разноплановым историческим вызовам.

В эпоху *смесительного упрощения* происходит разочарование общества в одухотворяющей его идее. Либо социально-политический идеал реализуется и демонстрирует наглядное отличие восторженных ожиданий от реальности, либо люди обнаруживают неосуществимость своей мечты, но, так или иначе, индивиды снова вспоминают о своих интересах и воспринимают государство как нечто внешнее по отношению к себе. Именно на данном этапе начинается борьба за права индивида сначала против государства, а затем и против любого коллектива. Государство, лишившись народной поддержки, закономерно ослабевает, а все общественные группы оказываются уравнены тем, что ни одна из них больше не выполняет своих социальных функций. В лучшем случае каждая группа преследует лишь партикулярные цели, а в худшем – группы распадаются на кланы и клики, возглавляемые наиболее беспринципными своими представителями. Можно сказать, что общество теряет свою цивилизацию и возвращается в дикость на её руинах. Исследователь полагал, что никакая реанимация общества невозможна, если только не произойдёт переселение на его территорию какого-нибудь иного племени, ведомого иной системой ценностей, или представители умершего общества не окажутся воодушевлены какой-нибудь другой, чужеродной идеей. Впрочем, созданное когда-то ими государство от этого не расцветёт вновь, а новая идея почти наверняка окончательно разрушит прежние формы социально-политической жизни, как это сделало христианство с языческой Римской империей.

Смена трёх этих этапов в жизни каждого цивилизованного общества казалась К. Н. Леонтьеву неизбежной, как неизбежны рождение, взросление, старение и смерть любого живого организма. Максимальным сроком существования цивилизации исследователь считал 1200 лет, то есть общество может погибнуть раньше, но не может сохраняться дольше этого временного отрезка. Тем не менее К. Н. Леонтьев не был фаталистом и не приветствовал такой подход к общественной жизни. По его мнению, человек – не только фигурант истории своего общества, но и, отчасти, её автор. Поэтому некоторые политические решения способны как сократить жизнь цивилизации, так

и продлить её. Особые надежды мыслитель возлагал на консерватизм, то есть стремление сохранять имеющиеся в наличии общественные отношения и институты и развивать именно их, а не заменять имеющееся старое на умозрительное новое. Для консерватора, по словам К. Н. Леонтьева, крайне важно заметить границу между первичной простотой и цветущей сложностью, потому что если движение от простоты к сложности для общества благотворно и должно всемерно одобряться, то ускорение развития на этапе цветущей сложности означает шаг к смесительному упрощению и, тем самым, приближение исторической гибели данной цивилизации. Политик-консерватор на этапе цветущей сложности должен стараться максимально замедлить происходящие в обществе трансформации, хотя историческую смерть подобные меры могут лишь отсрочить, но не отменить.

Помимо построения алгоритма исторического процесса, единого даже для несходных цивилизаций, К. Н. Леонтьев размышлял и об историческом пути России. Как мы отметили выше, к петровским преобразованиям мыслитель относился положительно и вовсе не считал, будто царь-реформатор предал славянские начала русской культуры в пользу западных. Более того, в отличие от Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьев не воспринимал панславизм всерьёз. Будучи хорошо знакомым с образом жизни балканских славян, исследователь полагал, что хотя болгары и хорваты отличаются от европейцев, но от русских они отличаются не в меньшей степени. Никакой общей идеи у славян нет и на момент XIX в. быть не может: слишком уж разными историческими путями шли чехи, русские, болгары, поляки, хорваты, сербы и черногорцы. Возможно, в отдалённом будущем славянские народы и найдут какие-нибудь точки соприкосновения друг с другом, но пока у них различны даже вероисповедания.

В противоположность мыслителям-панславистам К. Н. Леонтьев настаивал на том, что русское общество имеет собственную культурную основу, выражающуюся в религии, государственности и праве. Этот одухотворяющий Россию принцип исследователь называл термином *византизм*. В политическом отношении византизм выражается в самодержавии, в религиозном – в православии, в нравственном – в аскетизме, связанном с разочарованием в земных благах. Византизм несовместим с индивидуализмом и представлениями о достижении

земного царства правды (по выражению К. Н. Леонтьева – «всеобщего благоденствия народов»)[1]. Если попробовать выразить суть византизма одним словом, то это царизм, понимаемый как неограниченная монархия, в которой венценосец имеет сакральный статус. Россия получила эту идею в ходе тесных контактов с Восточной Римской (Византийской) империей и в эпоху Московского царства сделала этот принцип большей реальностью, чем он был в Византии, обществу которой пришлось постигать его красоту и необходимость в ходе многочисленных дворцовых переворотов и гражданский войн.

Любопытно, что исследователь не считал западнические реформы Петра I изменой византизму или даже сколь-нибудь противоречащими этой идее. Дело в том, что, меняя внешние формы русской государственности и аристократического быта, император не покушался ни на абсолютизм монарха, ни на православную Церковь. Сам мыслитель приводил такую иллюстрацию безвредности петровской вестернизации для византийских начал русской монархии и культуры: «Конечно, при виде нашей *гвардии* (здесь и далее курсив автора) (la guarde), *обмундированной* и *марширующей* (marschieren) по Марсовому полю (Champ de Mars) в *Санкт-Петербурге*, не подумаешь сейчас же о византийских легионах. При взгляде на наших флигель-адъютантов и камергеров не найдёшь в них много сходства с крещёными преторианцами, палатинами и евнухами Феодосия или Иоанна Цимисхия. Однако это войско, эти придворные (занимающие при этом почти все политические и административные должности) покоряются и служат одной идее царизма, укрепившейся у нас со времён Иоаннов, под византийским влиянием»[2]. Таким образом, византизм ничуть не пострадал от петровских реформ, которые казались К. Н. Леонтьеву лишь сменой декораций. Теперь византизм следует всячески оберегать от либеральных и демократических движений западного типа, которые, по мысли исследователя, являются свидетельством охватившего Европу смесительного упрощения. Экономические или административные реформы в России вполне возможны, но они не должны затрагивать монарший абсолютизм, потому что он является самой су-

[1] См.: *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство. С. 5.
[2] Там же. С. 9.

тью русской культуры, и его ослабление неминуемо ускорит историческую смерть русского общества.

Итак, в данном параграфе мы рассмотрели понимание истории русскими исследователями консервативного направления. Какие их особенности мы могли бы отметить?

Во-первых, и Н. Я. Данилевский, и К. Н. Леонтьев отрицают существование единой мировой истории за неимением её действующего субъекта – единого человечества. Вместо общечеловеческого прогресса они видят множество локальных историй, в каждой из которых возможен прогресс частный. В этом русские мыслители предвосхитили своих западноевропейских коллег приблизительно на половину столетия: Освальд Шпенглер в Германии и Арнольд Джозеф Тойнби в Великобритании создали похожие учения лишь в 1910–1930-х гг.

Во-вторых, считая общества исторически смертными организмами, отечественные авторы справедливо предположили, что прогресс благоприятен для обществ лишь в первой половине их исторических жизней, а после зенита неминуемо влечёт их к гибели. Следовательно, общественный прогресс не может считаться самоцелью. Данная мысль заметно отличает консерваторов от прогрессистов в лице западников и даже славянофилов. Концепции русских консерваторов можно отнести к неоциклизму, но никак не к прогрессизму.

В-третьих, между концепциями Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева есть и различия. Так, К. Н. Леонтьев, в отличие от своего предшественника, не допускает мысли о том, что цивилизация воодушевляется в своей истории материальным мотивом (например, экономическим), и отвергает панславизм как заведомую утопию, полагая, что в основе русской культуры лежит именно православное самодержавие, а не какое-то неопределённое славянское духовное начало.

В данной главе мы кратко рассмотрели основные идеи отечественной философии истории. Какие выводы мы могли бы сделать, если учесть, что отечественные мыслители придерживались, как минимум, двух парадигм понимания исторического процесса – прогрессизма и неоциклизма?

Во-первых, представления об исключительном историческом пути России зародились в позднее Средневековье, в рамках учения о Москве как третьем Риме. Признавая за Россией исключительную

историческую миссию сохранения и защиты православия, старец Филофей Псковский, тем самым, отрицал возможность ориентации русского общества на европейское или какое-либо другое.

Во-вторых, ставший популярным в русском научном сообществе на рубеже XVIII–XIX столетий прогрессизм не отрицал особенностей русской истории, даже говоря об одной-единственной траектории развития всех народов и стран.

В-третьих, философский спор западников и славянофилов, затронувший исторический путь России, был полемикой прогрессистов со сторонниками особого пути русской истории. Однако славянофилы основывались на поверхностных, нередко утопических панславистских представлениях о русской культурной специфике и поэтому не могли предложить никакого иного видения исторического развития, кроме всё того же прогресса с рядом оговорок.

В-четвёртых, на лоне философии истории русского консерватизма зародился неоциклизм, отрицающий единый исторический путь для человечества, но признающий специфическую траекторию развития для каждого общества. При этом в многочисленных локальных историях действуют одни и те же принципы.

Если созданный русскими консерваторами неоциклизм в XX в. был творчески переосмыслен западными авторами (от О. Шпенглера до С. Хантингтона), то эта эпоха в России стала временем торжества марксизма с характерной для него философией истории. В то время как в Европе осмысление истории продолжалось, в СССР эта сфера исследований надолго оказалась в застое. Поэтому в следующей главе мы рассмотрим те подходы к историческому процессу, которые возникли на Западе в XX в. и стали известны в России с большим опозданием.

Глава 8
ЗАПАДНЫЕ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ XX ВЕКА

§ 8.1. Философия истории Макса Вебера.
§ 8.2. Учение об общественных изменениях Шмуэля Ноаха Эйзенштадта.

В предыдущих параграфах мы завершили рассмотрение новоевропейской философии истории на анализе понимания исторического алгоритма в марксизме. Этому есть важная причина, потому что концепция Карла Маркса и Фридриха Энгельса наложила неизгладимый отпечаток на более поздние социально-философские, экономические и даже психологические воззрения европейцев и американцев. Вряд ли можно вспомнить какое-нибудь учение об историческом процессе, созданное в XX в. и повлиявшее на политические решения так же сильно, как марксизм. Однако западное осмысление процесса общественного развития всё-таки не ограничилось рамками исторического материализма.

В данной главе мы кратко рассмотрим варианты понимания механизмов общественного развития, сформулированные такими западными мыслителями XX в., как *Макс Вебер (1864–1920)* и *Шмуэль Ноах Эйзенштадт (1923–2010)*. Разумеется, это не единственные новоевропейские исследователи недавно минувшего столетия, но оба они уникальны хотя бы тем, что не принадлежали ни к какой философской или методологической школе. И М. Вебер и Ш. Н. Эйзенштадт создали оригинальные учения об историческом процессе, с которыми можно соглашаться или не соглашаться, но которые точно не получится ни с чем перепутать.

§ 8.1. Философия истории Макса Вебера

Немецкий исследователь Макс Вебер представляет собой противоречивый типаж философа, который считал себя социологом и старался избегать чрезмерного внимания к историческим процессам и изучения идей, кажущихся оторванными от повседневной жизни общества. Но чем больше усилий он прилагал для того, чтобы сузить

проблемное поле своих работ, тем шире и разнообразнее оно становилось. Среди основных тем его исследований встречаются такие вопросы, как этическое содержание религий; воздействие религиозных доктрин на хозяйственный уклад общества; анализ религиозных предпосылок генезиса капиталистического пути развития общества; роль городов в развитии социальных и экономических отношений, политического устройства и мысли Запада; социология власти. Каждая из них по-своему повлияла на содержание исключительно богатого и разнообразного творческого наследия М. Вебера[1]. Получилось, что скромный профессор из Гейдельбергского университета, не претендовавший на открытие исторических закономерностей и не принадлежавший ни к какой из популярных во второй половине XIX в. социально-философских школ, сформулировал разностороннее учение, в рамках которого последовательно изложил своё видение ключевых факторов исторического процесса.

М. Вебер справедливо полагал, что общественные процессы не могут ни протекать, ни даже существовать без человека, а человек всегда видит мир субъективно. Из этого следуют, по меньшей мере, два вывода. Во-первых, любые исторические константы имеют конкретное, оригинальное выражение в каждой отдельной ситуации, и поэтому общества не могут и не должны копировать друг друга, даже если идут одним путём развития. Во-вторых, исследователь-историк или социолог должен понять, что стоит за свершившимися фактами, но эта задача для него практически непосильна. Ведь учёный видит изучаемую ситуацию с позиций собственной культуры и современной ему эпохи, главенствующие мотивы которой могут кардинально отличаться от тех, которые вдохновляли деятельность изучаемых персонажей. В любую эпоху и любой стране человек, предпринимая какие-нибудь социальные действия, рассчитывает на реакцию других людей[2]. Причём именно тех, которые его окружают, а не возможных отдалённых потомков. Поэтому абсурдно предполагать, что, к приме-

---

[1] См.: *Кукарников Д. Г.* Философско-методологические основания исторического знания в концепции М. Вебера // Вестник Воронеж. гос. у-та. Серия: Философия. 2020. № 2. С. 24.

[2] См.: *Кукарников Д. Г.* Исторический опыт и его концептуализация в наследии Макса Вебера // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2020. № 3 (53). С. 306.

ру, Гай Юлий Цезарь принимал и выполнял свои легендарные решения, всерьёз учитывая, что подумают или скажут о нём историки в далёком будущем. Именно поэтому самый лучший результат, на который могут рассчитывать в своей работе историки и социологи, – это *правдоподобное* объяснение фактов и событий. Но это правдоподобие не гарантирует достоверности, хотя и не отрицает её возможности. Отечественный исследователь Е. И. Кравченко, подробно изучавшая творчество М. Вебера, отметила этот парадокс методологии немецкого исследователя: «Человек в состоянии более или менее убедительно объяснить событие или процесс, но это ни в коей мере не означает, что он достоверно знает его истинные причины и содержание. Он может предложить правдоподобное объяснение случившемуся, но знает ли он правду – большой вопрос. Вот почему, горячо доказывает Вебер, никакая социальная теория, сколь бы масштабной она ни была, не может претендовать на знание действительно целого»[1]. Иными словами, историк может предположить ход мыслей гипотетического Цезаря, исходя из того, как обычно люди действуют в ситуациях, подобной изучаемой. Может быть, он даже угадает истину, но никаких гарантий этого нет: слишком широка вариативность решений любого индивида, и, конкретизируя обстановку, можно лишь сузить этот диапазон, но никак не свести его к единственной верной гипотезе.

В методологии социального познания М. Вебера важную роль играет понятие «идеальный тип». Это обобщённое, абстрактное представление о каком-либо явлении, учитывающее лишь наиболее общие характеристики изучаемого объекта. Например, идеальным типом можно считать капитализм, понимая под ним именно «капитализм вообще», а не какую-то конкретную, существующую в реальности капиталистическую модель (например, новоевропейский или современный азиатский капитализм). Частные особенности и различия идеальный тип не учитывает, но именно поэтому он имеет к реальности лишь очень опосредованное отношение. Ведь, к примеру, в современном мире не существует «капитализма вообще», а есть западноевропейский, азиатский или российский капитализм, причём каждой из этих моделей присуща собственная специфика, не всегда позволяющая этим явлениям эффективно взаимодействовать друг с дру-

[1] *Кравченко Е. И.* Макс Вебер. М. : Весь мир, 2002. С. 50.

гом. Поэтому «капитализм вообще» существует лишь в исследовании историка или социолога, который рассматривает сущностные черты капиталистической системы или мировоззрения, а не реальные социально-экономические модели. Точно так же идеальный тип позволяет объяснять поведение людей лишь отчасти. Например, исследователь капиталистической экономики может хорошо разбираться в рациональных мотивах продавцов и покупателей, но люди далеко не всегда руководствуются в своей деятельности рациональными мотивами[1]. Поэтому реальное рыночное поведение далеко не всегда может быть объяснено с позиций «капитализма вообще» (или «социализма вообще»). Используемые исследователем идеальные типы можно сравнить с решетом, имеющим очень крупные ячейки: какие-то предметы такое решето может уловить, но немало других предметов беспрепятственно проходят сквозь это сито.

М. Вебер отдавал себе отчёт в ограниченности метода «идеальных типов» и предпринял попытку расширить рассматриваемое сквозь них содержание объектов. В частности, исследуя экономические процессы, приведшие к возникновению западноевропейского капитализма и новоевропейского общества, мыслитель предложил изучать не только хозяйственные, но и религиозные факторы. И такой новаторский шаг привёл к фундаментальному результату: М. Вебер открыл связь экономики и религии и обосновал их взаимозависимость друг от друга. Сам он писал по этому поводу: «Не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозно детерминирована. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определённых географических и исторических особенностях, которые отличают её от обусловленного религиозными или иными моментами отношения человека к миру. Однако несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики – именно только *одним* (курсив автора) – является религиозная обусловленность жизненного поведения»[2]. Исторические деятели могут ставить перед собой экономические или поли-

---

[1] См.: *Кукарников Д. Г.* Философско-методологические основания исторического знания в концепции М. Вебера. С. 32.

[2] *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества. М. : Юрист, 1994. С. 44.

тические цели, но в их деятельности всё равно будет присутствовать хотя бы скрытый религиозный мотив. Почему же этот мотив именно религиозный, а не, к примеру, эстетический? Дело в том, что в основе этических воззрений и норм, по мысли М. Вебера, всегда лежат религиозные представления. Социально-экономическая и политическая реальность неминуемо вносит коррективы в религиозные верования, но не может освободиться их влияния полностью. Точно так же вряд ли возможна ситуация, в которой поведение негоцианта или политика было бы продиктовано *исключительно* религиозными взглядами.

Не вызывает вопросов основополагающая роль экономики в жизни общества и индивида. Ведь любому человеку, даже самоотверженному аскету, необходимо чем-то питаться, не говоря уже о том, что общества, состоящего лишь из религиозных подвижников, не может существовать в принципе. Религия же, по мысли М. Вебера, выполняет в индивидуальной и общественной жизни две важнейшие, неустранимые функции: она является «теодицеей счастья» и «теодицеей страдания». Мыслитель подробно разъясняет, что означают и в чём выражаются эти функции. «Счастливый человек редко довольствуется самим фактом обладания счастьем. Он хочет, помимо этого, иметь также *право* (курсив автора) на это счастье, хочет быть убеждён в том, что он его «заслуживает», прежде всего по сравнению с другими; хочет верить, что менее удачливый, лишённый счастья, получил по заслугам. (…) Это теодицея счастья коренится в весьма прочных («фарисейских») потребностях людей и поэтому легко доступна пониманию, хотя её воздействию и не всегда уделяется достаточное внимание»[1]. А если человек является носителем не счастья, а горя? В этом случае религия может легитимировать горе двумя способами (то есть выступает «теодицеей страдания»). Во-первых, она предлагает закономерное объяснение человеческих страданий и благословляет горе отдельно взятого человека, не объявляя чем-то хорошим страдания вообще. М. Вебер удачно охарактеризовал такую веру следующим образом: «Вера в то, что неправедному в этой жизни хорошо именно потому, что его ждёт ад, тогда как благочестивому человеку уготовано вечное блаженство и что именно поэтому ему надлежит в земной жизни искупать совершенные им грехи, конечно, очень близ-

[1] *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий. С. 47.

ка потребности в мщении»[1]. Во-вторых, некоторые религии располагают универсальной фигурой спасителя, который может избавить человека или даже целое общество от страданий даже в той ситуации, когда любые рациональные средства бесполезны. Поэтому религия по своему воздействию на индивида и общество значительно превосходит и эстетику, и, может статься, политику. Ведь в любом обществе есть счастливые люди, нуждающиеся в оправдании своего счастья, и несчастные, которым требуется легитимация собственного положения, а также во все времени были и будут люди, нуждающиеся в спасении от каких-нибудь непреодолимых бед и ждущие спасителя вопреки всему.

Однако религия не является чем-то однородным, действующим для всех народов и стран одинаково. Так её можно представить лишь в качестве идеального типа для рассмотрения соотношения экономики и религии в общественной жизни. Реальные же религии разнообразны, и в доктрине и практике любого религиозного учения важную роль играют социальные и политические обстоятельства, в которых происходил его генезис. Ведь любая доктрина создаётся людьми для других людей, и пользоваться популярностью она будет лишь до тех пор, пока выражает надежды и представления о жизни более или менее многочисленной социальной группы. Поэтому, говоря о религии как факторе исторического развития, необходимо уточнить, о какой именно религии идёт речь.

Классификация религий может быть любой, но М. Вебер предложил провести дифференциацию, исходя из специфики социального субъекта, сформулировавшего ту или иную доктрину и разработавшего её культовую практику. Например, если у истоков той или иной религии стоят интеллектуалы, то в её доктрине обычно доминирует мистицизм, а в практической деятельности адептов – пассивное, созерцательное отношение к миру. Таковы брахманизм и буддизм, созданные образованными эрудитами, которые затем превратились в отшельников и монахов, старающихся избегать мирских обязанностей. В индуизме даже существует особая заповедь, согласно которой жрец-брахман, участвуя в политической деятельности, тем самым, понижа-

[1] *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий. С. 51.

ет свой социальный статус, переводя себя в нижестоящую касту[1]. Однако М. Вебера больше интересуют религии, созданные и культивируемые людьми, так или иначе задействованными в социально-экономической и политической жизни общества: купцами, ремесленниками, воинами и чиновниками. Такие религиозные доктрины столь же разнообразны, как и их создатели, но всех их объединяет стремление верующих действовать для божества, а не сливаться с ним в мистическом созерцании. Верования торговцев допускают отношения с богами и духами по принципу «do ut des» («даю, чтобы и ты дал»), то есть покупку благосклонности небесных сил земными материальными жертвами. Религии ремесленников обычно настаивают на сотворчестве людей с высшими силами, что выражается, как минимум, в посвящении богам статуй и иных произведений искусства, а порой и в социальных практиках, призванных соединить небесный и земной порядок. Воинские культы основываются на фатализме, который позволяет бойцам не опасаться случайной гибели, но при этом воины не только гадают о своей грядущей судьбе, но и надеются выпросить у небесных покровителей хотя бы небольшую долю удачи. А вот преобразования земного мира верования воинов не предполагают. Ведь мир, согласно воинской этике, является трофеем победителя, а не материалом для творчества. Любопытно выглядят религии, возникшие в бюрократических монархиях и поощряемые чиновным аппаратом. Как удачно заметил М. Вебер, для них характерно неприятие индивидуального спасения, а богообщение сводится к обрядовой практике, ритуалы которой строго регламентированы. Правительственные функционеры, контролирующие земную жизнь, пытаются подчинить своим предписаниям и жизнь небесную, стараясь объединить всех верующих в корпорации, облегчающие учёт и контроль. «Политическое чиновничество относилось с недоверием ко всем индивидуальным поискам спасения, так же, как к созданию свободных сообществ, видя в них попытку отказаться от послушания государственным учреждениям; не доверяло оно и конкурирующему с ним учреждению священнослужителей, но прежде всего глубоко презирало стремление ко всем этим лишенным практического значения благам, находя-

[1] См.: *Успенская Е. Н.* Раджпуты : рыцари средневековой Индии. СПб. : Евразия, 2000. С. 51.

щимся вообще вне всяких утилитарных мирских целей. Религиозный долг сводился для чиновничества просто к служебным и социальным функциям государственных подданных или представителей того или иного сословия; ритуал соответствовал правилам, поэтому там, где религия определялась чиновничеством, она принимала ритуализованный характер»[1]. Удачным примером религиозности, подчиненной светским чиновникам, могут служить традиционные китайские верования. Все культы и религии Поднебесной подлежали строгому учёту, и если буддизм, конфуцианство и даосизм находились под государственным покровительством (и контролем), то любые другие религии объявлялись разновидностью диссидентства. Характерно, что высшим божеством из всех, которые живут не на небе, а на земле, в китайской религиозной традиции считался император[2].

Как говорилось выше, целью любой религии является спасение людей от страдания через ожидаемое устранение причины страданий, индивидуальное преодоление их или легитимацию. А поскольку страдания неустранимы из человеческой жизни, то и религия всегда будет необходима индивиду и обществу. Но, как мы видели, даже религиозность, предполагающая для спасения активную человеческую позицию, то есть какие-то действия, далеко неоднородна. Ведь ритуальный акт, действительно или мнимо оберегающий от страданий того, кто этот акт совершил, не то же самое, что проживание верующим для Бога всей своей земной жизни с принятием её страданий (то есть подвижничество). Поэтому, говоря о роли религии в общественной жизни и взаимодействии её с экономикой, всегда приходится конкретизировать, о какой именно религии и на какой стадии её развития идёт речь. С точки зрения М. Вебера, это одна из причин, почему реальные истории различных обществ не похожи друг на друга, хотя в каждом из них присутствуют и взаимодействуют друг с другом и экономика, и религия.

Местом, где экономика встречается с религией, по мысли М. Вебера, является город. Размышляя о роли городов в истории, исследователь приходит к выводу, что определить, чем город отличается от

---

[1] *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий. С. 57.

[2] См.: Иллюстрированная история религий / авт.-сост. Д. П. Шантепи де ля Соссей. М. : Эксмо, 2008. С. 33.

любого другого населённого пункта, совсем непросто. Например, существуют деревни более многолюдные, чем небольшие городки, но от этого они не становятся городами. Точно так же не является городом и крепость, играющая роль военного центра. К примеру, феодальный сеньор, правящий своими владениями из замка, не превращается в патриция. Немецкий исследователь пришёл к выводу, что важнейшая специфическая черта города – его торговый характер. Эта торговля может быть меновой, может вообще не знать денежного эквивалента, но город возможен только как рынок. Горожане могут производить или не производить товары, идущие в оборот, но обойтись без этого обмена не могут: «О “городе” в экономическом смысле мы будем говорить лишь в том случае, если местное население удовлетворяет существенную часть своего ежедневного экономического спроса на местном рынке, притом в значительной части предметами, произведенными или приобретенными для *сбыта* (здесь и далее курсив автора) населением *местным* же или ближайшей округи»[1]. Если представить, что на городском рынке идёт торговля только между местными ремесленниками и крестьянами окрестных деревень, то её оборот вряд ли окажется большим, а город не достигнет могущества. И, наоборот, если в городе сходятся торговые пути из разных, в том числе и далёких стран, то торговый оборот будет расти за счёт разнообразия товаров, таможенные пошлины позволят городскому правительству разбогатеть и вооружить ополчение, которое сможет подчинить окрестные земли благодаря стекающимся в город по торговым путям разведданным. Любопытно, что деньги, хоть и облегчают процесс торговли, но не являются обязательным условием существования торгового мегаполиса. Например, в таком далёком от Старого Света краю, как Месоамерика, существовали торговые города Шикаланго, Майяпан и Теночтитлан, хотя их жители – ацтеки и майя – не были знакомы с бумажными или металлическими деньгами и не очень удачно пытались использовать в качестве расчетного средства перья птицы кецаль. Если же обратить взор на средневековую Евразию, то её важнейшей артерией, вокруг которой происходили ключевые исторические события, был Великий Шёлковый путь, связывавший такие отдалённые друг от друга города, как Лоян, Хара-Хото, Бу-

[1] *Вебер М.* Город. Пт. : Наука и Школа, 1923. С. 8.

хара и Антиохия, а через последний затрагивавший даже Константинополь и Венецию.

Однако город – это место обмена не только материальных товаров, но и идей. Благодаря существованию гостиниц, караван-сараев и купеческих кварталов в каждом торговом мегаполисе обязательно соседствовали различные религиозные верования, и духовная одинаковость была в принципе недостижима. Если город богател, то его правитель мог позволить себе содержать учебное заведение, готовящее как чиновников-администраторов, так и гуманитариев широкого профиля. Таковы, в частности, были Бухара в Средневековье и Александрия в Античности. Образованные интеллектуалы с широким кругозором нередко интересовались иноземными верованиями, стремились что-то перенять, а что-то – переосмыслить, и поэтому почти каждый преуспевающий торговый город становился заодно и центром той или иной религии. Например, колыбелью ислама был торговый город Мекка, находящийся на караванном пути из южной Аравии в Палестину, а подлинным центром мусульманской религиозности стал Багдад, соединивший экономическое преуспевание с политическим могуществом. Аналогичным центром ветхозаветного иудаизма оказался Иерусалим, в котором пересекаются торговые пути из Египта в Сирию и из Аравии к побережью Средиземного моря. Именно в такой пёстрой, этнически и духовно разнообразной среде, по мнению М. Вебера, зарождаются все политические и духовные новшества, которые затем играют определяющую роль в истории окружающих стран. Правда, важно отметить, что порой идеи переживают не только своих создателей, но и тип общества, в котором они зародились. В своём историческом развитии вероучения меняются до неузнаваемости, так же как ряд усовершенствований принципиально меняет вещь и способ её применения. Например, современный иудаизм отличается от своего ветхозаветного предка в той же степени, в какой современный пулемёт отличается от фитильного мушкета.

М. Вебер активно интересовался современными ему процессами, происходившими в новоевропейском обществе, и пытался обнаружить факторы, приведшие Западную Европу к мировой финансовой и политической гегемонии. Одним из таких факторов мыслитель

считал возникновение протестантского христианства, сыгравшего важнейшую роль в становлении общества и экономики нового типа. Описывая ценностную суть новоевропейского капитализма, М. Вебер отмечает, что она крайне проста: «Summum bonum этой этики прежде всего в наживе, во всё большей наживе при полном отказе от наслаждения, даруемого деньгами, от всех эвдемонических и гедонистических моментов; эта нажива в такой степени маслится как самоцель, что становится чем-то трансцендентным и даже просто иррациональным по отношению к “счастью” или “пользе” отдельного человека. Теперь уже не приобретательство служит человеку средством удовлетворения его материальных запросов, а всё существование человека направлено на приобретательство, которое становится целью его жизни»[1]. Казалось бы, ничего сложного или оригинального в таком мировоззрении нет, ведь алчные ростовщики существовали ещё в Вавилоне, а венецианский купец из одноимённой трагедии У. Шекспира мог бы поучить беспринципности и бессердечию новоевропейских предпринимателей. Но до XVI в. изворотливые и жадные торговцы внушали всеми миру лишь презрение и не создали ни новой экономической системы, ни какого-нибудь известного философского учения. По мысли исследователя, оригинальность и всеохватность европейского капитализма связаны именно с религиозной основой этого социально-экономического явления. Иным оказался возникший в ходе европейской Реформации капитализм, стоящий на прочной религиозной основе – протестантском вероисповедании. Размышляя об антикатолических движениях в Центральной и Западной Европе XVI в., М. Вебер уделил особое внимание кальвинизму, с точки зрения которого святость человека определяется его богатством.

В рамках данной работы мы не может подробно рассматривать протестантское учение Жана Кальвина и его влияние на европейское общество, и поэтому отметим лишь основные идеи, в том или ином виде оказавшие воздействие на становление западного капитализма. Кальвинизм содержит учение о предопределении Богом одних людей к спасению, а других – к вечным мукам. Причём это предопределение действует независимо от образа жизни и соображений людей. Тот,

[1] *Вебер М.* Избранное : протестантская этика и дух капитализма. 2-е изд., исправ. и доп. М. : РОССПЭН, 2006. С. 29.

кого Бог предназначил попасть в ад, никак не сможет изменить своей участи: ни ритуалы, ни аскеза, ни даже образцовое подвижничество такого человека не спасут. И, наоборот, избранный для рая счастливчик может в земной жизни делать всё, что угодно, и эти поступки никак не опорочат его в глазах Бога. Но узнать грядущую посмертную участь человека можно лишь по одному критерию: к избранному для спасения человеку обязательно приходит богатство. Стремясь разбогатеть, кальвинист как бы пытается удостовериться в собственной святости, а поскольку конкретная сумма, свидетельствующая об избранности, не названа, то остаётся лишь бесконечно копить и, по возможности, не тратить. В такой картине мира богатый человек ничего не должен бедному, а бедняку остаётся лишь примириться с вопиющей несправедливостью Божьего предопределения. Ж. Кальвин отказывался даже рассматривать ситуацию с точки зрения бедняков, предпочитая заведомо исключать их из числа людей: «Если бы отвергнутые Богом стали жаловаться на незаслуженную ими кару, они уподобились бы животным, недовольным тем, что они не родились людьми»[1]. От любого человека основатель кальвинизма требовал лишь прославлять Бога, причём бедняки тоже должны были за что-то Его славить.

На экономику эта проповедь святого богатства оказала неоднозначное воздействие. С одной стороны, такие виды предпринимательства, как каперство, наёмничество, ростовщичество и сутенёрство, табуированные католической Церковью, получили легальный статус. Ведь если богатство свидетельствует о святости своего владельца, то оно по умолчанию не может быть неправедным или греховным. По этой причине протестантская Европа и, особенно, её колонии (где не было устоявшихся народных традиций) в XVII–XVIII вв. испытали настоящий взлёт коммерческой активности, что привело их к фантастическому по прежним меркам богатству. Но, с другой стороны, традиции западной этики, связанные с католическим христианством, быстро угасли, и вскоре выяснилось, что в такой картине мира, где святость измеряется деньгами, Бог не нужен вообще. Протестантская этика и базирующаяся на ней экономика прекрасно функционировали и при отказе от христианской фразеологии. Например, Бенд-

[1] *Вебер М.* Избранное : протестантская этика и дух капитализма. С. 82.

жамин Франклин (1706–1790), один из вдохновителей борьбы за независимость США, часто рассуждал о способах разбогатеть буквально с нуля и публиковал свои советы в календарях и брошюрах. В его сентенциях много различных поучений о роли в коммерции труда, бережливости и хорошей репутации, но ни словом не упоминаются ни Бог, ни хотя бы благочестие. Ведь если спасение (а значит, и богатство) предопределено, то можно не задаваться вопросом об источнике этого предопределения.

Важно отметить, что к становлению протестантизма и основанного на нём новоевропейского капитализма привели самые различные факторы, в том числе политические и социальные. Все они были оригинальными, характерными лишь для западноевропейских королевств, и поэтому абсурдно предполагать, что капитализм возник бы в Древней Греции или средневековой России, если бы там состоялась проповедь кальвинизма. Однако, по мысли М. Вебера, кальвинизм сыграл роль катализатора во взаимодействии всех этих факторов и превратился в идейный фундамент общества нового типа.

Также необходимо учесть, что капиталистическая экономика, основанная на кальвинистском мировоззрении, опустившем святость с небес на землю, прямо в торговую контору предпринимателя и на рабочее место ремесленника, породила специфический вид протеста против себя. Ведь бедняки, которых Ж. Кальвин не хотел признавать людьми и которым капиталисты отказали в солидарности, никуда из общества не пропали. Более того, экономическая система, благодушная к богатым, была безжалостна к бедным и поэтому плодила их с завидным постоянством. Именно по этой причине Западная Европа оказалась родиной социализма – ведь бедные люди не могли ориентироваться на систему нравственных координат, которая отказывала им в человечности. По сути дела, революционер-социалист – это капиталист-протестант наоборот. Если протестант – индивидуалист, то социалист – коллективист; капиталист – поборник личной бережливости и трудолюбия (хотя бы на словах), революционер – сторонник имущественного равенства; протестант формально набожен, а социалист – показной атеист, потому что в протестантизме Бог является гарантом его земного и загробного страдания. Можно сказать, что европейский социализм (его можно было бы назвать протестантским) –

это бунт против предопределения в его кальвинистском понимании[1]. Возможно, именно поэтому социалистические идеи, распространяясь в мире, повсеместно адаптировались к местным общественным и культурным реалиям, нередко трансформируясь до неузнаваемости.

В данном параграфе мы кратко рассмотрели понимание исторического процесса немецким социологом М. Вебером и можем выделить следующие особенности его концепции.

Во-первых, с точки зрения М. Вебера, каждое историческое явление оригинально и может быть поставлено в один ряд с аналогичными феноменами лишь условно, при помощи метода «идеальных типов».

Во-вторых, в общественном развитии взаимодействуют различные факторы, из которых самыми важными являются экономика и религия. От типа религиозности зависит господствующая в обществе этика и, следовательно, доминирующие формы экономической и политической жизни.

В следующем параграфе мы рассмотрим алгоритм общественных изменений, предложенный израильским исследователем Ш. Н. Эйзенштадтом. Хоть этот автор и не ссылается на концепцию М. Вебера, но мы без труда заметим сходство этих двух учений.

§ 8.2. Учение об общественных изменениях Шмуэля Ноаха Эйзенштадта

Ярким и самобытным исследователем динамики исторического процесса является израильский историк и социолог *Шмуэль Ноах Эйзенштадт (1923–2010)*. В своей фундаментальной работе «Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций» он предпринял попытку дать исчерпывающий ответ на вопрос: характер социальных изменений един ли для всех обществ или обусловлен особенностями каждого отдельного общества? То есть, например, буржуазные революции и становление капитализма являются закономерными и необходимыми для всех народов и стран или представляют собой локальную западноевропейскую экзотику? В поисках ответа исследователь столкнулся с проблемой движущих сил обще-

[1] См.: *Сулимов С. И., Черниговских И. В.* Теистическое и атеистическое люциферианство // Credo new : теоретический журнал. 2016. № 1 (85). С. 184.

ственного развития. Одинаковы ли эти скрытые и явные «пружины» общественных изменений во всём мире или каждое общество имеет оригинальные механизмы исторического развития? На эти и другие вопросы израильский исследователь тщательно искал ответы на протяжении большей части своей жизни.

Прежде чем знакомиться с пониманием Ш. Н. Эйзенштадтом хода истории, необходимо сделать важное уточнение. Данный исследователь использует термины собственного авторства, и это на первых порах затрудняет чтение его труда. Однако именно стремление выделять специфические черты общественных явлений и давать им точные названия, если этого не было сделано прежде, делает работу израильского автора подлинно новаторской. Но чтобы ориентироваться в ней, необходимо прежде прояснить содержание оригинальных терминов, используемых Ш. Н. Эйзенштадтом. Среди них: «центр», «периферия», «напряженность» и «протест».

Под «центром» и «периферией» исследователь понимает необязательно географические, но всегда административные явления. Центр – это официальное или неофициальное учреждение, принимающее управленческие решения, а периферия такого права лишена. Центром может быть королевский двор, а периферией – провинциальные губернаторы, но в то же время мэр города – это всегда местный центр, а уличная беднота этого же города – периферия[1].

Под «социальной напряженностью» Ш. Н. Эйзенштадт понимал любое несоответствие в обществе: например, напряженностью будет несоответствие ожиданий электората реальным политическим шагам выборных должностных лиц. За напряженностью всегда следует протест, понимаемый как гласное или тайное выражение недовольства. Протест присутствует в любом, даже самом стабильном и законопослушном социуме, и далеко не всегда приводит к каким-либо изменениям: «Наиболее значительные противоречия существовали между культурными моделями и их носителями с одной стороны, и политической системой – с другой, а также между различными родственными ячейками и более крупными коллективами, между этими коллективами и их представителями; между важнейшими институциональ-

[1] См.: *Сулимов С. И., Кукарников Д. Г.* Философские вопросы истории : учеб. пособие. С. 45–46.

ными комплексами»[1]. Протесты всегда носят апофатический характер и поэтому не могут служить источником общественных изменений: протестующие, сколь решительно они бы ни были настроены, хорошо знают, *против чего* они выступают, но редко могут даже в общих чертах сформулировать, *за что* же они борются. По мысли исследователя, социальное изменение общества может осуществиться только тогда, когда возникнет новый центр вместо разрушенного старого. Протест же всегда направлен только «против» чего-то, а положительных рекомендаций либо не имеет, либо они носят аморфный характер. Например, популярный в годы российских революций 1905 и 1917 гг. лозунг демонстрантов «Долой царя!» – это протест, а призыв большевиков «Всю власть Советам!» – свидетельство начинающихся изменений. То есть если Советы в качестве органов власти заменят царскую администрацию в столице и на местах, то это будет социальное изменение, а если монарх погибнет от рук террористов или мятежников и корона перейдёт к его родственнику, то это просто вспышка народного протеста. В сущности, именно так ведь и получилось в 1881 г.: император Александр II Освободитель был взорван террористами из радикальной революционной организации «Народная воля», но на престоле сразу же оказался его сын и наследник – цесаревич Александр Александрович, ставший императором Александром III Миротворцем, а институт монархии не претерпел от цареубийства никакого принципиального ущерба.

Определённый потенциал изменений присущ каждому обществу. Например, для традиционного общества исследователь считает характерными обособленные, совмещающиеся и особые изменения.

Обособленные изменения подразумевают, что меняется одна из сфер общественной жизни, а остальные сферы остаются неизменными. Такие изменения характерны для государств с чётким разделением властей и властных полномочий, каким был, к примеру, Древний Египет.

Совмещающиеся изменения предполагают, что различные сферы и институты общественной жизни меняются в унисон друг с другом. Такие изменения происходят в государствах, где абсолютная власть

---

[1] *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М. : Аспект Пресс, 1999. С. 102.

правительства стремится контролировать все проявления социальной активности. Примерами подобных обществ могут послужить многочисленные империи древности и Средневековья – Китай, Багдадский халифат или католические королевства Западной Европы.

Особые изменения подразумевают слияние периферийного протеста с политической борьбой в центре. В этом случае одна из сторон политической борьбы в высших эшелонах власти обращается за количественной и силовой поддержкой к общественным слоям, которые в данной государственной системе лишены власти и часто даже не понимают, что же именно привело к конфликту министров или принцев. Примером может послужить Рим эпохи братьев Гракхов, когда одно из высших должностных лиц страны привлекло на свою сторону в качестве дополнительной силы протестующих безземельных крестьян и городских пролетариев, а столичная беднота поручила представлять свои интересы не товарищу по несчастью, а преуспевающему политику-финансисту[1]. Стоит ли говорить о том, что подобные изменения чреваты расколом в стане победителей и надвигающейся на общество анархией? Ведь выступившие единым фронтом представители социальных верхов и низов почти всегда имеют несходные или даже противоположные интересы, которые они начинают отстаивать сразу же после триумфа над общим противником.

Революция отличается от прочих изменений своей претензией на охват всех сфер и сторон жизни общества. Революционеры необязательно на самом деле меняют или могут изменить все аспекты общественной жизни, но они декларируют именно такую цель. Будучи сторонником учения К. Ясперса, Ш. Н. Эйзенштадт предположил, что предпосылки для формирования революционного взгляда на мир сформировались только в «осевых» цивилизациях, которые исповедовали дуализм трансцендентного и имманентного мировых порядков, то есть допускали возможность полного переустройства наличного мира, потому что он – не единственный возможный[2].

---

[1] См.: *Хоуэлл Г.* Древний Рим. М. : Эксмо, 2007. С. 422–445.

[2] См.: *Сулимов С. И.* Учение об общественных изменениях Ш. Н. Эйзенштадта // Научно-практические исследования в сфере общественных наук : сб. науч. трудов / под ред. Л. Ф. Костриченко. Воронеж : ЦНТИ, 2016. Вып. 2. С. 27.

Однако само наличие представлений о «небесном» порядке, не совпадающем с «земным» порядком, вовсе не означает, что руководствующиеся этими представлениями общества будут развиваться одинаково. Немалую роль играет модель соотношения должного и сущего, принятая в конкретном обществе. Например, в Индии развитые буддийские представления о «небесном» порядке не предполагали какого-либо воплощения этого порядка в «земной» жизни, и поэтому индийский буддизм привёл к возникновению множества аскетических течений и направлений, но не к социальным изменениями. Французский исследователь П. Жане метко подчеркнул аполитичность индийского буддизма: «Трудно возвыситься в нравственном величии более чем возвысился буддизм. Но подобно всякому религиозному учению, более занятому вечными благами, чем благами мирскими, буддизм, сколько мы можем судить по свидетельствам, почти вовсе оставил в стороне гражданские и практические доблести, на которых зиждется порядок человеческих обществ; он произвёл святых, но никогда не подумал произвести граждан»[1]. В Китае же, императорское правительство которого стремилось тотально контролировать не только политическую, но и духовную жизнь страны, религиозное сектантство слилось с политическими протестами в антиправительственное движение под эсхатологическими лозунгами[2]. Для европейской цивилизации Нового времени характерна, наоборот, попытка полного переустройства мира здесь и сейчас, не считаясь с авторитетами и не уважая традиции. Нидерландская, Английская, Американская и Великая Французская революции делали акцент именно на этом, хотя каждая из них имела свой собственный, оригинальный характер. Например, даже самый радикальный бунтарь традиционного общества не пытался учредить новые органы власти, пытаясь лишь подчинить себе существующие учреждения. Новоевропейские же революционеры видели и видят свою задачу именно в тотальном изменении мира.

Как мы отметили выше, израильский исследователь полагал, что потенциал изменений имеется в любом обществе, в том числе и в тра-

---

[1] *Жане П.* Мораль и политика на Древнем Востоке : брахманизм, буддизма, зороастризм, конфуцианство. 2 изд. М. : ЛИБРОКОМ, 2012. С. 46.

[2] См.: *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в Средние века (VII–XIII вв.). М. : Наука, 1984. С. 172.

диционном. Но что же такое «традиционное общество»? Мыслитель предположил, что за этим термином скрывается несколько явлений, которые не всегда даже имеют какие-то общие черты. По мнению Ш. Н. Эйзенштадта, традиционные общества можно считать единым социокультурным феноменом только на том единственном основании, что ни одно из них не является новоевропейским. Между собой же они далеко не всегда сходны. Между традиционными обществами существует множество фундаментальных различий, равно как и между их известными деятелями. Например, древнеегипетский архитектор и министр Имхотеп, проектировавший первые пирамиды и служивший фараонам III династии, практически не похож на персидского пророка Заратуштру, а фараон Эхнатон, пытавшийся осуществить в Древнем Египте религиозную реформу, имеет мало общего с Маздаком Бамдадом, персидским визирем-реформатором, хотя все эти люди решали похожие социальные и духовные проблемы. Поэтому в каждом традиционном обществе одни и те же процессы будут иметь собственный, оригинальный характер.

Ш. Н. Эйзенштадт выделил следующие типы традиционных обществ: патримониальное, имперское / имперско-феодальное, город-государство / племя и неопатримониальное общества. Не углубляясь в частности, исследователь сравнил эти социокультурные организмы по критериям соотношения в них центра с периферией и характеру присутствующего в них протестного потенциала.

Патримониальное общество отличается чётким разделением духовной и светской элит в центре и обособленности центра от периферии. Политическое руководство страны и высшее духовенство выполняют различные, никак не связанные друг с другом обязанности и практически не влияют друг на друга. Фактический доступ в ряды благородного сословия для простолюдинов закрыт, равно как и провинциалу практически невозможно обрести прочное положение в столице. Верования в таких обществах почти никогда не претендуют на политическое выражение и нередко сводятся к тщательному выполнению ритуалов. Таким образом, духовенство выполняет свои функции в рамках чётко очерченных полномочий и обязанностей, никак не пересекаясь с деятельностью государственных функционеров. Но это не значит, что в патримониальном обществе невозможен анти-

правительственный или антиклерикальный протест. Более того, из-за наличия в обществе двух обособленных друг от друга властных вертикалей (политической и религиозной) протест имеет две обособленных друг от друга формы выражения. Во-первых, это религиозное диссидентство, выражающееся в сатире и самовольном учреждении новых культов; а во-вторых, это антиправительственные выступления, не имеющие никакой религиозной окраски. Причём обособленность центра от периферии в политическом протесте патримониального общества выражается даже географически: интриги и заговоры столичной знати неизвестны жителям провинций и не нуждаются в их поддержке, в то время как антиправительственные выступления жителей окраин всегда носят сепаратистский характер, и лидеры восставших не претендуют на высшую власть в государстве. Примерами таких обществ могут послужить средневековые индийские княжества, Древний Египет или республиканский Рим.

Отмеченные Ш. Н. Эйзенштадтом особенности не означают, что в политической жизни патримониальных обществ не может быть редких, но ярких исключений из правил. К примеру, египетский фараон Аменхотеп IV по прозвищу Эхнатон (1375–1336) пытался совместить политическую и религиозную реформы, персидский религиозный реформатор-сектант Маздак Бамдад (450–529) занимал пост визиря и некоторое время правил от лица монарха, а древнеримский политический реформатор-радикал Тиберий Гракх (162–133) в борьбе со своими политическими противниками из числа государственных магистратов опирался на городскую бедноту. Однако эти персонажи потому и сохранились в истории, что выглядят на фоне своих обществ оригинально и неповторимо.

Имперские и *имперско-феодальные общества* характеризуются наличием единого политического и религиозного центра, в котором правящая элита удерживает в своих руках как светскую, так и духовную власть. Именно в таких обществах политические лидеры и духовные иерархи нередко принадлежат к одним и тем же аристократическим семействам и совместно проводят единую политическую линию. Ш. Н. Эйзенштадт предположил, что для функционирования такого сложного политико-религиозного организма необходима тщательно разработанная система верований, сопровождаемая развитой

теологией и ориентацией на «небесный» мировой порядок: «Имперские и имперско-феодальные системы вполне сформировались только в тех высоких цивилизациях или “больших” традициях, где подчеркивалась напряженность между трансцендентным и мирским порядками и где посюсторонняя деятельность определялась в качестве средства преодоления этого противостояния…»[1]. В качестве примеров таких имперских и имперско-феодальных обществ можно привести Римскую империю, императорский Китай и королевства средневековой Европы. Причём не имеет особого значения, претендует ли монарх на абсолютную власть: европейские короли охотно делегировали часть своих полномочий владетельным сеньорам, а китайские и римские императоры опирались на чиновную вертикаль, но оба типа обществ развивались по одним принципам. Особенностью западноевропейских рыцарских монархий можно считать лишь сословно-представительные учреждения типа английского парламента и французских Генеральных Штатов, которые обеспечивали контакт политического центра с периферией. Точно так же европейские короли допускали существование провинциальных аристократических династий, но всегда старались ограничить их автономию. При этом доступ представителям географической и социальной периферии в ряды элиты юридически не запрещался, и некоторые провинциалы и простолюдины этим реально пользовались: западноевропейское посвящение в рыцари и китайские экзамены на занятие чиновничьей должности не были лишь красивой формальностью.

Как мы отметили выше, в империях и королевствах духовная и политическая власти сосредоточены в руках одного круга семей и лиц, и поэтому взаимно легитимируют друг друга: отвергающий божественное происхождение монархии политический бунтарь автоматически считался ещё и еретиком, а самозваный пророк новой религии моментально объявлялся государственным преступником по просьбе официального духовенства. Такое всепроникающее влияние единого центра неизбежно сообщало социальным протестам интегральный характер: политический протест обязательно обретал сектантскую окраску, а религиозное диссидентство получало политиче-

[1] *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. С. 171.

ское выражение. История знает немало примеров такого синтеза религиозного и политического инакомыслия: во время Альбигойской войны (1209–1229) еретикам-катарам оказывал всестороннюю поддержку граф-сепаратист Раймонд Тулузский, противостояние католиков и протестантов в Германии привело к Шмалькальденской войне (1546–1547), в ходе которой протестантов защищал вооруженной рукой курфюрст Саксонии Иоганн Великодушный, а политическая нестабильность в Багдадском халифате привела к возникновению и усилению сектантско-террористического движения исмаилитов. Даже в Китае, где абсолютная власть императоров не оставляла вне тщательного контроля ни одного из аспектов общественной жизни, антиправительственные протесты нередко вдохновлялись религиозными сектами и обретали характер «священной войны». Но такие протесты чаще всего оказывались безрезультатными: переплетение стремлений к потустороннему и посюстороннему спасению блокировало социальные преобразования, сообщая антиправительственному и антиклерикальному движению эсхатологический характер[1]. Именно поэтому мятежники, нередко даже одержав над правительственными войсками победу на поле боя, оказывались не способными организовать мирную жизнь в соответствии с собственными представлениями.

Любопытно, что во многих, хотя и не во всех имперских и имперско-феодальных обществах политическая элита не стремится контролировать экономическую жизнь. Купечество не считается «благородным», не имеет законных возможностей влиять на принятие политических решений, но располагает немалыми финансовыми средствами, что позволяет торговому сословию исподволь инспирировать серьёзные социальные и политические изменения. Можно предположить, что случившееся в западноевропейских королевствах на протяжении XVII–XVIII вв. Нидерландская, Английская, Великая французская революции были не в последнюю очередь финансированы и организованы крупными предпринимателями.

Города-государства и племена, по мнению Ш. Н. Эйзенштадта, составляют единый тип традиционных обществ. Оба этих социаль-

[1] См.: *Сулимов С. И.* Антропологический аспект антисистемы : Маздак и Хун Сю-цюань // Научный ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. 2019. Т. 44, № 1. С. 89.

ных феномена имеют тотальную зависимость от внешних рынков, поскольку им свойственна глубокая внешняя специализация при почти полном отсутствии специализации внутренней. Элита и в городе-государстве, и в племени может быть как династической, так и олигархической, но в обоих случаях она чрезвычайно зависима от воли большинства. Ведь количество полноправных граждан древнегреческого полиса или членов индейского племени вряд ли может быть очень большим, и хотя бы поверхностно все друг с другом знакомы. Поэтому центр оказывается почти неотделимым от периферии. Единственный полис, сумевший перешагнуть границы города-государства, – Древний Рим. По мысли исследователя, это произошло потому, что римский патрициат как центральная элита был отделён от периферии (плебеев) и периферийной элиты (народных трибунов), проще говоря, патрицианский Сенат и плебейское Народное Собрание не были равны в полномочиях. Периферия не могла влиться в центр, хотя могла противостоять ему, как это нередко и случалось.

Протесты в таких обществах почти всегда сиюминутные и злободневные, и протестующие порой даже не разделяют личность правителя и проводимую им политическую линию. Любые радикальные изменения в политике или экономике приводят к хаосу и падению элиты. «По общему правилу обострение политической борьбы вело к падению особых режимов или к их включению в другие общества. Таким образом, воздействие перемен в политической сфере прерывалось. Хотя изменения в городах-государствах и племенных объединениях особого типа происходили, ритмы этих изменений в различных компонентах макросоциального порядка никогда не совпадали»[1]. Можно предположить, что чрезмерная зависимость от отношений с соседями (в первую очередь – торговая) играет роль мощного и непреодолимого фактора жизни как городов-государств, так и племён. Происходящие в них социальные трансформации инспирированы внешними факторами, но эти процессы никогда не успевают за внешними причинами. К примеру, перемещение торговых путей в новые места очень быстро разорило даже такие могущественные города-государства, как Карфаген и Венеция. Гипотетически оба этих коммерческих

[1] *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. С. 213.

мегаполиса могли бы сменить свою специализацию, отказавшись от посреднической торговли в пользу создания колониальных империй, однако они попросту не успели этого сделать, уступив будущее своим более расторопным конкурентам. Нельзя сказать, будто карфагенские и венецианские политики не чувствовали духа времени, но на одного прозорливого новатора всегда приходилось несколько традиционалистов, которые из-за отсутствия дистанции между центром и периферией вполне могли свергнуть и даже убить реформатора. Аналогичной была судьба западноафриканских племён, ставших богатыми и могущественными благодаря торговле с европейцами в XVIII в. и моментально обнищавших, как только западным партнёрам потребовались иные товары и услуги. Например, племена южной Нигерии в XVII–XVIII вв. испытали настоящий экономический расцвет благодаря спросу на рабов во французских, британских и португальских колониях Нового Света: в дельте реки Нигер, словно по мановению волшебной палочки, появились города-государства, а также разветвлённые торгово-жреческие корпорации[1]. Однако безбедная эпоха продолжалась недолго: упадок работорговли, а затем и полный её запрет в начале XIX в. привёл нигерийские города-государства к быстрому угасанию и вскоре превратил их в добычу вчерашних коммерческих партнёров. Это не значит, будто среди нигерийской племенной верхушки не было дальновидных политиков, которые прогнозировали бы грядущий закат работорговли и искали новые экономические ниши. Безусловно, такие люди имелись, но традиционно мыслящие простолюдины в любой момент могли напасть с оружием в руках даже на дворец вождя. Поэтому никакая смена политического курса не была возможна до тех пор, пока она не стала бы понятна большинству жителей города-государства. Когда же окончание эпохи работорговли стало очевидным для всех, было уже слишком поздно что-либо менять.

Неопатримониальное общество, с точки зрения исследователя, в наши дни представлено в странах Латинской Америки. Для такого социума характерна корпоративно-иерархическая структура, которая может выглядеть явственно или, наоборот, всячески маскироваться,

[1] См.: *Абрамова С. Ю.* Африка : четыре столетия работорговли. М. : Наука, 1992. С. 84–85.

однако ни активного индивида, ни политической партии, независимой от интересов какой-либо могущественной корпорации, в Латинской Америке нет и никогда не было. В частности, вот как Ш. Н. Эйзенштадт объясняет безрезультатность многочисленных революций в Мексике: «Всё-таки с самого начала в Мексике либо отсутствовал, либо был слабо выраженным один элемент, который имел центральное значение в классических революциях. Здесь не было интеллектуального или религиозного инакомыслия и независимых политических организаторов. Даже после институционализации революции самостоятельные политические организаторы (из числа различных политических деятелей) были лишь в очень небольшой степени включены в революционную партию»[1]. То есть фигуры, воплощающие в себе периферийные протесты, либо ничего не решают без негласного согласия корпоративных элит, контролирующих и центр, и периферию, либо представляют собой лишь ярких одиночек, обречённых на героическое поражение.

Некоторые исследователи полагают, что латиноамериканское общество коррумпировано сверху донизу, и поэтому никакие фундаментальные новаторские шаги в нём невозможны. Однако, как нам кажется, это мнение путает причину и следствие. Дело в том, что в латиноамериканском обществе крайне сильны семейные и клановые связи. Вот как описывает это явление отечественный исследователь В. Г. Хорос: «Семья в Латинской Америке – это расширенная семья, но не по родовому принципу, как, скажем, в Африке или в Китае, а в качества весьма спаянной общности *compadrazgo* (здесь и далее курсив автора) (в Бразилии – *compadresco*). В ней весьма значимы *compadres* – крёстные отцы. В своё время институт крестников насаждался католической Церковью в целях распространения христианской веры, а затем прижился как способ вспоможения и покровительства. В «большую семью» входят также друзья (как своего рода *compadres*) и, конечно, родственники. Всё это образует некий островок социальной защиты, на который латиноамериканец может рассчитывать. Не случайно в крёстные отцы стремятся заполучить влиятельных людей, стоящих выше по социальной лестнице. Таким образом, через

[1] *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. С. 350–351.

семью в той или иной мере осуществляются вертикальные связи между различными стратами общества. Разумеется, подобные вертикальные связи лишь в малой степени могут смягчить социальное неравенство и иерархию, существующие в латиноамериканском обществе»[1]. Если представить, что крестник или племянник влиятельного человека уйдёт в монахи, то и в монастыре он никогда не будет на последнем месте. И, наоборот, представители семей, не имеющих влияния и богатства, обречены оставаться внизу социальной пирамиды, потому что никаких эффективных надклановых организаций в латиноамериканском обществе нет, и даже политические партии являются орудиями в руках той или иной авторитетной семьи. Именно поэтому многочисленные «революции» в Центральной и Южной Америке, невзирая на всю свою радикальную риторику, на самом деле лишь отстраняют от государственной власти один клан в пользу другого. На данный момент лишь кубинские революционеры – братья Фидель и Рауль Кастро смогли сформировать подлинно революционную партию и провести в стране кардинальные реформы. Но, думается, это стало возможным лишь потому, что они готовили захват власти, находясь в эмиграции и, тем самым, будучи отрезанными от каких-либо влиятельных кубинских семейств.

По этой же причине в латиноамериканском обществе практически невелика роль деятелей духовной культуры. Ведь если тот или иной писатель или художник принадлежит к авторитетному клану, то его ждёт безбедное существование независимо от наличия таланта; а если он – выходец из семьи, не имеющей влияния, то никакой талант не поможет ему стать богатым или знаменитым. Не исключено, что именно в силу этого фактора многие латиноамериканские деятели антиколониальной борьбы и многочисленных революционных событий по роду занятий предельно далеки от военного или подрывного дела. В частности, один из лидеров мексиканской антиколониальной борьбы Мигель Идальго (1753–1811) был католическим священником, вождь кубинских патриотов Хосе Марти (1853–1895) – писателем, а известные мексиканские художники Диего Ривера (1886–1957)

[1] *Хорос В. Г.* Цивилизации в современном мире. М. : ЛЕНАНД, 2022. Кн. 1: Индийская, Африканская, Исламская и Китайская цивилизации. Латиноамериканская цивилизационная общность. С. 96.

и Хосе Сикейрос (1896–1974) активно участвовали в коммунистическом движении.

Рассмотрев различные типы традиционных обществ, Ш. Н. Эйзенштадт подчеркивает, что *новоевропейское* общество представляет собой принципиально иное явление, которому присущи собственные закономерности развития. Исследователь выделяет две важнейшие черты новоевропейского мироощущения, которые передались революциям Нового времени, вошли в социализм и либерализм и распространились в остальном мире вместе с европейской культурной экспансией: «Изначально центральной точкой или темой этого европейского порядка было исследование постоянно расширяющейся человеческой и природной среды вместе с управлением ими (вплоть до покорения) и возможностью распоряжаться собственной судьбой»[1]. Последняя особенность – это результат кальвинистского влияния и одновременно протест против него. В традиционном обществе люди просто не поймут, зачем менять дружное «мы» на одинокое и слабое «я». Европейская всеохватывающая революция – это всеобъемлющий бунт против всеобъемлющей власти всесильного и безжалостного Бога протестантов, Который предопределил каждому человеку его судьбу в земной и загробной жизни и требует безропотного принятия этой судьбы. С точки зрения кальвинизма получается, что Бог по Своему усмотрению выделил из человечества одного-единственного индивида и безапелляционно назначил ему ту или иную участь. С одной стороны, эту подчеркнутую Богом индивидуальность никакое общество не сможет подавить и унифицировать, но, с другой стороны, индивид-протестант необязательно согласен с Божьим предназначением и хочет планировать свою жизнь исключительно по собственному усмотрению, не ориентируясь ни на Бога, ни на сложившиеся в обществе традиции. Эта позиция – бунтарская, но вызвавший её протест носит такой же всеобъемлющий характер, как и Божье предопределение по мнению кальвинистов. Именно такое деформированное представление о Боге стало одной из причин едва ли не обязательного атеизма европейских социалистов XIX в., протестующих против капиталистического мирового порядка. Ведь если Бог предопределил капиталистам

[1] *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. С. 230.

быть богатыми и властными, а рабочим и крестьянам – бедными и зависимыми, то такой Бог оказывается союзником капиталистического порядка и должен быть отвергнут вместе с капитализмом.

Также в становлении новоевропейского индивидуализма и эгалитаризма сыграл важную роль протестантский принцип «священства всех», провозглашенный Мартином Лютером. Согласно ему, если все люди перед Богом равны, то никакая особая благодать, сообщаемая клирикам через обряд рукоположения, попросту не нужна. Среди людей не может быть «избранных» или «благодатных» пророков, а молиться Богу и узнавать Его волю может любой желающий. Такое антропологическое учение сделало невозможным существование Церкви как духовного сословия, а в дальнейшем уничтожило представление об аристократии как о «благородном» сословии[1]. Лютеранский принцип «священства всех» опосредованно порождает требование свободного участия в политике всех желающих, которое отчасти удовлетворяется характерным для новоевропейской демократии всеобщим избирательным правом. Согласно этому праву, каждый гражданин может предложить свою кандидатуру на выборах, а никаких заведомо «избранных» формально не существует.

Эта оригинальная, ни на что не похожая новоевропейская цивилизация сложилась, по мнению Ш. Н. Эйзенштадта, в силу взаимодействия трёх факторов, имевших место в истории западного Средневековья. Во-первых, это постоянное переустройство политических центров и границ, что не позволяло ни одной общественной группе оставаться в стороне: ситуативные столкновения и альянсы королевств, герцогств, монашеских и духовно-рыцарских орденов, городов-коммун друг с другом и против всех создали нестабильную обстановку, так или иначе, затрагивающую все сословия и корпорации средневековой Европы. Во-вторых, в средневековой Европе утвердились международные системы, которые политически и экономически превышали государственные границы, но пока зависели от государств. Примерами таких систем могут послужить Священная Римская империя, представлявшая собой непрочный союз различных королевств и феодальных владений, а также католическая Церковь, претендовав-

[1] См.: *Брендлер Г.* Мартин Лютер: теология и революция. СПб. : Университет. Кн., 2000. С. 150.

шая на власть, превышающую полномочия любого светского монарха. В-третьих, это протестантизм, который из конгломерата различных антикатолических сект превратился в движение, объединяющее *всех* инакомыслящих – как религиозных, так и политических. Из всех трех факторов протестантизм – самый важный, потому что другие два фактора встречались в мировой истории и раньше, но к масштабным изменениям не приводили.

Причину быстрого и успешного распространения в Европе протестантизма Ш. Н. Эйзенштадт видел в следующих трёх причинах:

1) переход от традиционной легитимации политической власти к открытому образцу произошёл в Западной Европе задолго до первых революций. Например, английский парламент признал Елизавету I Тюдор наследницей престола в 1558 г. наперекор последней воле её отца, короля Генриха VIII, и это не было воспринято англичанами как государственный переворот;

2) переход от закрытой стратификации к открытой. Западноевропейское общество формально делилось на три сословия: аристократию, духовенство и «всех остальных». Но «все остальные» не были однородны, включая в свои ряды как крепостных крестьян, так и городских банкиров. Получалось, что, будучи экономически могущественными, купцы не имели в католическом обществе правовой санкции на своё могущество. Для них протестантизм стал возможностью легализовать своё влиятельное положение;

3) возникновение и включение в международные отношения макросоциальных подразделений: сначала это были интернациональные духовно-рыцарские ордена типа тамплиеров, затем – купеческие союзы, объединявшие торговцев из различных городов (например, северогерманская Ганза), а к началу Нового времени появились торговые компании, в финансовом и военном отношениях не уступавшие некоторым государствам. К примеру, британская Ост-Индская компания самостоятельно проводила колонизацию Индии, а компания Массачусетского залива постепенно перебралась в осваиваемую её людьми Северную Америку и стала предтечей будущих США.

В результате действия этих факторов традиционная власть сталкивалась с нетрадиционными проблемами, а среди населения находились всё новые группы, желающие заявить о своих правах. Про-

тестантизм просто объединил всех, кого не устраивал старый порядок: от немецких феодальных сеньоров, откровенно тяготившихся даже формальной властью императора Священной Римской империи, до некоторых католических епископов, желавших вступать в брак и превращать управляемые ими церковные земли в семейную собственность.

Израильский исследователь полагал, что революция как тип общественных изменений в том виде, в котором она знакома читателям по многочисленным событиям Нового времени, является результатом исключительно новоевропейского мировоззрения и культурного развития. Неслучайно в обществах, живущих за культурными пределами Европы (например, в Китае или России) революции произошли не раньше, чем эти общества достаточно прочно усвоили новоевропейский менталитет. Этому способствовало постепенное втягивание неевропейских стран в единый мировой рынок, на котором доминировали европейцы. Такой контакт неминуемо приводил к формированию местного предпринимательского класса, который ориентировался на западных партнёров и пытался заимствовать как их правовое положение, так и образ жизни. Исследователь писал по этому поводу: «Во всех революционных обществах можно обнаружить поражающее сходство в отношении исторических обстоятельств. Условия для формирования революционных тенденций складывались вследствие включения общества в международные системы цивилизации Нового времени. Это были международные системы нового типа (политические, экономические, культурные), которые отличались, с одной стороны, относительно открытыми рынками, а с другой – большим неравенством для участия в этих рынках»[1].

Но поскольку общества, «зараженные» новоевропейским представлением о тотальной революции, были в культурном отношении отличными от Европы и друг от друга, то и революции в них протекали по-разному и приводили к непохожим результатам. Так, Синьхайская революция в Китае (1911 г.) уничтожила монархию и связанную с ней чиновничью бюрократию, вдохновлявшуюся идеями конфуцианства, только для того, чтобы после долгой гражданской войны уста-

[1] *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. С. 255.

новить в стране ещё более абсолютную власть коммунистов и производной от неё партийной бюрократии, вдохновлённой идеями социализма. Младотурецкая революция в Османской империи (1908 г.) привела к постепенному уничтожению панисламистской монархии султанов и созданию турецкого национального государства, относящегося к патримониальному типу. Октябрьская революция в России (1917 г.) надолго поставила страну в колею мобилизационного развития, в ходе которого узурпировавшая центральное положение Коммунистическая партия самовластно перераспределяла ресурсы периферии, тем самым не позволяя формироваться периферийным элитам и блокируя представителям периферии автономный, независимый от партийных решений доступ в центр.

Подводя итоги, необходимо отметить, что Ш. Н. Эйзенштадт признаёт культурное своеобразие различных обществ крайне важным условием исторического развития. Религия является одним из этих условий, но далеко не единственным. В частности, типология традиционных обществ мало зависит от исповедуемых этими обществами верований, но в первую очередь учитывает стиль отношений между властителями и подвластными. Признавая неустранимое культурное своеобразие как традиционных обществ, так и их новоевропейского соседа, израильский исследователь был далёк от мысли, будто все общества, страны и культуры идут одним-единственным путём развития, и сомневался в том, что такой путь хотя бы в принципе возможен.

В данной главе мы рассмотрели учения о ходе истории, сформулированные немецким философом Максом Вебером и израильским социологом Шмуэлем Ноахом Эйзенштадтом. Невзирая на то, что эти авторы не принадлежали к какой-нибудь одной философской школе, созданные ими концепции похожи друг на друга, и, кажется, будто Ш. Н. Эйзенштадт опирался на учение М. Вебера как старшего современника. Оба автора отрицают существование единого исторического пути, а следовательно, не признают учения о едином общечеловеческом прогрессе. Оба мыслителя считают важным фактором исторического развития каждого конкретного общества взаимодействие в его жизни духовных и материальных факторов. Однако если М. Вебер сформулировал удачную типологию религий и сквозь её призму рассмотрел становление новоевропейского общества, не забывая учи-

тывать и экономические факторы, то Ш. Н. Эйзенштадт значительно углубил данный подход, создав классификацию обществ и происходящих в них изменений с учётом как религиозных и экономических, так и социальных и политических аспектов. С точки зрения обоих исследователей, культура оказывает на общественное развитие не меньшее влияние, чем экономика, и если создать единый мировой рынок в принципе возможно, то навязать всему миру одну-единственную культуру пока ещё ни у кого не получалось.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Особенностью дисциплины «Философские вопросы истории» является невозможность её изучения в контексте лишь современных читателю идей и событий. Для того чтобы попытаться сформулировать единый алгоритм исторического процесса, необходимо обратиться к авторам минувших эпох и поинтересоваться, каким видели этот алгоритм люди, жившие в иных условиях, нежели наши современники.

Поэтому главная цель нашего учебника заключалась в том, чтобы выявить основные закономерности исторического процесса, опираясь не только на современные события и их авторские осмысления, но и на исследования предыдущих эпох, преимущественно основывающиеся на мировоззренческих системах, отличных от современной. Вместе мы последовательно познакомились с представлениями об истории, бытовавшими в Античности, западном и русском Средневековье, эпохах Возрождения и Просвещения, в XIX и XX вв.

Отличие данного учебника от каких-нибудь других, на наш взгляд, состоит в пристальном внимании к пониманиям закономерностей исторического процесса, в различные эпохи характерным для наших соотечественников. Ведь нечестно было бы тщательно исследовать иностранные точки зрения и при этом забывать о том, что в России существует собственная многовековая философская традиция. Также мы намеренно уделили внимание концепции израильского исследователя Ш. Н. Эйзенштадта, потому что он является нашим старшим современником, но никаких русскоязычных работ, последовательно излагающих понимание им истории, насколько нам известно, пока нет.

Мы надеемся, что материалы, изложенные в учебнике, станут фундаментом, на основе которого студенты, используя указанную классическую и современную литературу, смогут самостоятельно изучать интересующие их вопросы, а также применять полученные знания в научной работе, то есть при написании курсовых и дипломных работ.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Абрамова С. Ю.* Африка : четыре столетия работорговли / С. Ю. Абрамова. – М. : Наука, 1992. – 293 с.

2. *Августин Аврелий (Блаженный).* Творения : в 4 т. / Аврелий Августин. – СПб. : Алетейя, 1998. – Т. 4 : О граде Божьем. Кн. XIV–XXII. – 586 с.

3. *Августин Аврелий.* Исповедь / Аврелий Августин. – М. : ДАРЪ, 2005. – 544 с.

4. *Акимова А. А.* Вольтер / А. А. Акимова. – М. : Молодая гвардия, 1970. – 448 с.

5. *Альфан Л.* Великие империи варваров. От Великого переселения народов до тюркских завоеваний XI века / Л. Альфан. – М. : Вече, 2006. – 416 с.

6. *Андреева Л. А.* Сакрализация власти в истории христианской цивилизации. Латинский Запад и православный Восток / Л. А. Андреева. – М. : Ладомир, 2007. – 304 с.

7. *Бёмер Г.* История ордена иезуитов / Г. Бёмер. – Смоленск : Русич, 2002. – 464 с.

8. *Бобровникова Т. А.* Встреча двух миров : Эллада и Рим глазами великого современника / Т. А. Бобровникова. – М. : АСТ-ПРЕСС КНИГА, 2012. – 448 с.

9. *Бойс М.* Зороастрийцы / М. Бойс. – СПб. : Петерб. востоковедение, 1994. – 288 с.

10. *Боксер Ч. Р.* Португальская империя и её владения в XV–XIX веках. От островов Северной Атлантики до легендарной страны пряностей / Ч. Р. Боксер. – М. : Центрполиграф, 2019. – 413 с.

11. *Брендлер Г.* Мартин Лютер : теология и революция / Г. Брендлер. – СПб. : Университет. кн., 2000. – 368 с.

12. *Брянцев П. Д.* Литовское государство. От возникновения в XIII веке до союза с Польшей и образования Речи Посполитой и краха под напором России в XIX веке / П. Д. Брянцев. – М. : Центрполиграф, 2018. – 655 с.

13. *Буасье Г.* Падение язычества. Исследование последней религиозной борьбы на Западе в IV веке / Г. Буасье. – М. : Вече, 2021. – 496 с.

14. *Валлон А.* История рабства в Античном мире / А. Валлон. – М. : Вече, 2021. – 368 с.

15. *Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма / И. Ю. Ващева. – СПб. : Алетейя, 2006. – 272 с.

16. *Вебер М.* Город / М. Вебер. – Пт. : Наука и Школа, 1923. – 136 с.

17. *Вебер М.* Избранное : протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : РОССПЭН, 2006. – 656 с.

18. *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий / М. Вебер // Избранное. Образ общества. – М. : Юрист, 1994. – С. 43–77.

19. *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций / Дж. Вико. – М. : REFL-book, 1994. – 656 с.

20. *Владимир (Соколов), свящ.* Мистика или духовность? Ереси против христианства / Свящ. Владимир (Соколов). – М. : Данилов мужской монастырь, 2014. – 560 с.

21. *Вольтер Ф. М.* Век Людовика XIV и Людовика XV : в 3 ч. / Ф. М. Вольтер. – М. : Тип. С. Селивановского, 1809. – Ч. 2. – 459 с.

22. *Вольтер Ф. М.* Любомудрие есть добродетель / Ф. М. Вольтер // Из сочинений г. Вольтера. Смесь, содержащая статьи философические, нравоучительные, аллегорические и критические. – СПб., 1788. – Ч. 1–2. – С. 24.

23. *Вольтер Ф. М.* Надо делать выбор, или Принципы действия / Ф. М. Вольтер // Философские сочинения. – М. : Наука, 1996. – С. 354–385.

24. *Вольтер Ф. М.* Письмо из Фернея к князю Голицыну, российскому посланнику в Гааге / Ф. М. Вольтер // Из сочинений г. Вольтера. Смесь, содержащая статьи философические, нравоучительные, аллегорические и критические. – СПб., 1788. – Ч. 1–2. – С. 35–37.

25. *Вольтер Ф. М.* Философский словарь / Ф. М. Вольтер // Философские сочинения. – М. : Наука, 1996. – С. 451–528.

26. *Воробьёва С. А.* Философия истории А. С. Хомякова / С. А. Воробьёва. – СПб. : Наука, 2019. – 215 с.

27. *Вульф М. де.* Средневековая философия и цивилизация / М. де Вульф. – М. : Центрполиграф, 2014. – 253 с.

28. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : Наука, 2000. – 480 с.

29. *Гельвеций К. А.* Об уме / К. А. Гельвеций // Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1973. – Т. 1: Об уме. – 647 с.

30. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М. : Наука, 1997. – 703 с.

31. *Геродот.* История : в 9 кн. / Геродот. – М. : АСТ, 2001. – 752 с.

32. *Гесиод.* Работы и дни. Теогония. Щит Геракла / Гесиод. – 2-е изд. – М. : ЛИБРОКОМ, 2012. – 288 с.

33. *Грановский Т. Н.* Ответ г-ну Хомякову / Т. Н. Грановский // Соч. : в 2 ч. – М. : Тип. Грачева и К, 1866. – Ч. II. – С. 307–313.

34. *Грановский Т. Н.* Письмо из Москвы / Т. Н. Грановский // Соч. : в 2 ч. – М. : Тип. Грачева и К, 1866. – Ч. II. – С. 293–298.

35. *Грановский Т. Н.* Предания о Карле Великом / Т. Н. Грановский// Соч. : в 2 ч. – М. : Тип. Грачева и К, 1866. – Ч. II. – С. 321– 326.

36. *Гребенюк А. В.* Ключи к логике истории. Мир на пути в грядущее / А. В. Гребенюк. – М. : Вече, 2020. – 384 с.

37. Греки и варвары Северного Причерноморья в скифскую эпоху / отв. ред. К. К. Марченко. – СПб. : Алетейя, 2005. – 463 с.

38. *Губман Б. Л.* Смысл истории. Очерки современных западных концепций / Б. Л. Губман. – М. : Наука, 1991. – 192 с.

39. *Гулыга А. В.* Гегель / А. Г. Гулыга. – М. : Молодая гвардия, 1970. – 272 с.

40. *Гулыга А. В.* Гердер / А. В. Гулыга. – М. : Соцэкгиз, 1963. – 199 с.

41. *Гумилёв Л. Н.* Этносфера : история людей и история природы / Л. Н. Гумилёв. – М. : АСТ, 2004. – 575 с.

42. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому / Н. Я. Данилевский. – М. : Эксмо, 2003. – 640 с.

43. *Диллон М.* История кельтских королевств / М. Диллон, Н. К. Чедвик. – М. : Вече, 2006. – 512 с.

44. *Диснер Г.-И.* Королевство вандалов / Г.-И. Диснер. – СПб. : Евразия, 2002. – 224 с.

45. *Длугач Т. Б.* Три портрета эпохи Просвещения. Монтескьё. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества) / Т. Б. Длугач. – М. : ИФ РАН, 2006. – 251 с.

46. *Дмитренко В. В.* Властители Рима. Время правления Октавиана Августа и династии Юлиев-Клавдиев / В. В. Дмитренко. – М. : АСТ, 2004. – 781 с.

47. *Драч Г. В.* Томмазо Кампанелла : философия и социальная теория / Г. В. Драч // Утопические проекты в истории культуры : материалы II Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Утопические проекты в истории культуры» на тему «“Город Солнца” : в поисках идеального локуса». – Ростов н/Д. : Изд-во Юж. федер. ун-та, 2019. – С. 7–11.

48. *Дьяков А. В.* Философская традиция во Франции : классический век и его самосознание / А. В. Дьяков. – М. : Полит. энцикл., 2021. – 263 с.

49. *Дьяченко О. Н.* Личность как религиозно-философский феномен в западноевропейской средневековой философии : монография / О. Н. Дьяченко. – М. : Энциклопедист-Максимум, 2023. – 400 с.

50. Европейская поэзия XVII века / сост. И. Бочкарева. – М. : Худ. лит., 1977. – 926 с.

51. *Евсевий Памфил.* Церковная история / Евсевий Памфил. – СПб. : Амфора, 2005. – 491 с.

52. *Жане П.* Мораль и политика на Древнем Востоке: брахманизм, буддизм, зороастризм, конфуцианство / П. Жане. – 2-е изд. – М. : ЛИБРОКОМ, 2012.– 106 с.

53. *Жукова О. А.* Философия русской культуры. Метафизическая перспектива человека и истории / О. А. Жукова. – М. : Согласие, 2018. – 624 с.

54. *Замалеев А. Ф.* Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья / А. Ф. Замалеев. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1998. – 270 с.

55. *Иванов С. А.* Византийское миссионерство. Можно ли сделать «варвара» христианина? / С. А. Иванов. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – 376 с.

56. *Ивик О.* История человеческих жертвоприношений / О. Ивик. – М. : Ломоносовъ, 2010. – 256 с.

57. *Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдун / А. А. Игнатенко. – М. : Мысль, 1980. – 160 с.

58. *Иларион (Алфеев), митр.* Бог. Православное учение / митр. Иларион (Алфеев). – М. : Эксмо, 2014. – 224 с.

59. Иллюстрированная история религий / авт.-сост. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – М. : Эксмо, 2008. – 592 с.

60. *Каменский З. А.* Тимофей Николаевич Грановский / З. А. Каменский. – М. : Мысль, 1988. – 189 с.

61. *Карамзин Н. М.* История государства Российского : XII томов в 3 кн. / Н. М. Карамзин. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – Кн. 1, т. I–IV. – 703 с.

62. *Карамзин Н. М.* История государства Российского : XII томов в 3 кн. / Н. М. Карамзин. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – Кн. 3, т. IX–XII. – 623 с.

63. *Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника / Н. М. Карамзин. – М. : Захаров, 2005. – 496 с.

64. *Кареев Н. И.* Историология. Теория исторического процесса / Н. И. Кареев. – 2-е изд. – М. : ЛИБРОКОМ, 2011. – 328 с.

65. *Кареев Н. И.* Философия культурной и социальной истории Нового времени / Н. И. Кареев. – СПб. : Тип. М. Стасюлевича, 1902. – 195 с.

66. *Карсавин Л. П.* Монашество в Средние века / Л. П. Карсавин. – М. : Ломоносовъ, 2013. – 192 с.

67. *Карсавин Л. П.* Философия истории / Л. П. Карсавин. – СПб. : Комплект, 1993. – 352 с.

68. *Кассирер Э.* Философия Просвещения / Э. Кассирер. – М. : РОССПЭН, 2004. – 400 с.

69. *Катасонов В. Ю.* Православное понимание общества. Социология Константина Леонтьева. Историософия Льва Тихомирова / В. Ю. Катасонов. – М. : Ин-т рус. цивилизации, 2015. – 432 с.

70. *Каюмов О. Р.* Об актуальности трудов Н. Я. Данилевского в XXI веке / О. Р. Каюмов // Материалы Междунар. науч.-метод. Конф. «Философия и культура в гуманитарном дискурсе» (Воронеж, 28–28 апреля 2023 г.). – Воронеж : ИСТОКИ, 2023. – С. 80–91.

71. *Кей Д.* История Индии / Д. Кей. – М. : Астрель, 2011. – 761 с.

72. *Керсновский А. А.* Философия войны. История русской армии / А. А. Керсновский. – М. : Эксмо, 2023. – 704 с.

73. *Кессиди Ф. Х.* Философия истории Фукидида / Ф. Х. Кессиди. – СПб. : Алетейя, 2008. – 272 с.

74. *Кифер О.* Сексуальная жизнь в Древнем Риме / О. Кифер. – М. : Центрполиграф, 2003. – 431 с.

75. *Ключевский В. О.* Евгений Онегин и его предки / В. О. Ключевский // О нравственности и русской культуре. – 2-е изд. – М. : Дрофа, 2006. – С. 153–169.

76. *Ключевский В. О.* Русская история : полный курс лекций : в 3 кн. / В. О. Ключевский. – М. : Мысль, 1995. – Кн. I. – 572 с.

77. *Ключевский В. О.* Русская история : полный курс лекций : в 3 кн. / В. О. Ключевский. – М. : Мысль, 1995. – Кн. II. – 584 с.

78. *Ключевский В. О.* Русская история : полный курс лекций : в 3 кн. / В. О. Ключевский. – М. : Мысль, 1995. – Кн. III. – 558 с.

79. *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. А. Кондорсе. – М. : Гос. публ. ист. б-ка России, 2020. – 265 с.

80. *Корбен А.* История исламской философии / А. Корбен. – 3-е изд. – М. : Академ. проект, 2016. – 367 с.

81. *Кошен О.* Малый народ и революция / О. Кошен. – М. : Айрис-Пресс, 2004. – 296 с.

82. *Кравченко Е. И.* Макс Вебер / Е. И. Кравченко. – М. : Весь мир, 2002. – 224 с.

83. *Кривушин И. В.* Ранневизантийская церковная историография / И. В. Кривушин. – СПб. : Алетейя, 1998. – 255 с.

84. *Крюков М. В.* Китайский этнос в Средние века (VII–XIII вв.) / М. В. Крюков, В. В. Малявин, М. В. Софронов. – М. : Наука, 1984. – 325 с.

85. *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия : учебник / В. Н. Кузнецов. – 2-е изд. – М. : Высш. шк., 2003. – 438 с.

86. *Кузнецов В. Н.* Франсуа Мари Вольтер / В. Н. Кузнецов. – М. : Мысль, 1978. – 223 с.

87. *Кузнецова Т. И.* Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий / Т. И. Кузнецова, Т. А. Миллер. – М. : Наука 1984. – 214 с.

88. *Кукарников Д. Г.* Исторический опыт и его концептуализация в наследии Макса Вебера / Д. Г. Кукарников // Вестник Твер. гос. ун-та. Серия: Философия. – 2020. – № 3 (53). – С. 304–318.

89. *Кукарников Д. Г.* Философско-методологические основания исторического знания в концепции М. Вебера / Д. Г. Кукарников //

Вестник Воронеж. гос. ун-та. Серия: Философия. – 2020. – № 2. – С. 23–34.

90. *Кукарцева М. А.* Исследования по философии истории, политики, безопасности : монография : в 3 т. / М. А. Кукарцева. – М. : Дашков и К, 2018. – Т. 1: Философия истории и историческая наука. – 256 с.

91. *Кун Н. А.* Легенды и мифы Древней Греции / Н. А. Кун. – 5-е изд. – М. : Просвещение, 1975. – 463 с.

92. *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / Ж. Ле Гофф. – СПб. : Александрия, 2018. – 398 с.

93. *Ленин В. И.* Империализм как высшая стадия капитализма / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. : в 56 т. – 5-е изд. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1969. – Т. 27. – С. 299–426.

94. *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство / К. Н. Леонтьев. – М. : Академ. проект, 2017. – 503 с.

95. *Ливий Т.* История Рима от основания Города : в 3 т. / Т. Ливий. – М. : Ладомир, 2002. – Т. 1, кн. I–X. – 702 с.

96. *Лившиц Р. Л.* Имитация науки. Полемические заметки / Р. Л. Лившиц. – Воронеж : Издат. дом ВГУ, 2021. – 378 с.

97. *Лихачёв Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили / Д. С. Лихачёв // Избр. произведения : в 3 т. – Ленинград : Худ. лит., 1987. – Т. 1. – С. 24–260.

98. *Макиавелли Н.* Соч. / Н. Макиавелли. – СПб. : Кристалл, 1998. – 656 с.

99. *Маклинн Ф.* 1759. Год завоевания Британией мирового господства / Ф. Маклинн. – М. : АСТ, 2011. – 638 с.

100. *Маркс К.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. : в 39 т. – 2-е изд. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955–1979. – Т. 20. – С. 5–342.

101. *Маркс К.* Критика Готской программы / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. : в 39 т. – 2-е изд. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955–1979. – Т. 19. – С. 9–32.

102. *Маркс К.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. : в 39 т. – 2-е изд. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955–1979. – Т. 21. – С. 269–317.

103. *Маркс К.* Предисловие к «Критике политической экономии» / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. : в 39 т. – 2-е изд. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955–1979. – Т. 13. – С. 5–9.

104. *Марчук Н. Н.* История и культура Латинской Америки / Н. Н. Марчук, Е. А. Ларин, С. П. Мамонтов. – М. : Высш. шк., 2005. – 495 с.

105. *Минаков А. Ю.* Русские консерваторы в поисках «русской формулы» / А. Ю. Минаков // Вопросы истории консерватизма : альманах. – 2015. – № 1. – С. 33–41.

106. *Миронов В. Б.* Народы и личности в истории. Очерки по истории русской и мировой культур : в 3 т. / В. Б. Миронов. – М. : Звонница-МГ, 2000. – Т. I. – 640 с.

107. *Митрополит Иларион (Алфеев).* Жизнь и учение святителя Григория Богослова / Иларион (Алфеев), митрополит. – 4-е изд. – М. : Вече, 2013.– 576 с.

108. Можно ли быть хорошим и не спастись? / сост. А. В. Фомин. – М. : Новая мысль, 2013. – 560 с.

109. *Монтескьё Ш. Л.* О духе законов / Ш. Л. Монтескьё. – М. : Мысль, 1999. – 672 с.

110. *Мюссе Л.* Варварские нашествия на Европу : германский натиск / Л. Мюссе. – СПб. : Евразия, 2006. – 399 с.

111. Новая история стран Европы и Америки XVI–XIX века : в 3 ч. / под ред. А. М. Родригеса, М. В. Пономарёва – М. : ВЛАДОС, 2005. – Ч. 1. – 528 с.

112. *Одоевский В. Ф.* Русские ночи / В. Ф. Одоевский. – Ленинград : Наука, 1975. – 319 с.

113. *Олар А.* Культ Разума и культ Верховного существа во время Французской революции / А. Олар. – Л. : Сеятель, 1925. – 235 с.

114. *Осборн Р.* Цивилизация. Новая история Западного мира / Р. Осборн. – М. : АСТ, 2018. – 768 с.

115. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках истины / А. И. Осипов. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2014. – 496 с.

116. *Паниотова Т. С.* Позитивные образы будущего в истории утопической мысли / Т. С. Паниотова // Позитивный образ будущего : теория, история, способы конструирования : монография / Т. С. Пани-

отова, Е. В. Золотухина, И. В. Желтикова [и др.]. – Ростов н/Д. : Изд-во Юж. федер. ун-та, 2021. – С. 55–95.

117. *Перевезенцев С. В.* Идейные истоки русского консерватизма / С. В. Перевезенцев // Вопросы истории консерватизма : альманах. – 2015. – № 1. – С. 11–32.

118. *Перевезенцев С. В.* Тайны русской веры. От язычества к империи / С. В. Перевезенцев. – М. : Вече, 2001. – 432 с.

119. *Пирс К.* Воины Китая. Под знаменем небесного дракона. 1500 г. до н.э. – 1840 г. н.э. / К. Пирс. – М. : Эксмо, 2008. – 248 с.

120. *Плутарх.* Александр / Плутарх // Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения. – М. : Пушкин. б-ка, 2004. – С. 360–420.

121. *Плутарх.* Кимон / Плутарх // Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения. – М. : Пушкин. б-ка, 2004. – С. 297–315.

122. *Плутарх.* О судьбе и доблести Александра / Плутарх // Застольные беседы. – М. : Эксмо, 2008. – С. 437–470.

123. Повесть временных лет / пер. Д. С. Лихачёва. – Петрозаводск : Карелия, 1991. – 191 с.

124. *Преподобный Макарий Великий.* Духовные беседы / Макарий Великий, преподобный. – 3-е изд. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2017. – 656 с.

125. *Прохоров Г. М.* Древняя Русь как историко-культурный феномен / Г. М. Прохоров. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2010. – 320 с.

126. *Ременников А. М.* Борьба племён Северного Причерноморья с Римом в III веке н.э. / А. М. Ременников. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1954. – 147 с.

127. *Руссо Ж.-Ж.* Об Общественном договоре, или Принципы политического права / Ж.-Ж. Руссо // Трактаты. – М. : Наука, 1969. – С. 151–256.

128. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Ж.-Ж. Руссо // Трактаты. – М. : Наука, 1969. – С. 31–108.

129. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждение по вопросу : способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов? / Ж.-Ж. Руссо // Трактаты. – М. : Наука, 1969. – С. 10–30.

130. *Сенека.* Наедине с собой / Сенека, Марк Аврелий. – Симферополь : Реноме, 2002. – 384 с.

131. *Сергейчик Е. М.* Философия истории / Е. М. Серегйчик. – СПб. : Лань, 2022. – 608 с.

132. *Силантьев А. О.* Особенности религиозного мировосприятия русского человека XI–XVI вв. : представления о правителе и конце света / А. О. Силантьев // Традиционные общества : неизвестное прошлое : материалы XVII Междунар. науч.-практ. конф. (Челябинск, 27–28 мая 2021 г.) : в 2 ч. – Челябинск : Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2021. – Ч. 1. – С. 155–161.

133. *Смирнов Д. В.* Иоахим Флорский / Д. В. Смирнов // Православная энциклопедия. – М. : Православная энцикл., 2010. – Т. 25. – С. 224–246.

134. *Сулимов С. И.* Антропогенные религии / С. И. Сулимов, Р. А. Черенков // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 1 (15) : в 2 ч. – Ч. I. – С. 183–187.

135. *Сулимов С. И.* Антропологический аспект антисистемы : Маздак и Хун Сю-цюань / С. И. Сулимов // Научные ведомости БелГУ. Серия: Философия. Социология. Право. – 2019. – Т. 44, № 1. – С. 78–92.

136. *Сулимов С. И.* В поисках Бога : теистические антисистемы в мировой истории / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских. – Huntsville : Altaspera Publishing & Literary Agency Inc, 2014. – 415 с.

137. *Сулимов С. И.* Культурная картина мира доколумбовой Месоамерики / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских // Международный научно-исследовательский журнал. – 2014. – № 1 (20) : в 4 ч. – Ч. 4. – С. 109–113.

138. *Сулимов С. И.* Культурология : учеб. для студ. негуманит. ф-тов / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских, В. Д. Черных. – Воронеж : Науч. кн., 2020. – 364 с.

139. *Сулимов С. И.* Особенности понимания исторического процесса В. Н. Татищевым : прогрессизм и европеизм / С. И. Сулимов // Традиционные общества : неизвестное прошлое : материалы XX Междунар. науч.-практ. конф. (Челябинск, 29–30 мая 2024 г.). – Челябинск : Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2024. – С. 73–79.

140. *Сулимов С. И.* Понимание исторической гибели в концепции Дж. Вико / С. И. Сулимов // Современные проблемы гуманитарных и общественных наук. Серия «Духовная жизнь общества и человека: история и современность». – Вып. 3 (45). – Воронеж : Науч. кн., 2023. – С. 69–73.

141. *Сулимов С. И.* Специфика древнегреческой и римской философии истории : сравнительный анализ / С. И. Сулимов, Р. А. Черенков // Клио : ежемесячный журнал для ученых. – 2022. – № 10 (190). – С. 42–49.

142. *Сулимов С. И.* Теистическое и атеистическое люциферианство / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских // Credo new : теоретический журнал. – 2016. – № 1 (85). – С. 172–194.

143. *Сулимов С. И.* Учение об общественных изменениях Ш. Н. Эйзенштадта / С. И. Сулимов // Научно-практические исследования в сфере общественных наук : сб. науч. трудов / под ред. Л. Ф. Костриченко. – Воронеж : ЦНТИ, 2016. – Вып. 2. – С. 26–31.

144. *Сулимов С. И.* Философские вопросы истории : учеб. пособие для вузов / С. И. Сулимов, Д. Г. Кукарников. – Воронеж : Издат. дом ВГУ, 2019. – 61 с.

145. *Сулимов С. И.* Философские вопросы истории : учеб. пособие / С. И. Сулимов, Д. Г. Кукарников. – Воронеж : Издат. дом ВГУ, 2019. – 61 с.

146. *Сулимов С. И.* Христианское понимание исторического процесса : соотношение земных и небесных факторов / С. И. Сулимов, В. Д. Черных // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Серия: Философия. – 2024. – № 1. – С. 56–61.

147. *Татищев В. Н.* Предъизвещение об истории общественное и собственно о русской / В. Н. Татищев // Избранные труды. – М. : РОССПЭН, 2010. – С. 268–287.

148. *Татищев В. Н.* Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах / В. Н. Татищев // Избранные труды. – М. : РОССПЭН, 2010. – С. 45–159.

149. *Таубе К.* Мифы ацтеков и майя / К. Таубе. – М. : ФАИР-ПРЕСС, 2005. – 112 с.

150. *Тацит П. К.* Анналы. История / П. К. Тацит. – М. : Пушкин. б-ка, 2005. – 828 с.

151. *Тацит П. К.* Соч. : в 2 т. / П. К. Тацит. – СПб. : Изд-во Л. Ф. Пантелеева, 1886. – Т. 1. – 380 с.

152. *Телушкин И.* Еврейский мир. О еврейском народе, его истории и религии / И. Телушкин. – М. : Лехаим, 1998. – 575 с.

153. *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории / Л. А. Тихомиров. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 688 с.

154. *Тихомиров Л. А.* Социальные миражи современности / Л. А. Тихомиров // Традиция и русская цивилизация. – М. : АСТ, 2006. – С. 200–259.

155. *Тихомиров Л. А.* Христианство и политика / Л. А. Тихомиров. – Калуга : Облиздат, 2002. – 616 с.

156. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис-пресс, 2010. – 640 с.

157. *Толчев И. А.* Средневековые русские книжники о пределах великокняжеской власти / И. А. Толчев // Традиционные общества : неизвестное прошлое : материалы XV Междунар. науч.-практ. конф. (Челябинск, 15 мая 2019 г.). – Челябинск : Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2019. – С. 186–193.

158. *Троицкий Д. И.* Домонгольская Русь / Д. И. Троицкий. – СПб. : Синодальная тип., 1907. – 336 с.

159. *Труссон Р.* Жан-Жан Руссо / Р. Труссон. – М. : Молодая гвардия, 2015. – 328 с.

160. *Тюрго А. Р.* Рассуждение о всеобщей истории / А. Р. Тюрго. Избранные философские произведения. – М. : Гос. соц.-эконом. изд-во, 1937. – С. 75–142.

161. *Успенская Е. Н.* Раджпуты : рыцари средневековой Индии / Е. Н. Успенская. – СПб. : Евразия, 2000. – 384 с.

162. Училище благочестия или примеры христианских добродетелей. Избранное из Жития святых / отв. ред. И. В. Резько. – Минск : Харвест, 2006. – 575 с.

163. *Флоровский Г. В.* Метафизические предпосылки утопизма / Г. В. Флоровский // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 78–98.

164. *Фукидид.* История / Фукидид. – М. : Ладомир, 1999. – 729 с.

165. *Хазанов А. М.* Кочевники и внешний мир / А. М. Хазанов. – 4-е изд. – СПб. : Филол. ф-т СПбГУ, 2008. – 512 с.

166. *Хомяков А. С.* Записки о всемирной истории. Часть 2: Обзор всемирной истории / А. С. Хомяков // Полн. собр. соч. : [в 4 т.]. – М. : Тип. Бахметьева, 1873. – Т. IV. – 1018 с.

167. *Хорос В. Г.* Цивилизации в современном мире / В. Г. Хорос. – М. : ЛЕНАНД, 2022. – Кн. 1: Индийская, Африканская, Исламская и Китайская цивилизации. Латиноамериканская цивилизационная общность. – 304 с.

168. *Хоус Дж.* Краткая история Германии / Дж. Хоус. – М. : Азбука-Аттикус, 2018. – 256 с.

169. *Хоуэлл Г.* Древний Рим / Г. Хоуэлл. – М. : Эксмо, 2007. – 672 с.

170. *Цветков С. Э.* Древняя Русь. Эпоха междоусобиц. 1054–1212 / С. Э. Цветков. – М. : Центрполиграф, 2009. – 527 с.

171. *Цимбаев Н. И.* Славянофильство : из истории русской общественно-политической мысли XIX в. / Н. И. Цимбаев. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Репроникс, 2013. – 447 с.

172. *Чаадаев П. Я.* Философические письма. Апология сумасшедшего / П. Я. Чаадаев. – М. : ТЕРРА–Книж. клуб, 2009. – 464 с.

173. *Черчилль У. С.* Британия в Новое время (XVI–XVII вв.) / У. С. Черчилль. – Смоленск : Русич, 2006. – 416 с.

174. *Честертон Г. К.* Вечный человек / Г. К. Честертон. – М. : Политиздат, 1991. – 544 с.

175. *Чудинов А. В.* Утопии века Просвещения : курс лекций / А. В. Чудинов. – М. : Ин-т всеобщей истории РАН, 2000. – 90 с.

176. *Шпанн О.* Философия истории / О. Шпанн. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 458 с.

177. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер. – Т. 1: Образ и действительность. – Минск : Попурри, 2009. – 656 с.

178. *Штраус Д. Ф.* Вольтер. Шесть лекций / Д. Ф. Штраус. –2-е изд. – М. : ЛИБРОКОМ, 2009. – 224 с.

179. *Эйзенштадт Ш. Н.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Ш. Н. Эйзенштадт. – М. : Аспект-Пресс, 1999. – 416 с.

180. *Элиаде М.* История веры и религиозных идей : в 5 т. / М. Элиаде. – М. : Критерион, 2002. – Т. 3. – 352 с.

181. *Эриксен Т. Б.* Августин. Беспокойное сердце / Т. Б. Эриксен. – М. : Прогресс – Традиция, 2003. – 384 с.

182. *Dutt M. N.* A Prose English Translation of The Mahabharata / M. N. Dutt // Translated Literally from the Original Sanskrit text. – Calcutta : Elysium Press, 1903. – Vol. Book 12 (Shanti Parva). – 392 p.

183. *Gangooly Ph.* Translation of the Sûrya-Siddhânta. A text-book of Hindu astronomy, with notes and an appendix / Ph. Gangooly. – Calcutta : University of Calcutta, 1935. – 359 p.

184. *Hooper R. R.* End of Days : Predictions of the End From Ancient Sources / R. R. Hooper. – Sedona : AZ. 2011. – 156 p.

185. *Müller F. M.* The Laws of Manu : translated with extracts from seven commentaries / M. F. Müller // Sacred Books of the East. – Oxford : Oxford University Press, 1886. – Vol. XXV. – 620 p.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Философско-историческое учение Абу Зейда Ибн Хальдуна

В нашей работе до сего момента не рассматривалось мусульманское понимание исторического процесса. У читателя может сложиться впечатление, будто исламская культура существует вне истории и поэтому никак не пытается осмыслить историческую динамику. Между тем такое представление не окажется верным. Проблема заключается в неоднозначном статусе философской мысли в системе знаний средневековой восточной культуры. Некоторые халифы и эмиры действительно отвергали любое светское знание, предпочитая поддерживать лишь исследования в области теологии, однако при других правителях арабский Восток имел репутацию настоящего кладезя медицины, географии и даже политического утопизма. В частности, в таких крупных городских центрах, как Багдад, Дамаск и Александрия не только существовали училища и библиотеки, но и функционировали школы переводчиков, уделявших первостепенное внимание античным философским текстам. Так, в IX в. в Багдаде перевод античных и ранних христианских сочинений осуществлялся за государственный счёт[1].

Поскольку нас интересует в первую очередь осмысление исторического процесса арабо-мусульманскими философами, а не весь комплекс исламских и исламизированных философских идей, то в данном разделе мы обратимся к творчеству лишь одного, самого известного восточного автора, сосредоточившего своё внимание именно на выявлении алгоритма истории. Речь пойдёт об арабском мыслителе по имени Абу Зейд Абдуррахма́н ибн Мухаммад аль-Ха́драми, более известном, как *Ибн Хальду́н (1332–1406)*. Самой известной его работой является «Мукаддима, или Пролегомены» («Введение»), охватывающая ряд вопросов, касающихся жизни государств и, что немаловажно, закономерностей их развития.

[1] См.: *Корбен А.* История исламской философии. 3-е изд. М. : Академ. проект, 2016. С. 56–36.

Жизнь Ибн Хальдуна не была простой или типичной для представителя средневекового восточного образованного общества. Будущий историк родился в Тунисе в 1 Рамадана 732 года Хиджры (27 мая 1332 г. от Р.Х.), в аристократической семье, на протяжении нескольких поколений избегавшей политической деятельности. Поэтому юноша изучал юриспруденцию, риторику и философию, не интересуясь их практической пользой, так как не собирался делать карьеру на государственной службе. Однако когда Ибн Хальдуну исполнилось девятнадцать лет, карьера сама нашла его. Ибн Тафракин, узурпатор Туниса, призвал Ибн Халдуна быть главой секретариата марионеточного султана Абульшака. Именно здесь будущий исследователь смог своими глазами увидеть закулисные механизмы придворной политики и реальную слабость правительства, которое простонародье считало всемогущим. Участвуя в дипломатических интригах и военных кампаниях, Ибн Хальдун путешествовал по Северной Африке, Пиренейским эмиратам и королевствам, а окончил свою жизнь, будучи судьёй в Египте. При этом он не оставлял литературно-философских занятий, какую бы должность ни занимал и в каком бы государстве ни жил.

В своей философии Ибн Хальдун попытался примирить мистицизм с рациональной теологией, разделив науку на религиозную (изучающую толкование Корана) и нерелигиозную. Он далее классифицировал нерелигиозные науки на интеллектуальные (логика, арифметика, геометрия, астрономия) и вспомогательные (языкознание, литература, поэзия и т. д.). Мыслитель также предположил, что, возможно, в будущем в разных обществах появятся и иные, не известные прежде научные дисциплины. Он пытался адаптировать свои концепции к культурному поведению и влиянию всех возможных обществ в образовании, экономике и политике. Ибн Хальдун считал, что законы формулируются не одним лидером или небольшой группой людей, а большинством членов социума, и поэтому вряд ли траектории развития различных обществ будут сильно различаться. Ведь во все времена набор потребностей и интересов среднестатистического человека остаётся неизменным. Анализируя исторические процессы, мыслитель описал дихотомию оседлой и кочевой жизни, а также неизбежную потерю власти, которая происходит, когда воины захватывают ключевые государственные посты.

Центральной категорией социальной философии Ибн Хальдуна является «асабийя», что переводится как «групповая сплоченность» или «солидарность». Такое социальное единство возникает спонтанно в племенах и других небольших родственных группах; оно может быть усилено и расширено религиозной идеологией, хотя может существовать и вне религиозного контекста. Казалось бы, странно считать солидарность чем-то существующим в группе как бы по умолчанию, но не следует забывать, что восточный мыслитель рассматривал как пример арабское и берберское общества, для которых племенное устройство является характерным на протяжении всей истории. А племя может существовать только на основе родственной и территориальной сплоченности, для которой никакие духовные санкции не являются обязательными. Племенной группе, в которой большинство членов приходятся друг другу ближней и дальней роднёй, а авторитет вождя основан на его личных качествах, мыслитель противопоставляет «мульк» – организацию общества по иерархическому принципу, в котором главную роль играет не родство, а административная вертикаль. К примеру, государство – это почти всегда «мульк», а племя или союз племён – «асабийя»[1]. Но государство, по мысли исследователя, всегда возникает позже племени и изначально основывается на племенной организации, которую в своём развитии преодолевает. Такое преодоление позволяет государственным структурам окончательно оформиться, но неизбежно приводит их к отрыву от социального организма и последующему упадку.

Наблюдая процессы расцвета и деградации обществ, Ибн Хальдун призвал к созданию науки, объясняющей процессы социальной динамики. Формулируя принципы этой науки об обществе, мыслитель отошел от норм, которым следовали мусульманские историки, и отказался от их внимания к достоверности рассказчика, вместо этого сосредоточившись на достоверности фактов и поощряя критическое мышление.

Размышляя о функционировании общества, исследователь предположил, что цивилизация и ее благополучие, а также процветание торговли зависят от производительности и благосостояния людей, прилагающих разноплановые усилия в своих интересах и для своей

[1] *Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдун. М. : Мысль, 1980. С. 76.

выгоды. В «Мукаддима» звучат ранние теории разделения труда, налогов, дефицита и экономического роста. Например, автор утверждал, что бедность является результатом разрушения морали и человеческих ценностей. Но, выделяя причины, способствующие богатству, Ибн Хальдун не стал размышлять о морали, подчеркивая такие факторы, как потребление, правительственное вмешательство в экономику и инвестиции. Исследователь также утверждал, что бедность необязательно является результатом неправильного принятия финансовых решений, но может оказаться результатом внешних воздействий, и поэтому правительству не следует без нужды вмешиваться в экономические процессы. Так, мыслитель заметил противоречивую ситуацию, характерную для восточных монархий: правитель нуждается в деньгах для содержания воинов-наемников, однако стоит ему хотя бы один раз ввести чрезмерные налоги или прибегнуть к конфискации имущества богачей, как население начинает нищать и вскоре уже не может платить даже самые умеренные подати. В результате такого оскудения казны наемники останутся без оплаты и поднимут мятеж или дезертируют. Таким образом, правитель, надеявшийся поправить своё положение одноразовым вмешательством, по факту именно этим шагом губит себя. Данные размышления средневекового восточного мыслителя вовсе не казались его современникам фантастическими, потому что многие монархи от Марокко до Индии предпринимали попытки пополнить казну каким-нибудь оригинальным способом, не прибегая к развитию ремёсел и торговли. К примеру, мусульманские султаны Северной Индии Мухаммед ибн Туглак и Мухаммед Ала-ад-Дин из династии Хильджи пытались ввести в своём государстве монеты из недрагоценных металлов, а для внедрения новшества запретили частным лицам использование золота и серебра в качестве платёжных средств. Но эта реформа окончилась неудачей, приведя лишь к череде антиправительственных восстаний и разорению множества торговцев[1]. Возможно, Ибн Хальдун слышал об этом плачевном экономическом эксперименте и отнёс его к категории неудачного государственного вмешательства в экономику.

Также мыслитель одним из первых средневековых авторов обратил внимание на процессы разделения труда, углубляющиеся в лю-

[1] См.: *Кей Д.* История Индии. М. : Астрель, 2011. С. 354.

бом развивающемся обществе. Размышления Ибн Халдуна о разделении труда часто сравнивают со взглядами на этот вопрос Адама Смита. По мнению Ибн Хальдуна, индивидуальное существо не может само по себе получить все необходимое для жизни. Все люди должны сотрудничать ради достижения этой цели в рамках своей цивилизации. Но то, что удаётся добыть при помощи сотрудничества группы людей, удовлетворяет потребности числа, во много раз превосходящего их самих. Например, никто в одиночку не может получить ту долю пшеницы, которая ему нужна для еды. Но когда шесть или десять человек, включая кузнеца и плотника для изготовления инструментов, а также других, которые отвечают за волов, пахоту, сбор спелого зерна и всю другую сельскохозяйственную деятельность, берутся добывать себе пищу и работать для достижения этой цели индивидуально или коллективно, они, таким образом, могут получить определенное количество еды. Это количество будет пищей для множества людей, во много раз превышающих их собственное количество. Совместный труд производит больше, чем нужно для удовлетворения потребностей самих работников. Аналогично и А. Смит полагает, что во всяком искусстве и ремесле последствия разделения труда аналогичны тем, которые они имеют в таком пустяковом деле, как производство булавок. Причём во многих ремёслах труд может быть либо столь же разделен, либо сведен к такой же простоте операций. Однако разделение труда, насколько оно может быть введено, в каждом искусстве вызывает пропорциональное увеличение производительных сил труда.

И Ибн Халдун, и Адам Смит разделяли идею о том, что разделение труда имеет основополагающее значение для экономического роста, однако мотивы и контекст такого разделения у них различались. Для Ибн Халдуна асабийя или социальная солидарность была основным мотивом и контекстом разделения труда; для А. Смита эту роль играли личные интересы и рыночная экономика.

Рассматривая историческую динамику как сочетание действия социальных и экономических факторов, Ибн Хальдун сформулировал следующий алгоритм истории. Любое общество начинает свой путь в состоянии дикости, для которого характерен кочевой или примитивный земледельческий образ жизни. Вся активность людей на данном

этапе преследует лишь одну цель – удовлетворение первичных потребностей, разделение труда фактически отсутствует, а в межличностных отношениях всецело господствует принцип асабийи. Можно предположить, что в качестве образца «диких» обществ мыслитель рассматривал арабские кланы доисламской Аравии и берберские племена афразийской степи. Властная структура такого общества может быть только горизонтальной в том смысле, что вождь и старейшины не имеют никаких формальных полномочий по сравнению с соплеменниками, а их власть держится исключительно на личном авторитете. Между такими племенами возможны войны, но даже захваченные в плен и обращенные в рабов иноплеменники считаются частью общества. С точки зрения Ибн Хальдуна, создаваемые племенами протогосударственные образования представляют собой ксенократию, то есть возвышение одного племени над другим, и такая «дикая империя» может разрастаться лишь пропорционально численности господствующего племени, ведь привилегированное положение на захваченных территориях могут занимать только его представители.

Структура и стиль жизни общества меняются в тот момент, когда оно достигает «цивилизованного» или «городского» этапа развития. Переход от «дикости» к «цивилизации» происходит под воздействием углубляющегося разделения труда, приводящего к дифференциации общества и появлению в неё продукции, превышающей естественные потребности людей. Как говорил сам мыслитель, возникают предметы, «не являющиеся необходимыми», благодаря которым общество знакомится с роскошью. Отечественный исследователь А. А. Игнатенко заметила, что Ибн Хальдун не считал роскошь однозначно негативным явлением, признавая, что она стимулирует развитие ремёсел. Например, профессии ювелира или переписчика книг могут существовать только в обществе, не только далёком от голода, но и познавшем вкус к изяществу[1]. В политической структуре общества также происходят глубокие изменения. В частности, вождь, прежде выделявшийся лишь авторитетом, теперь становится обладателем материального богатства, которое позволяет ему покупать благосклонность народных собраний и обзавестись свитой подобострастных фаворитов. Такое возвышение прежнего «первого среди равных» неизбеж-

[1] См.: *Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдун. С. 68–69.

но приводит его к конфликту с родственниками, который обязательно заканчивается истреблением или опалой ближайшей родни вождя. Можно сказать, что вчерашний вождь кочевого племени превращается в султана или эмира, физически устранив или выгнав за пределы страны своих самых авторитетных братьев и племянников. Именно так возникает государство: принцип горизонтальной племенной солидарности заменяется на вертикальное правление монарха, перед которым все подданные одинаково бесправны. Углубляемая разделением труда социальная дифференциация означает, что бывшие соплеменники больше не равны друг другу, но ни один из них не может претендовать на место правителя или как-либо блокировать правительственные решения. Однако именно в этот момент, по мысли Ибн Хальдуна, общество минует зенит своего развития и начинает неотвратимо клониться к упадку.

Проблемой, подстерегающей правителя-самодержца, является утрата им первоначальной опоры его власти – солидарности племени, наделившего вождя авторитетом и доверяющего ему. Военной силой, приведшей иноплеменников к повиновению, было, опять же, племенное ополчение, ведомое вождём и его самыми отважными родственниками. Но теперь, когда родовая аристократия оказалась отстранена от власти, а большая часть бывшего племени и покоренных иноземцев превратилась в безгласных подданных, эмиру или султану не на кого опереться. Проще говоря, один-единственный доведённый до отчаяния и нищеты поборами и повинностями земледелец с кинжалом вполне может расправиться с монархом, которого больше не окружают братья и восхищённые его мужеством соплеменники. Теперь правителю нужны телохранители, а ещё лучше – целый отряд гвардейцев, верных лично ему и никак не связанных с монаршей роднёй. Точно так же, по мере увеличения территории государства и усложнения системы управления, всё меньше подданных могут услышать приказы монарха от него самого, и правителю требуются чиновники, которые станут проводниками его воли и будут отвечать лично перед ним. С одной стороны, накопленное благодаря развитию ремёсел богатство позволяет правителю нанять для военной и административной службы любых профессионалов. Но, с другой стороны, в лучшем случае эти люди будут с ним до тех пор, пока служба приносит выго-

ду, а в худшем – узурпируют власть, превратив правителя в марионетку. Общество же, организованное по принципу «мулька», представляет собой группы узких специалистов, ни одна из которых не стремится участвовать в сражениях и не воспринимает государственные интересы как свои. Поэтому государство, оказавшееся в руках наёмников, быстро слабеет и становится добычей либо более прочной соседней империи, либо варваров, которые уступают ему технически и экономически, но по-прежнему привержены племенной солидарности. Ремесленники и царедворцы, даже осознавая нависшую над ними опасность, ничего не смогут поделать против мечей в руках агрессивных чужаков. Впрочем, культура разрушенного государства, скорее всего, в переработанном виде станет фундаментом для государства нового, основанного варварами.

Ибн Хальдун пытался рассчитать приблизительный срок исторической жизни государства, поскольку общество может существовать в «диком» состоянии до начала своей истории сколь угодно долго. Мыслитель пришёл к выводу, что государство живёт на протяжении трёх человеческих поколений, то есть около ста двадцати лет[1]. Первое поколение состоит из вчерашних кочевников и пахарей, сохранивших простые нравы, непривычных к излишествам, и даже государственные должности пока ещё называются родовыми терминами. Второе поколение уже родилось в цивилизованном обществе, оно соблюдает письменные законы, владеет ремёслами, ценит грамотность, но в нём уже нет и следа племенной солидарности, когда-то создавшей государство. Это – образцовые подданные, знающие своё место в системе социальных отношений и не претендующие на большее. Третье поколение представляет собой типичных жителей мегаполисов, многим из которых непонятно, откуда на их столы попадает хлеб. Эти люди видят лишь такие источники богатства, как мошенничество и политические интриги, тем более что к этому времени почти все ниши в торговле и ремесле поделены между профессиональными группами и династиями, и новичкам там совсем не осталось места. Такие люди уже не могут поддерживать государство в работоспособном состоянии и фактически без боя сдают его иноземцам. Тем более что бу-

[1] См.: *Игнатенко А. А.* Ибн-Хальдун. С. 91.

дущие узурпаторы уже давно приглашены правителем на должности гвардейцев и придворных советников.

Важно уточнить, что Ибн Хальдун вовсе не считал, что все страны и народы проходят данный путь одновременно. Даже на одной и той же территории могут жить два народа, один из которых находится в стадии дикости, а другой уже создал развитое государство. Именно поэтому общества вмешиваются в жизнь друг друга, ускоряя или замедляя её течение.

В своей работе «Мукаддима» Ибн Хальдун обсуждает философские вопросы истории лишь в общих чертах, основываясь на наблюдаемых закономерностях в известных исторических событиях его времени. Он описал начало, развитие, культурные тенденции и падение всех обществ, ведущие к возникновению обществ новых, которые затем будут следовать тем же тенденциям в непрерывном цикле. Кроме того, исследователь рекомендовал лучшие политические подходы к развитию общества в соответствии со своими знаниями истории. Так, он особо подчеркнул, что хорошим обществом будет такое, в котором традиция образования глубоко укоренена в культуре. Исследователь подчеркивает способность людей мыслить (*фикр*) как то, что определяет человеческое поведение и повсеместные нравы. Эта способность также вдохновляет людей объединяться в социальную структуру для сотрудничества в разделении труда и организации. Понятие фикра является опорой для всех философских аспектов теории Ибн Хальдуна, связанных с духовными, интеллектуальными, физическими, социальными и политическими аспектами человека. Именно поэтому учёные и философы, будучи «людьми мысли», могут уравновесить с одной стороны, специализированных чиновников-делопроизводителей, не представляющих мир за пределами своей сферы ответственности, а с другой стороны – индивидуализм торговцев, каждый из которых думает в первую очередь о своих прибылях, а не о государственных интересах.

Еще одна важная концепция, которую мыслитель разрабатывает в своем творчестве, – это возникновение и распространение ремесел. Это происходит после того, как общество создано, и, по мнению Ибн Хальдуна, уровень достижений общества можно определить, просто проанализировав состояние в нём ремесленного труда. Общество на

самых ранних стадиях является кочевым и в первую очередь озабочено выживанием, тогда как общество на более поздних стадиях ведет оседлый образ жизни с большими достижениями в ремеслах. Ожидается, что общество с оседлой культурой и стабильной внутренней политикой будет иметь большие достижения в ремеслах и технологиях. Ибн Хальдун также подчеркнул важную роль, которую образовательная традиция играет в передаче культурного опыта между поколениями. Ведь новые поколения цивилизации постоянно совершенствуются в науках и развивают культуру. Исследователь утверждал, что без прочного установления образовательной традиции новым поколениям будет очень трудно сохранить достижения предков, не говоря уже об их улучшении. То есть если в социуме не установится та или иная система образования, то технологическое развитие общества окажется очень медленным, опирающимся на человеческую память, а значит, будет крайне ненадёжным.

Другим способом выявить достижения общества является знакомство с языком общества, поскольку ремеслом или коммерцией занимаются не все члены социума, а разговаривать умеют все. Ибн Хальдун был удивлен тем, что многие иностранцы, не будучи арабами, преуспели в арабском обществе. Эти люди имели хорошую работу и были радушно приняты обществом. Мыслитель предположил, что причина, по которой чужаки легко становились уважаемой частью арабского общества, заключалась в их владении арабским языком. Достижения в литературных произведениях, таких как стихи и проза, были еще одним способом отличить достижения цивилизации, но Ибн Халдун считал, что всякий раз, когда литературный язык общества достигает своего высшего уровня, он больше не указывает на социальные достижения, а является лишь украшением жизни. Для оценки развития логических наук исследователь определил такой критерий, как рост числа ученых и качества знаний.

Ибн Хальдун полагал, что связь между материальным и нематериальным миром лежит в основе каждой религии, а заслуга в ее возникновении принадлежит человеческому духу, поскольку он является посредником между Богом и человеком. Дух бессмертен по своей природе, не погибает и обладает характеристиками, позволяющими ему общаться с Богом. Однако большинство душ утратили свои

скрытые способности и связаны только с чувственным миром. Небольшое количество из них всё еще сохраняет полную способность общаться с Богом. Это те, кого избрал Бог, и они стали пророками, поэтому их души покидают чувственный мир, чтобы получить от Бога то, что они должны передать человеку. Религии возникают только из этой связи. Мыслитель считал, что религии, опирающиеся на практики предсказания и исследования, ложны и содержат в себе долю истины лишь отчасти. Концентрация человека на конкретной вещи в течение длительного периода заставляет его забыть обо всём и привязаться к тому, на чём он сосредоточился. Только эта направленность заставляет ему очень быстро и очень несовершенно видеть нечувственный мир, а это особенность языческих религий.

Ибн Халдун соглашался с мусульманским течением суфизма и считал, что если человек сохранит свою добросовестность, откажется от желания создать новую религию и будет стремиться отделить себя от чувственного мира, то он сможет приблизиться к Божественной сущности и идеям учёных. Но если он будет стремиться к этой отстраненности и мистике из желания превзойти других, то он будет общаться не с Богом, а с демонами. Также человеческий дух способен видеть посредством озарения некоторые вещи будущего, но при условии, что этот дух будет совершенно прямолинеен, очень благочестив и чист, иначе видение придет от бесов. Поэтому никакое развитие светских наук не может привести к религиозным Откровениям, равно как и тщательное изучение Корана, бесполезно без аскетического благочестия. Наука – как религиозная, так и нерелигиозная – является, по мнению Ибн Хальдуна, фактором исключительно земной истории.

В данном Приложении мы кратко рассмотрели понимание алгоритма истории североафриканским мыслителем Абу Зейдом Ибн Хальдуном. Какие особенности этого понимания мы могли бы выделить?

Во-первых, восточный мыслитель задолго до К. Маркса обнаружил взаимосвязь между развитием ремёсел, экономическим богатством и политической мощью государства. В то время как его европейские современники ещё видели историю в теологических терминах, Ибн Хальдун выявил экономические и социальные факторы исторического процесса, что является бесспорным новшеством.

Во-вторых, Ибн Хальдун различает общество и государство, что даёт ему возможность выделить доисторический этап общественной жизни («дикость»). В Западной Европе, как мы помним, это впервые сделал Дж. Вико несколько столетий спустя.

В-третьих, восточный автор не разделял гипотезу о культурном единстве человечества, и это позволило ему занять позицию циклизма. То есть все племена и государства проходят одни и те же стадии развития, но каждое из них – в своё время.

В следующем Приложении мы рассмотрим учение оригинального русского мыслителя, который так же, как Абу Зейд Ибн Хальдун, сформулировал собственное, ни на что не похожее новаторское учение.

Философия истории Л. А. Тихомирова

Отечественный исследователь и публицист *Лев Александрович Тихомиров (1852–1923)* представляет собой уникальную личность: будучи в молодости членом революционной организации и скрывшись от царской полиции за границей, в эмиграции будущий философ переосмыслил свои взгляды и написал письмо императору Александру III Миротворцу. В этом письме бывший террорист просил разрешения вернуться домой, даже если в России его будут ждать суд и тюрьма. Любопытно, что, прочтя это письмо, император простил Л. А. Тихомирову его минувшую революционную деятельность, полностью амнистировал его и способствовал возвращению раскаявшегося радикала на родину. На протяжении всей своей дальнейшей жизни Л. А. Тихомиров был известен как ревностный христианин, убеждённый монархист, публицист-консерватор и автор оригинального философско-исторического учения. Концепция этого мыслителя так же самобытна, как и его жизненный путь: невзирая на близкое знакомство с К. Н. Леонтьевым, Л. А. Тихомиров сформулировал собственное понимание алгоритма исторического развития. Среди современных ему отечественных авторов исследователь не имел единомышленников, а в Западной Европе взгляды, похожие на его учение, высказывал в 1930-е гг. британский философ Г. К. Честертон.

В своей фундаментальной работе «Религиозно-философские основы истории» (1921) Л. А. Тихомиров предпринял попытку обнаружить взаимозависимость исторического и религиозного развития человечества. По его мнению, материальная природа в своей жизни и динамике руководствуется лишь причинным принципом. О движении геологических плит или росте растений можно задать лишь вопрос: «почему это происходит?». То же самое, на первый взгляд, можно сказать о развитии общества, но на самом деле человеческая деятельность подчиняется совсем другим мотивам, нежели развитие природы: «Несомненно, что человечество живёт на этом материальном фоне. Если мы относимся к его истории столь же внешним образом, как принуждены относиться к рассмотрению процесса растительно-

го царства, облекающего Землю, то и здесь мы, в своём понимании **смысла** (здесь и ниже выделено автором) явлений, принуждены ограничиться только рассмотрением причин и следствий: почему возникло такое-то явление, как оно возникло, под влиянием каких условий? Вопроса, **зачем** нужно было данное явление – не может быть; **кому** [оно] нужно было – неизвестно. Но если мы миримся с таким "агностицизмом", имея дело с природой, нам чуждой, то не можем помириться в отношении человеческой истории, в которой сами же постоянно ставим себе цели и для достижения их употребляем сознательные усилия»[1]. Любой человек в своей личной жизни и отношениях с другими людьми руководствуется целевыми причинами («зачем?», «с какой целью?»). Поэтому социальная история не может абстрагироваться от факторов человеческого сознания, воли и поставленных ими целей. Отечественный исследователь В. Ю. Катасонов, хорошо знакомый с творчеством Л. А. Тихомирова, предположил, что исторический процесс, лишённый целевого измерения, не может считаться историческим, потому что бессмысленная деятельность не свойственна людям: «Человеку важно понимать, каковы цели жизни. Не только личной, но также общественной. Без этого он лишается ориентиров – нравственных, творческих, социальных, становится живым автоматом»[2].

Человек обретает своё «я» не опытным путём, а при помощи внутреннего познания, которое позволяет замечать объекты, никак с чувственным опытом не взаимодействующие. «Наше "я", наше сознание, воля – всё это познаётся лишь внутренним восприятием. И если в мире есть сознание, воля и чувство, то мы их можем познавать только тем же способом, каким познаём своё "я", то есть исходя из внутреннего психического восприятия»[3]. И именно этот тип познания позволяет человеку поставить вопрос о целевых причинах мира и истории или хотя бы предположить наличие таких причин. Именно с этого начинается религия, а никак не с опытного удивления, как

[1] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. М. : Айрис-пресс, 2004. С. 24–25.

[2] *Катасонов В. Ю.* Православное понимание общества. Социология Константина Леонтьева. Историософия Льва Тихомирова. М. : Ин-т рус. цивилизации, 2015. С. 348.

[3] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. С. 28.

полагали философы XVIII–XIX вв. Религию Л. А. Тихомиров определял как признание связи человека с высшим «сознательным и волящим» элементом мира, который условно можно назвать Богом. Именно в этом «элементе» следует искать целевую причину мира, подобно тому, как человек является целевой причиной многих происходящих лично с ним событий. Многие люди не верят в бытие Бога и вообще ни во что, кроме окружающей лично их материальной реальности. По мысли Л. А. Тихомирова, такая позиция естественна, потому что эти люди доверяют лишь своему чувственному опыту. Но эта же позиция и ущербна, так как внутреннее, непосредственное познание (при помощи которого человек познаёт своё «я» и свои личные цели) также является достоверным. Не пользоваться внутренним познанием и опираться только на внешний опыт – это то же самое, что пользоваться осязанием и не пользоваться зрением.

Исследователь справедливо полагал, что опытное познание в лучшем случае раскрывает лишь внешние связи явлений. Цели же ставятся и познаются только в сфере воли и сознания, и поэтому развитие общества не может быть понято без обращения к религиозному моменту, который позволяет рассматривать мир не только как материальное взаимодействие, но и как чей-то реализующийся замысел. Разумеется, речь идёт не о человеческих индивидуальных планах и проектах, потому что люди сами являются производными от силы, сотворившей мир, и участвуют в мировом развитии не только в качестве познающего субъекта, но и как действующие субъекты и объекты. Поэтому для человека понять суть высшего активного субъекта в мире означает понять и смысл собственной жизни, ведь человек является частью мира и может существовать только для того же, для чего существует и всё остальное. Л. А. Тихомиров писал по этому поводу: «Это искание смысла жизни личной и мировой есть то же самое, что искание Бога. Смысл жизни и цели её кроются в Высшей Творческой Силе, которая и ест Бог. Что такое Бог и есть ли Он? Разрешая этот вопрос, мы тем самым узнаём и смысл жизни. Точно так же, отыскав смысл жизни, мы тем самым находим и Бога. Искание смысла жизни и Богоискательство суть лишь разные стороны одного и того же психологического процесса»[1]. Однако понимать «Высшую творческую

[1] Там же. С. 37.

Силу» можно по-разному, и поэтому философия религии выделяет, как минимум, два фундаментальных представления об этом Абсолюте. Вот как характеризует обе эти точки зрения мыслитель: «**Одна** (здесь и ниже выделено автором) под наименованием “Бог” разумеет **личного** Создателя всего из ничего и Промыслителя над всем созданным. **Другая** концепция считает Бога лишь составным элементом природы. При всём различии частных представлений – о Боге-устроителе (демиурге), о мелких богах, выражающих силы природы, о «божественном» элементе, проникающем в природу, – основная точка зрения эта отождествляет “Бога” с “естеством”»[1]. Для простоты и ясности можно назвать эти точки зрения *теизм* и *пантеизм*. И даже при самом поверхностном взгляде на историю религий выяснится, что теизм встречается в ней не так уж часто. Гораздо чаще в ней фигурируют пантеистические представления об Абсолюте, хотя их создатели и носители могут даже не знать слова «пантеизм».

Самый простой взгляд на Абсолют содержится в язычестве, исторически самом раннем типе религиозного мировоззрения. Его носитель не выделяет себя из материального, сотворенного мира и на равных относится к природным и физическим явлениям. Л. А. Тихомиров обоснованно считает такую позицию пантеизмом, указывая, что божественность как бы разлита в природе, и поэтому одинаково причастными к воле, сознанию и даже благу являются все природные явления и даже человеческие чувства: «По самому существу язычества, переносившего самосознание человека на всю природу, она казалась одушевлённой, так что человек на каждом шагу предполагал себя в общении с духовным миром, хотя в действительности находился в обмене сил то просто с явлениями физической природы, то с силами психофизическими. (…) Ум язычника не понимал ни того, ни другого, ни третьего, но не отвергал ничего, коль скоро чувствовал»[2]. Ничто не может быть неприемлемым или однозначно плохим, как и однозначно хорошим, потому что некоторые элементы мира противостоят друг другу, но, с языческой точки зрения, все они – божественны. Поэтому важной чертой классического язычества является многобожие: природных и психических явлений много, и если под ними и есть какой-

[1] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. С. 64.
[2] Там же. С. 92.

то общий знаменатель (наподобие «архэ» или «бытия» античных философов), то он носит абстрактный характер. Неслучайно все попытки языческих теологов создать концепцию единого верховного божества обязательно терпят неудачу: такое божество может быть провозглашено, но тут же превращается в «deus otiosus», то есть в «праздного бога», который, вроде бы, существует, но ни во что не вмешивается и людскими делами не интересуется[1]. Например, греческое божество Уран или славянский бог неба Сварог могут пониматься лишь как далёкое начало, которое ни на что не влияет, хотя, возможно, было активно в прошлом. И русский философ Л. А. Тихомиров, и британский мыслитель Г. К. Честертон отмечали любопытный парадокс: почти все языческие верования подразумевают идею единобожия, но ни в одной языческой теологии для единого бога не находится адекватного места или роли. То есть политеисты как бы знают о существовании какого-то верховного божества, но не могут наглядно его представить и считают далёким от мира. В частности, Г. К. Честертон, описывая примитивные верования североамериканских индейцев, заметил: «Индеец Калифорнии рассказывает: “Солнце – отец и правитель неба. Оно – большой вождь. Луна – его жена, а звёзды – дети”, и так далее, и вдруг посредине этой сложной и наивной повести поясняет как бы в скобках, что солнце и луна должны делать то-то и то-то, ибо так приказал Великий Дух, Который выше всего. Вот как относятся многие язычники к Богу»[2].

Ориентируясь на чувственно доступный материальный мир, язычник проецирует на своих богов такие природные свойства, как питание и размножение. Например, богов и духов нужно кормить, как если бы они были материальными, и поэтому все языческие религии допускают жертвоприношения и считают возможным торг с богами. Ведь как человека при желании можно подкупить, так и божеству можно предложить какой-нибудь «вожделенный» материальный предмет. Представления о биологическом размножении превращают языческий пантеон в большую, разветвленную и не всегда дружную семью, в которой различные поколения богов соседствуют друг с дру-

---

[1] См.: *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: в 5 т. М. : Критерион, 2002. Т. 3. С. 12.

[2] *Честертон Г. К.* Вечный человек. М. : Политиздат, 1991. С. 143.

гом и порой ссорятся по сердечным поводам. Но из этого же следует, что родословная богов уходит своими корнями в дурную бесконечность: ведь у самого старого божества тоже должны быть родители. Ни «Теогония» Гесиода, ни «Веды» не дают ответа на вопрос, кем был первый бог и откуда он взялся, хотя допускают, что он всё-таки существовал.

Нравственное влияние язычества на человека Л. А. Тихомиров закономерно считает пагубным. Конечно, язычество имеет ряд нравственно здоровых сторон, таких как культ предков и обожествление семьи, но чаще его богами оказываются разрушительные явления природы и животные, внушающие человеку страх. Для того чтобы вступать с такими божествами в общение, человек стремится вызвать у них симпатию, подражать им. «Вступая в общение с богами анимистически-политеистического периода, человек принуждён был воздавать им не иной культ, как тот, которого они требовали. Без этого культа они и не допустили бы его в общение с собой. А требования божеств, олицетворявших генитальные силы природы, и разрушительные до бессмысленности явления вулканизма, бурь, наводнений и т.д., – требования таких божеств были так же развратны и беспощадно жестоки, как сами они»[1]. Как это влияет на человеческое поведение и стиль общественной жизни, легко представить: вряд ли можно встретить в истории какое-нибудь языческое общество, полностью свободное от человеческих жертвоприношений или имеющее хотя бы призрачное понятие об общечеловеческом единстве.

Размышляя об исторической эволюции пантеизма, Л. А. Тихомиров отметил, что политеизм, то есть поклонение зооморфным и антропоморфным божествам, – не единственная форма данной религиозности. Рано или поздно язычники разочаровываются в своих богах и стараются разглядеть за пёстрой и бестолковой борьбой небесных и хтонических «кланов» некое общее начало. Обычно у них это получается, но трон, который должен был бы занимать верховный бог, оказывается пуст. На место божественной личности языческий разум помещает какую-нибудь абстрактную категорию типа «материи» или «бытия», которая пронизывает весь мир, но при этом не является субъектом. Таким образом, мир кажется механизмом, детали которого

[1] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. С. 82.

качественно не отличаются друг от друга, а человек в сущности тождествен животным, растениям и неодушевлённым предметам. Именно к этому ведь пришли античная философия в атомизме Демокрита и индийская философия в учении Рамануджи. Но мир, в котором всё заранее предопределено действующими алгоритмами, справедливо кажется людям скучным и безразличным, поэтому непременными спутниками пантеистического атеизма являются всевозможные оккультные практики, дающие своим адептам иллюзию возможности нарушить всепроникающие мировые законы в личных целях.

Теизм представляет собой последовательное единобожие, подразумевающее существование Бога-творца и Промыслителя мира, Который стоит выше природных законов. Исследователь отмечал, что обнаружить существование такого божества, наблюдая за материальным миром, попросту невозможно: Творец мира не выражается в сотворённой природе. Поэтому теизм – это всегда религия Откровения, то есть Бог свидетельствует о Себе человеку и является инициатором этого общения. Теистические религии Л. А. Тихомиров рассматривал на примере иудаизма, христианства и ислама. Все три религии открывают сверхчувственную и сверхмировую реальность и говорят о наличии Бога-Творца, но представления об этом Творце у них не совпадают.

Иудаизм является гипертрофированной национальной религией, особенно, в своём новозаветном варианте. В этой религии Бог, являясь Творцом и Промыслителем мира, имеет отношение лишь к одному народу, покровительствует этой общности или наказывает её, предъявляет этому народу требования нравственного и ритуального характера. Учение о загробной жизни и эсхатология в иудаизме присутствуют, но не играют особой роли, потому что миссия, порученная Богом Израилю, вполне мирская. И поэтому же Царство Божье мыслится иудеями как земное господство Божьего народа. Очень важно, что это господство воспринимается именно как миссия, порученная Богом иудеям, от которой нельзя отказаться по человеческому желанию, и переложить её на плечи иного народа тоже нельзя. Таким образом, иудаизм с необходимостью оказывается национальной религией. Хорошо знакомый как с ветхозаветным, так и с талмудическим вариантами иудаизма, Л. А. Тихомиров характеризовал его как несосто-

явшуюся мировую религию: «По идее Бога Создателя и Промыслителя, по содержанию Откровения, показывавшего евреям, что не они, а все люди – суть дети Отца Небесного, и все должны быть приведены в Царство Божье, “избранничество” евреев делало их носителями именно этой миссии. Но еврейство в своём большинстве никогда не могло возвыситься до понимания этого и упорствовало в созидании не “Царства Божия”, а своего собственного. Даже не изменяя “Богу Израиля”, не переходя к богам чуждым, языческим, и служа, по своему мнению, никому иному, как “Господу”, мало развитое религиозное чувство и понимание истолковывало при этом Царство Божье в смысле “царства Израиля”. Свою замкнутость, имевшую целью выработку их внеязыческих влияний, евреи истолковывали в смысле исключения остального человечества из Царства Бога. Эта идея и эти чувства развились у них с течением истории до такой степени, что они сделались врагами Царства Божия, сами этого не понимая»[1].

В христианстве представления о Боге, сотворившем мир, мало отличаются от иудейских, но присутствует важный момент общечеловеческого братства: все люди – творения Божьи, и поэтому все они перед Богом равны. Также важнейший момент христианства связан с преобладанием в этой религии нравственно-подвижнического аспекта. Отношения с Богом понимаются не как выполнение людьми каких-то данных Богом правил, за пределами которых человек может жить по своему усмотрению, а как нравственное подражание человека Богу и постоянный контакт с Ним посредством молитвы. Единство Бога и человека, с точки зрения христианства, вполне возможно и было проиллюстрировано личностью Иисуса Христа, совмещавшего в Себе две природы – Божью и человеческую. Без подражания Христу не может быть христианства, и подражание это охватывает всю жизнь человека, а не одну из её сфер (например, обрядовую или политическую). «Царствие Божье, прежде лишь свыше простиравшее свою власть над людьми посредством закона, теперь приблизилось, и, следовательно, в него нужно было входить уже иным путём: самой жизнью со Христом, во Христе. Это не было ещё окончательное всемирное осуществление царствия, которое должно явиться лишь со вторым пришествием Христа. Но оно приблизилось, и в

[1] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. С. 164–165.

него можно стало входить посредством жизни во Христе. Это и есть самая сущность христианства: в ней и путь к цели, и сама цель»[1]. Отличаясь друг от друга, перед Богом люди одинаковы, потому что одинаково желанны и любимы. Поэтому учение о загробной жизни и эсхатология в христианстве являются ключевым моментом: именно так может быть достигнуто желанное состояние социальной справедливости и солидарности. То, что человек не мог бы сделать в своей мирской жизни, Бог сможет для него сделать в жизни иной. Поэтому идея нравственного совершенства, помноженная на постоянную молитвенную связь с Богом, неотделима от христианства. Царство Божье мыслится как царство духа, которое далеко не всегда может быть выражено в политических формах. Это не значит, что христианство чуждо политической жизни, но оно воздействует на политику опосредованно – определяя нравственный облик политических деятелей. По мысли Л. А. Тихомирова, подлинной христианской политикой стало бы не создание какой-нибудь церковной фракции в парламенте или включение духовенства в состав правительства, а присутствие евангельских заповедей в жизни самых обычных светских чиновников, судей и правителей: «“Не вмешивайте Церковь в политику”, – говорят нам. Неправда. Нужно сказать: не смешивайте Церкви с партиями, но за то дайте нашей, сбившейся с пути “политике” опору той высочайшей истины, которая лежит в христианском учении и которая уничтожает все иллюзии, фантазии, все односторонние увлечения людей политики»[2]. С точки зрения христианства, в земной жизни всегда будет происходить что-нибудь злое и греховное. И не в человеческих силах справиться с этим. Полностью все социальные беды будут уничтожены только после второго пришествия Иисуса Христа, суда над земной реальностью и созданием нового мира. В земной же жизни как политический деятель, так и обычный гражданин должны руководствоваться евангельскими правилами, даже понимая, что это мало на что повлияет. Причём самая главная точка приложения христианства находится в личной жизни человека, а не в международных отношениях.

---

[1] Там же. С. 289.

[2] *Тихомиров Л. А.* Христианство и политика. Калуга : Облиздат, 2002. С. 18.

Ислам похож на христианство, но исходит из представлений о Боге не только как Творце, а в первую очередь как о повелителе мира, который управляет людьми и поэтому снимает с них нравственную ответственность за их жизнь. Перед мусульманином всегда стоят определенные нравственные и ритуальные предписания, которые он должен выполнять, но их нарушение объявляется предопределением Аллаха: «Согласно этой доктрине, сам Аллах является творцом всех поступков, как злых, так и добрых. Он даёт силу убийце убить, прелюбодею – прелюбодействовать. Но при этом он же и накажет за это злодеяние. Неразрешимой является проблема согласования предопределения со свободной волей людей. Большую часть свободы мусульмане отвергают. Они утверждают, что от человека зависит только желание, а реализация его – от Аллаха»[1]. Согласно исламской картине мира, все люди независимо от своего желания должны быть покорны воле Божьей, и поэтому верующие не только могут, но и должны их принуждать к этому. Ислам допускает существование в мире иноверцев, но настаивает, что они всегда должны находиться в подчинении у мусульман. Поэтому ислам имеет интернациональный характер и принимает в свои ряды любых прозелитов: каждый человек может покориться воле Аллаха добровольно и, тем самым, войти в ряды «правоверных». К сожалению, мусульмане понимают Царство Божье как земное, то есть политическое и социальное господство верующих: «Ислам – универсален, космополитичен, он принимает к себе всех и всех делает владыками мира или по крайней мере претендентами на такое владычество. Подчинившись Аллаху, мусульмане внутри своего общества равноправны, в отношении же всего остального мира имеют права владычества над неверными, над их трудом и имуществом»[2]. Такая религия могла бы подойти для создания мировой империи, но не подошла. По крайней мере, все создаваемые мусульманами державы казались построенными на песке: в них не было ни гражданского единства, ни прочной государственной вертикали. Ведь если мусульмане и иноверцы по определению не равны в правах, то и общих ценностей у них быть не может, а декларируемое рав-

[1] Можно ли быть хорошим и не спастись? / сост. А. В. Фомин. М. : Новая мысль, 2013. С. 157–158.

[2] *Тихомиров Л. А.* Религиозно-философские основы истории. С. 347.

ноправие всех «правоверных» ставит под вопрос легитимность власти чиновников и администраторов. Поэтому все мусульманские попытки создать мировую исламскую империю окончились плачевно: Багдадский халифат, Османская империя и Империя Великих Моголов рухнули под собственной тяжестью, как только потеряли возможность расширять свои владения и пополнять казну за счёт побеждённых «неверных».

Все три теистических религии настаивают на том, что земной мир – не только не единственный возможный, но даже не самый важный. Однако переход от земной реальности к небесной произойдёт исключительно в результате Божьего вмешательства, то есть иудаизм, христианство и ислам располагают эсхатологическими учениями, в которых человеку отводится важная, но всё-таки не главная роль.

До сих пор мы говорили о так называемых экзотерических учениях, то есть религиях, признающих равенство верующих перед Богом и принимающих в свои ряды прозелитов на равных правах с адептами. Дело в том, что Л. А. Тихомиров выделяет два типа религиозности: *экзотерическую* и *эзотерическую*, то есть предполагающую неравенство верующих в зависимости от их информированности о доктрине вероучения. Последний подход чужд религиям, имеющим в своей основе Откровение. Ведь Бог одинаков для всех людей, и в Его словах не может быть двух разных смыслов: один – для посвящённых, а другой – для непосвящённых. Иудаизм допускает различные толкования Священного Писания, но различие между образованными толкователями и необразованными слушателями всё-таки приобретённое, а не качественное. Ведь гипотетически любой иудей может окончить религиозную школу и освоить все методы толкования священных текстов. В христианстве эзотерика невозможна по той же причине: перед Богом все люди равны, и поэтому нет и не может в принципе быть двух различных Откровений[1]. Мусульманский Коран также един для всех верующих, хотя тесная связь ислама с политикой привела к тому, что в первые века существования этой религии почти каждый политический раскол приводил к расколу религиозному. Например, именно по этому критерию изначально единая община верующих разделилась на суннитов, шиитов и хариджитов.

[1] См.: Там же. С. 196.

Зато при синтезе теистических религий с пантеизмом в политеистической или атеистической (философской) формах, когда к Богу-личности добавляются различные небесные иерархии, позаимствованные из языческих и магических учений, обязательно возникает разделение адептов на тех, кто «знает» все эти хитросплетения, и тех, кто о них не осведомлён. А поскольку все эти небесные иерархии обычно не персонифицированы и единых нравственных требований к людям не предъявляют, то исчезает и представление о равенстве людей. Не может же быть равенства перед такими абстрактными, неодушевлёнными категориями, как «материя» или «бытие». Более того, возникает идея о том, что при помощи различных оккультных практик можно всеми этими небесными сферами управлять. Человек, как и в язычестве, оказывается лишь частью мирового механизма, но эта часть, в зависимости от своих способностей, может быть не только пассивной, но и активной (например, колдующей). Следовательно, активный субъект может властвовать над пассивными единоверцами именно в силу своей активности. По этому пути пошли многочисленные гностические секты, а также христианские и мусульманские ереси, быстро превращающиеся из общин сторонников «сокровенных учений» в мошеннические организации, живущие за счёт легковерных «непосвящённых».

Любопытно, но популярный в Западной Европе в XVIII–XIX вв. материалистический атеизм и производный от него экономический материализм Л. А. Тихомиров также рассматривал с религиозной точки зрения. Исследователь обратил внимание на тот, казалось бы, не очень значительный факт, что философия Просвещения, а затем и революционные идеологии XIX в. зародились в христианских странах вскоре после того, как положение католической Церкви в них пошатнулось. Получилось, что секуляризация шла рука об руку с революционным утопизмом. По мысли Л. А. Тихомирова, это было закономерно, ведь за тысячелетие своего господства в европейской духовности христианство успело сформировать определённый тип человека со свойственными данной религии духовными запросами. И эти запросы, озвученные в отрыве от Бога и рая, могут быть только утопическими, никак не подходящими для земного мира. Мыслитель констатировал: «На самом деле основные понятия, на которых XVIII век на-

чал строить новое общество, все составляют отголосок христианства. Понятие о достоинстве личности, её свободе, общем равенстве, правах человека, предшествующих общественным правам, идея о природном совершенстве и усовершаемости человека – всё это осталось от христианства, с теми необходимыми искажениями, какие сами собой являлись при отрицании реальности духовного мира»[1]. Христианин, лишённый личного Бога и эсхатологии, с необходимостью пытается требовать от мира такого же отношения, которое мог ему дать и гарантировать только надмирный Бог. Но в земном мире нет никакой причины для того, чтобы считать человека по умолчанию уважаемым или относиться к людям так, будто они равны. Ведь общечеловеческое равенство выглядит закономерно только перед лицом Божьим, но с точки зрения друг друга люди вовсе не равны. Точно так же Бог уважает человеческую свободу воли, но другой человек или безбожное государство без колебаний будет индивида принуждать к тому, что сочтёт для себя целесообразным.

Постхристианский мир может пойти по одному из двух путей или же параллельно по обоим сразу. Эти пути – анархия и экономический материализм. Размышляя об анархизме, Л. А. Тихомиров справедливо предположил, что стремление к безгосударственному устройству общества и бесконечный бунт против любого принуждения – это не более чем перенесённый исключительно в земной мир христианский порыв «не создавать себе кумира». Но безбожный человек, к сожалению, исподволь превращает в кумира самого себя. Причём его бунт против законов земного мира происходит не только в политической, но и в оккультной сфере. Ведь крайне популярные на рубеже XIX–XX вв. медиумы, спириты, теософы и прочие адепты магических учений предлагали ни что иное, как иллюзорную возможность отменить законы физики и биологии в соответствии с прихотью индивида. Экономический материализм более последователен: понимая общество как механизм или организм, а человека – как одну из деталей в этой целостности, данное учение совершает возврат к языческому мировоззрению, пантеизму, в рамках которого человек ничем не отличается от любого другого существа и является бессильной игрушкой мо-

[1] *Тихомиров Л. А.* Социальные миражи современности // Традиция и русская цивилизация. М. : АСТ, 2006. С. 205.

гущественных, чуждых какой-либо нравственности сил. Если представить, что экономический материализм сформирует новый тип человека, то это окажется крайне примитивное создание, круг интересов которого будет охватывать лишь то, что можно купить за деньги.

В данном Приложении мы кратко рассмотрели учение Л. А. Тихомирова об алгоритме исторического процесса. Какие особенности этой концепции мы могли бы выделить?

Во-первых, с точки зрения отечественного исследователя, в основе истории лежат религиозные начала, и поэтому история общества неотделима от истории религии.

Во-вторых, все отдельные религии и культы могут быть объединены в два условных типа: пантеизм и теизм. Причём каждый из этих типов находится в процессе развития и усложнения.

В-третьих, теистические религии располагают эсхатологией, то есть не только допускают существование Бога-личности, творца мира, но и полагают, что Бог однажды покончит с земной реальностью и заменит её на реальность небесную. Пантеистические же религии не признают иной реальности, кроме земной, и буквально ходят по кругу – от политеизма к атеизму и обратно.

В-четвёртых, Л. А. Тихомиров заметил такое явление, как «постхристианская религиозность», характерная для секуляризованных западных народов начиная с эпохи Просвещения. Эта новая «религия» заключается в переносе на земной мир тех надежд, которые христиане питали по отношению к Богу и раю. Результатом такого извращённого взгляда стал настоящий расцвет социального утопизма и революционных движений.

Впрочем, по мнению мыслителя, экономический материализм, напоминающий последовательное пантеистическое учение, вполне может сформировать новый тип личности, которому вообще окажутся чужды религиозные запросы.

Учебное издание

Сулимов Станислав Игоревич,
Арапов Александр Владиленович,
Кукарников Дмитрий Германович

ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ

Учебник

Редактор *Ю. С. Гудкова*
Компьютерная верстка *Н. А. Сегида*

Подписано в печать 09.12.2024. Формат 60×84/16.
Уч.-изд. л. 26,9. Усл. п. л. 27,1. Тираж 70 экз. Заказ 318

Издательский дом ВГУ
394018 Воронеж, пл. Ленина, 10
Отпечатано в типографии Издательского дома ВГУ
394018 Воронеж, ул. Пушкинская, 3