

Готнога Александр Васильевич

МОНИСТИЧЕСКОЕ ИЛИ ДУАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ?

В статье анализируются известные историософские концепции с точки зрения основного вопроса философии. Показано, что за декларируемыми в них дуализмом и плюрализмом скрывается идеалистическая версия исторического монизма.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2011/5-3/6.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2011. № 5 (11): в 4-х ч. Ч. III. С. 25-31. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2011/5-3/

© Издательство "Грамота"

Информацию о том, как опубликовать статью в журнале, можно получить на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

21. Чечина Н. А. Гражданские процессуальные отношения. Л., 1962. 145 с.
22. Яковлев В. Ф. Отраслевой метод регулирования и гражданская правосубъектность // Правовые проблемы гражданской правосубъектности: межвузовский сборник научных трудов / отв. ред. О. А. Красавчиков. Свердловск, 1978. Вып. 62. С. 39-42.
23. Duguil L. Traite de droit constitutionnel. Paris, 1921. P. 228.

NOTION AND ESSENCE OF LEGAL PERSONALITY AS LAW CATEGORY

Gelyusa Khadievna Garaeva

Department of Theory and Technique of Teaching State-Legal Disciplines

Tatar State Classical-Pedagogical University

gelyusa-garaeva@yandex.ru

The article reveals the essence of legal personality as law category. The author considers the existing views on the term "legal personality" which has different meanings. This category is understood by scientists and jurists quite ambiguously: from recognizing as legal category to its full negation.

Key words and phrases: law; legal personality; subject of law; legal capacity; legal right; international regulation; state guarantees.

УДК 141.1

В статье анализируются известные историософские концепции с точки зрения основного вопроса философии. Показано, что за декларируемыми в них дуализмом и плюрализмом скрывается идеалистическая версия исторического монизма.

Ключевые слова и фразы: основной вопрос философии; монизм; дуализм; плюрализм; идеалистический монизм; многофакторный подход; детерминизм; цивилизационный подход; монадология; целостность.

Александр Васильевич Готного, к. филос. н., доцент

Кафедра философии и социально-политических дисциплин

Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет

gotnoga@list.ru

МОНИСТИЧЕСКОЕ ИЛИ ДУАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ?®

Результаты исторического прогнозирования в значительной степени зависят от того, как исследователь решает так называемый основной вопрос философии. На наш взгляд, один из существенных недостатков многих современных исторических концепций, претендующих на достоверные прогнозы, заключается в недостаточной проработке этого вопроса, если вообще можно говорить о каких-либо попытках обращения к нему. Когда такой пробел существует в социологических, экономических и политологических концепциях, поскольку речь все-таки идет об основном вопросе философии, такое упущение объяснить нетрудно. Другое дело, когда на данную проблему закрывают глаза социальные философы. Оправданий тому мы не находим.

Известные варианты решения основного вопроса философии сводятся к монизму и дуализму. Анализ современных концепций и теорий, на основе которых делаются исторические прогнозы, показывает, что многие из них являются дуалистическими. Поскольку такие прогнозы не подтверждаются, то возникает необходимость критического осмысления дуализма.

Дуализм решает вопрос о первичности материи и сознания, занимая двойственную позицию: существуют две субстанции, каждая из которых развивается по своим собственным законам. Проблема дуализма, особенно выразительно проявившаяся у Декарта, состоит в том, что невозможно таким образом объяснить, почему эти субстанции вступают во взаимодействие друг с другом [3; 16, с. 510].

Современные российские авторы любят противопоставлять Канта Гегелю, отдавая предпочтение первому. Ситуация, надо заметить, не нова. Подобное уже происходило в истории философской мысли, на что в свое время обращал внимание Г. В. Плеханов. Последний, не умаляя заслуг родоначальника немецкой классической философии, вместе с тем отмечал, что его многочисленные поклонники и последователи, как правило, превозносят наиболее слабые стороны системы Канта и, прежде всего, свойственный ей дуализм [17, с. 448].

В социальных науках обычно избегают прямого обсуждения основного вопроса философии. Однако это не значит, что исследователям удается таким образом уйти от него. Показательно в этом плане широкое распространение многофакторного подхода («теории факторов») в «академической социологии», неоклассической экономической теории, исторической науке и политологии. В «академической социологии», например, вместо поиска главной причины предпочитают говорить о «системном» взаимодействии всего со всем [6, с. 269] или о «конstellации» факторов [4, с. 106]. «Перечень причин или исторических факторов многочислен», – заявлял

один из крупнейших европейских социальных мыслителей XX века Р. Арон [2, с. 434]. *«Нет перво двигателя всего исторического движения...»*, – таков выносимый им вердикт [Там же, с. 437]. Речь, следовательно, идет уже не о дуализме, а о плюрализме. Но с точки зрения решения основного вопроса философии последний ничем не отличается от первого. Плюрализм есть «умноженный дуализм», как «вроде бы лучше иметь три, а не два полушария мозга» [7, с. 11]. Правда, тут возникают затруднения с известным каждому ученому принципом экономии мышления – «бритвой Оккама»: *«pluralitas non est ponenda sine necessitate»* («множественность не следует полагать без необходимости») [14, с. 144-147]. Как справедливо заметил А. У. Гоулднер, «модель множественной каузальности обычно нарушает каноны экономии, часто имея тенденцию к бесполезному умножению числа независимых переменных» [6, с. 269]. С такого рода методологическими проблемами сталкиваются известные нам современные плюралистические концепции исторического процесса [5].

В методологическом аспекте дуализм и производный от него плюрализм означают подмену принципа детерминизма функционализмом. «Понятие функциональной связи, – пишет Ю. К. Плетников, – основное понятие математики, с помощью которого формулируются отношения между взаимосвязанными переменными величинами. Причем, какая переменная величина есть функция другой переменной величины, всякий раз решается в зависимости от задач вычисления. Выясняя исключительно количественную сторону соотношения явлений, понятие функциональной связи, естественно, не затрагивает вопроса о причинной обусловленности явлений – их первичности и вторичности» [15, с. 117]. В онтологическом же аспекте дуализм и плюрализм отрицают существование внутреннего единства мира. Последний как бы раскалывается на две части (дуализм) или рассыпается на бесчисленное множество осколков (плюрализм). Попытки же с помощью «системного» подхода или «холизма» собрать из этих кусочков единое целое без решения основного вопроса философии оборачиваются чистым формализмом, оказываются пустой затеей. Такую ошибку в свое время допустил Г. Лукач в работе «История и классовое сознание», в которой категория «тотальности» провозглашалась им в качестве исходной, основополагающей в марксизме [11, с. 128-129]. Позднее он признал свою неправоту [Там же, с. 80-81]. В этой связи мы не можем согласиться с Ю. Н. Солониным, что сам по себе «целостный» подход может стать достойной альтернативой «квантитативно-системной» методологии [18, с. 21].

В философии истории дуализм и «умноженный дуализм» стали основополагающими принципами цивилизационного подхода. Действительно, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби, «евразийцы» и многие другие его сторонники настаивали на том, что никакой единой истории человечества не существует. Есть самобытные и замкнутые в себе «цивилизации» или «культуры», жизнь которых подчиняется особым ритмам развития, если вообще уместно о таковом здесь говорить.

Пожалуй, с наибольшей художественной выразительностью такой взгляд на историю представил О. Шпенглер. Весь свой незаурядный литературный талант и громадную эрудицию он обрушил на устоявшуюся схему всемирной истории с ее «упрощенным прямолинейным течением» через три исторические координаты: Древний мир – Средние века – Новое время [20, с. 34]. Это, по его словам, «Птолемея система истории». О. Шпенглер, как ему кажется, делает «коперниканское открытие» в истории, которое заключается в признании, по меньшей мере, равноценности западной и незападных культур [Там же, с. 36-37]. Все они – живые исторические организмы, «органические формы», а потому у них всех одна и та же в принципе историческая судьба. «Во всемирной истории, – размышляет автор «Заката Европы», – я усматриваю картину постоянного образования и преобразования, восхитительного становления и гибели органических форм» [Там же, с. 41]. Жизнь каждой культуры предопределена, обречена на полное вырождение и духовный упадок. Реквием по культуре играет процесс «цивилизации». В его заключительных аккордах звучат такие темы, как «угасание душевной формообразующей силы» в духовной сфере; возвышение «мировых столиц», империализм, космополитизм и господство денег в политической сфере; утрата «внутренней формы», роскошь, мода и подражание в искусстве [Там же, с. 77-89]. «Чистая цивилизация как исторический процесс состоит в постепенном *демонтаже* сделавшихся неорганическими отмерших форм» [Там же, с. 53].

О. Шпенглер уверен, что его «морфология всемирной истории» дает ключ к построению верных исторических прогнозов. «Громадное углубление естественной и необходимой для нас картины мира знаменуется тем, что ту всемирно-историческую ситуацию, в которой мы пребываем ныне и которую мы до сих пор научились проследить как органическое целое в попятном направлении, теперь можно будет в основных чертах проследить также и вперед. До сих пор о таком мог мечтать только физик в своих расчетах» [Там же, с. 63]. Действительно, зная исторические закономерности прошлого, их можно мысленно пролонгировать, спроецировать на будущее. Но О. Шпенглер думал иначе. Будущее можно предчувствовать [Там же, с. 159]. Здесь и обнаруживается серьезная брешь в его методологии. По словам немецкого философа, «никакое глубокое и подлинное историческое исследование не отыскивает причинной закономерности; иначе оно не постигло своего подлинного существа» [Там же, с. 137]. На поиске «причинных закономерностей» ставится большой крест. Понятию каузальности противопоставляется идея судьбы. «Каузальность совпадает с понятием закона», тогда как «подлинная история заряжена судьбой, однако свободна от законов» [Там же, с. 158-159]. Вместо научного познания истории предлагается ее поэтическое воспевание [Там же, с. 138]. Историческое исследование и научное познание как бы разводятся по разные стороны: «Стихотворство и историческое исследование сродни друг другу, как и математика с познанием» [Там же, с. 144]. Идея судьбы раскрывается лишь художнику и выражается в творческом акте [Там же, с. 158].

О. Шпенглер считал, что именно с помощью созерцания можно глубоко прочувствовать пульс исторической жизни, «физиономический такт» культуры. Для этого нужно в каждом историческом факте попытаться

узреть некий символ, знак судьбы [Там же, с. 185]. Попытка же обобщить впечатления в понятиях лишь искажает, огрубляет и умерщвляет в человеческом разуме живой исторический процесс [Там же, с. 144-145]. Мы же убеждены, что, погружаясь в зияющую бездну символических образов и фактов, познание истории обрекает себя на вечное блуждание в мире иллюзий и фантазий. Только поднявшись на ступеньку выше, выйдя на уровень строгих логических понятий, научных законов и закономерностей, можно говорить о подлинном историческом познании.

Культуры, по О. Шпенглеру, совершенно индифферентны, безразличны друг к другу. Между ними невозможен никакой диалог. Каждая замыкается сама в себе. Если же и происходят какие-то внешние заимствования, то всегда с утратой аутентичной символики, изначального содержания и смысла. Так, например, вышло с римским частным правом, понятия которого, по мнению немецкого мыслителя, были органичны мироощущению аполлонической культуры, но абсолютно чужды современной западной, фаустовской, культуре, из-за чего возникают серьезные юридические коллизии [21, с. 84-86]. Морфология всемирной истории, следовательно, есть своего рода историософская монадология. Культуры, подобно монадам Лейбница, «...вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» [10, с. 413-414]. Но проводя аналогию между монадами и культурами, мы можем вскрыть и гносеологические истоки концепции О. Шпенглера как частного случая плюралистического мировоззрения вообще. Они заключаются, по словам А. В. Момджяна, «...в абсолютизации особенного, в том, что особенное возводится в нечто большее, чем особенное, и выступает как общее при простом отрицании общего» [13, с. 65]. Речь идет, таким образом, о хорошо известном из работ Ф. Энгельса метафизическом способе мышления. Последний отрицает диалектику всеобщего, особенного и единичного, что и влечет за собой возвеличивание особенного или единичного, игнорирование их связи со всеобщим. Отсюда и возникает задержка исторического познания на дологическом уровне или, выражаясь гегелевским языком, на уровне «чувственной непосредственности».

Впрочем, у самого Лейбница всеобщее все-таки можно обнаружить в идее бога как первоначальной субстанции, порождающей и отражающей в себе все остальные монады. Таким образом, связь между монадами, хотя и опосредованно, но существует. Есть ли такой «бог» в концепции О. Шпенглера? У каждой культуры есть своя душа. В момент своего пробуждения душа культуры выбирает «пра-символ», особый код культуры, понятный только ей самой и структурирующий всю культуру. Однако сам выбор «пра-символа» предопределен судьбой [20, с. 225]. Следовательно, мы можем заключить, что судьба и есть тот самый «бог» в разбираемой нами историософской монадологии. Но что тогда это все значит с точки зрения основного вопроса философии? В тумане плюрализма стал вдруг прорисовываться знакомый силуэт идеализма.

Повременим пока с широкими обобщениями. Но выдвинем предположение, что дуализм и плюрализм в социальных науках и философии истории являются скрытыми формами идеалистического монизма. Так, например, несмотря на то, что М. Вебер всегда старался аккуратно обходить стороной вопрос о главной причине генезиса современного капитализма, за его интерпретацией данного исторического процесса прочно закрепилась репутация как однозначно идеалистической [3, с. 400]. Думается, что это неслучайно. Человеческое познание, стремящееся к истине, противится всякой двусмысленности, неопределенности. Поэтому сторонники дуализма и плюрализма невольно выдают свои идеалистические предубеждения.

Проиллюстрируем сказанное на примере работ других известных авторов. У А. Дж. Тойнби, как и у О. Шпенглера, мы также находим «опровержение» единства всемирно-исторического процесса. «Одна из причин, породивших это заблуждение, – пишет английский историк, – заключается в том, что современная западная цивилизация распространила свою экономическую систему по всему миру» [19, с. 87]. Сравним это суждение с высказыванием О. Шпенглера: «...цивилизация, завоевавшая ныне всю земную поверхность... есть неизбежная стадия одной западной культуры, которую отличает от всякой другой лишь безудержность ее распространения» [21, с. 38]. Как видно, оба автора проводят одну и ту же мысль. Далее А. Дж. Тойнби утверждает, что так называемая экономическая и политическая унификация мира никак не затрагивает культуру, которая и «глубже», и «фундаментальнее» экономики и политики. «Тогда как экономическая и политическая карты мира действительно почти полностью «вестернизированы», культурная карта и поныне остается такой, какой она была до начала западной экономической и политической экспансии» [19, с. 87].

Итак, А. Дж. Тойнби проговаривается: культура «глубже» и «фундаментальнее» экономики и политики. Иначе говоря, речь идет о культурном детерминизме. Но такая «прямолинейность» вскоре отступает на второй план, так как одновременно утверждается, что именно «представление о прямолинейности развития» лежит в основе «ложной концепции “единства истории” на базе западного общества» [Там же, с. 91]. А. Дж. Тойнби из всех сил стремится вырваться из «ловушки» исторического монизма. Это наглядно проявляется в его объяснении генезиса цивилизаций: «Исчерпав все возможности, мы пришли пока к одному выводу: причина генезиса цивилизаций кроется не в единственном факторе, а в комбинации нескольких; это не единая сущность, а отношение» [Там же, с. 113].

А. Дж. Тойнби приходится заплатить слишком высокую цену за то, чтобы его не упрекнули в историческом монизме. По его словам, «...догма “единства цивилизации” заставляет историка игнорировать то, что непрерывность истории двух родственных цивилизаций отличается от непрерывности двух последовательных глав истории одной цивилизации» [Там же, с. 88]. Вместо нее он выдвигает другую догму – догму цивилизационного плюрализма. Ей в жертву приносится методологическая последовательность: вместо одной в исследовании обнаруживаются две совершенно разные и несовместимые методологии.

Методология, использованная для опровержения «единства цивилизации», основывается на принципе культурного детерминизма. Для объяснения же генезиса цивилизаций применяется методология, которая отбрасывает в сторону теорию «единственного фактора» [Там же, с. 113]. Таким образом, мы сталкиваемся с методологическим дуализмом.

Рассмотрим более внимательно методологию изучения генезиса цивилизаций. А. Дж. Тойнби, протестировав расистские и экологические гипотезы происхождения цивилизаций, приходит к выводу об их ошибочности. Тогда он выдвигает идею «вызова-и-ответа». Суть ее заключается в том, что цивилизация возникает лишь в том случае, когда на тот или иной «вызов» дается адекватный «ответ». Так, процесс иссушения долин рек стал «вызовом» в генезисе египетской и шумерской цивилизаций, а их возникновение – соответствующий «ответ». Рождение китайской цивилизации стало творческим «ответом» населения на «вызов» заболачивания и наводнений в долине Желтой реки. Майянская и андская цивилизации появились как «ответ» на «вызов» тропического леса, минойская – как «ответ» на «вызов» моря [Там же, с. 120-126].

«Вызов» создает «стимул» для роста цивилизации. А. Дж. Тойнби выделяет два вида «стимулов»: 1) «стимулы природной среды» и 2) «стимулы человеческого окружения». В свою очередь, каждый из видов «стимулов» приобретает различные формы: первый вид – формы «стимула бесплодной земли» и «стимула новой земли», второй вид – формы «стимула ударов», «стимула давлений», «стимула социального ущемления» [Там же, с. 126-178].

Связь между «вызовом» и «стимулом» называется «законом соотношения вызова и стимула». Формулируется он следующим образом: «Чем сильнее вызов, тем сильнее и стимул» [Там же, с. 181]. Как утверждает А. Дж. Тойнби, «историческое прошлое свидетельствует, что закон соотношения вызова и стимула взаимосвязан с законом компенсации, который ограничивает действие первого» [Там же]. К этому он добавляет: «Необходимо постоянно помнить, что социально-природная среда двойственна изначально...» [Там же].

Сделаем короткое обобщение. Итак, есть два социальных закона: 1) закон соотношения вызова и стимула и 2) закон компенсации. Действие одного закона ограничивает действие другого. Существование этих законов объясняется двойственностью социально-природной среды. Таким образом, методологический дуализм приводит нас к онтологическому дуализму.

Доктрина онтологического дуализма очень удобна. Существуют два параллельных мира, у каждого – свои законы. Граница между этими мирами носит условный характер. В зависимости от ситуации эту границу можно сдвинуть в ту или иную сторону. Поэтому-то онтологический дуализм следует дополнить методологическим дуализмом. Действительно, если вдруг перестает работать один закон, можно всегда сослаться на то, что действует другой закон.

Проиллюстрируем сказанное на проблеме «единства цивилизации». Так, западная цивилизация бросает сильный экономический и политический «вызов» всем остальным цивилизациям. В соответствии с «законом соотношения вызова и стимула» это должно послужить сильным экономическим и политическим стимулом для всего остального мира. Однако вместо «ответа» мы наблюдаем экономическую и политическую унификацию по западному образцу. Зато срабатывает «закон компенсации»: «культурная карта и поныне остается такой», поскольку культура «глубже» и «фундаментальнее» политики. Действие же одного закона переключается на действие другого с помощью третьего закона – «закона снижающих возвратов»: «Если в ходе исследования мы обнаружим, что повышение силы вызова сверх некоторого предела влечет за собой не повышение, а понижение успешности ответа, можно будет говорить о действии закона «снижающих возвратов», который сводится к тому, что существует определенная мера суровости испытания, когда стимул вызова достигает наивысшей интенсивности» [Там же, с. 187].

Далее А. Дж. Тойнби критикует принцип детерминизма, причем под огонь его критики попадает сам О. Шпенглер. Последнему достается за его склонность к «органицизму», уподобление цивилизаций (культур) неким единым органическим целостностям, где все части тесно взаимосвязаны друг с другом. Отсюда якобы и возникает та роковая безысходность в жизни каждой из цивилизаций (культур). Эту точку зрения А. Дж. Тойнби атакует с позиций методологического индивидуализма. По его словам, цивилизации «...представляют собой основу пересечения полей активности отдельных индивидуумов, энергия которых и есть та жизненная сила, что творит историю общества». Следовательно, «догматически твердить вслед за Шпенглером, что каждому обществу предопределен срок существования, столь же глупо, как и требовать, чтобы каждая пьеса состояла из одинакового числа актов» [Там же, с. 305]. Раз так, то и пути у цивилизаций разные. В частности, западную цивилизацию необязательно должна постигнуть та же участь, что цивилизации, уже сошедшие с исторической сцены. Таким образом, А. Дж. Тойнби отвергает циклическую схему истории цивилизаций в качестве универсальной модели, допуская возможность прогрессивного исторического развития [Там же, с. 309-310].

Однако попытку порвать с «органицизмом» нельзя назвать успешной, поскольку, объясняя рост цивилизаций, А. Дж. Тойнби невольно обращается к избитой аналогии между обществом и организмом. О росте цивилизации он говорит как о «самодетерминации целого». При этом общество подразделяется на две части: «творческое меньшинство» и «нетворческое большинство». В период роста «нетворческое большинство» посредством мимесиса перенимает опыт от «творческого меньшинства». Но когда эта «гармония» между частями целого нарушается, исчезает «самодетерминация целого» [Там же, с. 310-316]. Общество утрачивает «свойство самодетерминации» и распадается [Там же, с. 347].

Совместить методологический индивидуализм с принципом «самодетерминации целого» нам представляется невозможным, поскольку это противоречит законам логики. На этот раз А. Дж. Тойнби не спасает методологический дуализм, даже если его помножить на бесконечность. Действительно, настаивая на сохранении культурного многообразия мира в условиях его экономической и политической «вестернизации», английский исследователь апеллирует к культурному детерминизму, что вполне согласуется с принципом «самодетерминации целого». Однако когда речь заходит о многообразии форм исторического роста цивилизаций, не сводимого к одной лишь циклической схеме с ее предопределенным трагическим концом, то подчеркивается «активность отдельных индивидов». Но при более внимательном рассмотрении этого явления оказывается, что «активность отдельных индивидов» органично встроена в принцип «самодетерминации целого», поскольку выступает в качестве функции одной из частей этого целого – «творческого меньшинства». Меньшинство творит, а большинство подражает – в этом автор концепции усматривает функциональную «гармонию», обеспечивающую «самодетерминацию целого». Нет гармонии – нет и «самодетерминации целого», цивилизация распадается.

Что же тогда все это значит? На наш взгляд, это значит, что А. Дж. Тойнби не справился с задачей преодолеть исторический монизм. Как и у критикуемого им О. Шпенглера, в его цивилизационной монадологии истории есть свой «бог» – культура, о чем говорится прямо: «Культурный элемент представляет собой душу, кровь, лимфу, сущность цивилизации; в сравнении с ним экономический и тем более политический планы кажутся искусственными, несущественными, заурядными созданиями природы и движущих сил цивилизации» [Там же, с. 367]. В методологическом аспекте концепция А. Дж. Тойнби представляет собой странное гастрономическое блюдо из совершенно несочетаемых ингредиентов: органицизма и методологического индивидуализма, исторического индетерминизма и «самодетерминации целого», культурного детерминизма и многофакторного подхода. В онтологическом и гносеологическом же аспектах данная концепция является идеалистической – следовательно, монистической.

Остановимся теперь на подходе, предложенном К. Ясперсом. Последний еще более противоречив, чем А. Дж. Тойнби. Начнем с наиболее общего положения, выдвинутого им в известной работе «Истоки истории и ее цель». В ней он утверждает, что напрасно создавать целостные концепции исторического процесса: «...уверенность в том, что история может быть постигнута в ее целостности, является в наши дни едва ли не вполне естественным заблуждением» [22, с. 198]. Но при этом сам предлагает концепцию «осевого времени», претендующую на целостность.

Как и А. Дж. Тойнби, К. Ясперс яростно критикует исторический монизм. По его мнению, монокаузальное понимание истории ошибочно: «Ошибочность тотального понимания истории проявляется в монокаузальности мышления, т.е. в сведении всех явлений к одному принципу то ли посредством абсолютизации очевидного каузального фактора (например, экономического фактора истории), то ли посредством распространения до пределов целого какого-нибудь одного, как будто понятого в его субстанции процесса (например, в диалектике объективного духа у Гегеля)» [Там же, с. 199]. Вместо этого предлагается модель множественной каузальности: «Истину мы постигаем лишь тогда, когда исследуем не тотальную причинную связь, а определенные причинные связи в их бесконечности. Лишь постольку, поскольку что-либо становится каузально постигнутым, оно может считаться познанным в этом смысле» [Там же, с. 273].

Как мы уже смогли убедиться, А. Дж. Тойнби не смог последовательно реализовать многофакторный подход. Не удалось это сделать и К. Ясперсу. Сначала «бесконечность» причинно-следственных связей сводится к двум: «Путь развития идет, по-видимому, от национальных государств через крупные континентальные сферы влияния к мировой империи или к мировому порядку. Этот путь прокладывает, с одной стороны, всегда действующая в истории воля к власти и господству, более или менее осознанной целью которой является создать наибольшую, поскольку это возможно в данных условиях, мировую империю; с другой – стремление к миру, к такому мироустройству, где жизнь людей свободна от страха» [Там же, с. 205-206]. Таким образом, в истории всегда действуют два фактора: 1) «воля к власти» и 2) «стремление к миру».

Наконец, К. Ясперс признает единство человечества [Там же, с. 257-258]. Но, по-видимому, осознавая, что исторический монизм от признания единства человечества отделяет всего один шаг, он вынужден был прибегнуть к последнему оружию – метафизическому способу мышления: «Однако это универсальное не составляет действительного единства человечества. Напротив. Если же обратить взор на глубину открывающейся истины, тогда то, что составляет величие истории, обнаружится именно в особенном, а универсальное предстанет как всеобщее, остающееся внеисторическим и неизменным, как поток, который несет в своих водах действительное и правильное» [Там же, с. 258]. Мы опять сталкиваемся со знакомым нам по трудам О. Шпенглера и А. Дж. Тойнби непониманием диалектики общего, особенного и единичного. Единство («универсальное») – внеисторично. Историчностью наделено только особенное и единичное. Поэтому особенное и единичное суть «подлинная историчность». Иначе говоря, К. Ясперс предлагает свой вариант монадологии истории. Остается только наполнить это метафизическое «единство», вокруг которого особенное и единичное кружат свои исторические «хороводы», определенным содержанием. «Существенная основа единства состоит в том, – пишет он, – что люди встречаются в едином духе всеобщей способности понимания. Люди обретают друг друга во всеобъемлющем духе, который полностью не открывает себя никому, но вбирает в себя всех. С наибольшей очевидностью единство находит свое выражение в вере в единого Бога» [Там же, с. 267]. Таким образом, мы снова спотыкаемся об «монокаузальное мышление» в его идеалистическом обличье. Единство – это всего лишь идея, некая смутная и недостижимая цель. Она и есть тот

стержень, вокруг крутится вся история. «Единое – это бесконечно далекая точка соотнесения, одновременно истоки и цель; это – единство трансцендентности» [Там же, с. 271].

Раз цель неясна, рассуждает К. Ясперс, значит, будущее неопределенно. В то же время утверждается, что «без осознания будущего вообще не может быть философского осознания истории» [Там же, с. 155]. Более того, «по существу, в основе нашего мировоззрения всегда лежит осознание будущего» [Там же]. Здесь, как нам кажется, немецкий мыслитель совсем запутался. Действительно, будущее, считает он, есть цель. Но цель неясна, следовательно, и наши представления о будущем туманны и размыты. Как же тогда можно осознать будущее, без чего не может быть ни философии истории, ни мировоззрения вообще?

Мысль К. Ясперса попадает в порочный круг, из которого не в состоянии вырваться. Так, он поясняет, что «в основе нашего видения будущего должно быть научное проникновение в прошлое, а также непредубежденное постижение настоящего» [Там же]. Однако как возможно «непредубежденно» постигнуть настоящее, когда тут же говорится, что восприятие настоящего зависит от наших представлений о будущем? «Видение настоящего в такой же степени зависит от восприятия прошлого, как от прогнозирования будущего», – пишет К. Ясперс [Там же]. Может, порочный круг разрывается, если обратиться к прошлому? Но, оказывается, образ будущего довлеет не только над настоящим, но и над прошлым. «Наши мысли о будущем влияют на то, как мы видим прошлое и настоящее» [Там же].

Итак, что же получается? У нас есть какие-то смутные представления о будущем. Они формируют наше видение прошлого и настоящего, откуда у нас снова возникает все тот же неясный и непонятный образ будущего. Таково «более глубокое проникновение в природу вещей», с помощью которого К. Ясперс «расправляется» с детерминизмом, исторической необходимостью и «дурными прогнозами» [Там же, с. 198-199].

Очевидно пока лишь одно: ни О. Шпенглеру, ни А. Дж. Тойнби, ни К. Ясперсу не удалось преодолеть исторический монизм. Не смогли справиться с этой задачей и «евразийцы». Покажем это на примере творчества наиболее глубокого из теоретиков «евразийства» Н. Н. Алексеева. Как обычно в таких случаях поступают дуалисты и плюралисты, он избегает прямой постановки вопроса о первичности идеального и материального. Вместо ясного ответа на основной вопрос философии мы находим рассуждения о том, что «идеальность и материальность суть диалектические моменты целостного бытия, так же как форма и содержание, непрерывность и прерывность, единство и множество, сила и масса» [1, с. 142]. Заметно, что Н. Н. Алексеев пытается прикрыться диалектикой, превратно ее истолковывая. Но диалектика не признает рядоположенность идеального и материального, как и рядоположенность вообще. В этом она принципиально расходится с метафизическим способом мышления, что осознали и некоторые противники диалектики. Так, Р. Арон отмечал, что «взаимодействие становится диалектическим, когда оно вписывается в прогресс, когда антитезис в ответ на тезис, произведение в ответ на действия создателя детерминируют присоединение к высшему термину, который связывает первые два» [2, с. 432]. Никакого прогресса бы не было, если бы одна из взаимодействующих сторон не была определяющей, первичной по отношению к другой. Н. Н. Алексеев же, как и Г. Лукач в работе «История и классовое сознание», апеллирует к целостности: «Оттого в целостности евразийской культуры, в относительном преломлении ее земного бытия материальный момент является вечным спутником идеального, который от этого не только не теряет своей ценности, но приобретает плоть и энергию, необходимую для реальной жизни и для реального исторического действия» [1, с. 142]. Однако, как можно заметить, за видимостью целостности скрывается знакомый нам из работ О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби и К. Ясперса идеалистический детерминизм: «материальный момент является вечным спутником идеального».

Пора подводить итоги. Несмотря на широкое распространение в современном общественном сознании дуалистических и плюралистических концепций, мы вправе усомниться в их правомерности. В ходе анализа нами было выдвинуто предположение, что дуализм и плюрализм в социальных науках и философии истории являются скрытыми формами идеалистического монизма. Изучение классических работ О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби, К. Ясперса и «евразийцев» это предположение полностью подтверждает. Нам это не кажется случайным. По справедливому замечанию В. Я. Ельмеева, «история не знает сослагательного наклонения, и в этом смысле она не дуалистична, а монистична» [8, с. 442]. Смешение онтологического монизма с гносеологическим и методологическим дуализмом или плюрализмом лишь уводит общественное сознание от познания истины. Поэтому нас не может беспокоить тот факт, что «эклетику и дуализм из средств, препятствующих развитию общественной науки, предлагают превратить в условия ее “успешного” развития» [Там же, с. 390]. Серьезные теоретические заблуждения приводят к непоправимым тяжелым ошибкам на практике. «Практическая опасность любого дуалистического подхода выражается в том, – писал Г. Лукач, – что утрачиваются ориентиры деятельности» [11, с. 124]. Позднее на данное обстоятельство указывал и Ч. Р. Миллс, ссылаясь на «либеральную политику “постепенных” реформ» [12, с. 103-104]. Таким образом, только исторический монизм может стать надежной основой и в теории, и на практике.

Список литературы

1. Алексеев Н. Н. Духовные предпосылки евразийской культуры // Русский народ и государство. М.: Аграф, 1998. С. 142-154.
2. Арон Р. Избранное: введение в философию истории. М. – СПб.: ПЕР СЭ; Университетская книга, 2000. 543 с.
3. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм: XV-XVIII вв. М.: Прогресс, 1988. Т. 2. Игры обмена. 632 с.
4. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 44-272.

5. Готного А. В. Синергетика и нелинейные теории социальных изменений // *Философия и общество*. 2010. № 2. С. 105-115.
6. Гоулднер А. У. Наступающий кризис западной социологии. СПб.: Наука, 2003. 576 с.
7. Ельмеев В. Я. К новой парадигме социально-экономического развития и познания общества. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. 140 с.
8. Ельмеев В. Я. Социальная экономия труда: общие основы политической экономии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. 576 с.
9. Иванов Д. В. Дуализм и *qualia* // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 2006. № 2. С. 3-21.
10. Лейбниц Г. В. Монадология // *Соч.: в 4-х т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 413-429.*
11. Лукач Г. История и классовое сознание: исследования по марксистской диалектике. М.: Логос-Альтера, 2003. 416 с.
12. Миллс Ч. Р. Социологическое воображение. М.: Издательский дом «Стратегия», 1998. 264 с.
13. Момджян А. В. Плюрализм: истоки и сущность: критический анализ философских основ. М.: Наука, 1983. 231 с.
14. Оккам У. Избранное. М.: Едиториал УРСС, 2002. 272 с.
15. Плетников Ю. К. Материалистическое понимание истории и проблемы теории социализма. М.: Альфа-М, 2008. 368 с.
16. Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // *Избранные философские произведения*. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. Т. 1. С. 507-730.
17. Плеханов Г. В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // *Там же*. С. 422-450.
18. Солонин Ю. Н. Методологический кризис в философии: его основания и перспективы разрешения // *Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке*. 2009. № 3 (23). С. 9-21.
19. Тойнби А. Дж. Постижение истории: сборник. М.: Рольф, 2001. 640 с.
20. Шпенглер О. Закат Европы: в 2-х т. М.: Айрис-пресс, 2003. Т. 1. Образ и действительность. 528 с.
21. Там же. Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. 624 с.
22. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // *Смысл и назначение истории*. М.: Республика, 1994. С. 28-286.

MONISTIC OR DUALISTIC UNDERSTANDING OF HISTORY?

Aleksandr Vasil'evich Gotnoga, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Department of Philosophy and Social-Political Disciplines
Amur Classical-Pedagogical State University
gotnoga@list.ru

The author analyzes famous historiosophic conceptions from the point of view of the main philosophy question and shows that the idealistic version of historical monism hides behind dualism and pluralism declared in them.

Key words and phrases: main philosophy question; monism; dualism; pluralism; idealistic monism; multi-factor approach; determinism; civilization approach; monadology; integrity.

УДК 008:1

В статье рассматриваются этапы творческой эволюции В. В. Розанова, особенности формы философствования. Основное внимание обращается на способ письма, фрагментарность изложения, особенности синтеза нескольких художественных жанров: художественной прозы, публицистики, философии. Характеризуются новаторские идеи В. В. Розанова, а также его место в философии и литературе рубежа XIX-XX веков.

Ключевые слова и фразы: философия культуры; эволюция формы философствования; фрагмент; своеобразие творчества; новый тип философии; особенность изложения; кризис традиционных жанров.

Евгения Ивановна Гриднева

Кафедра религиоведения

Елецкий государственный университет им. И. А. Бунина

eigridneva@mail.ru

«УЕДИНЕННОЕ» И «ОПАВШИЕ ЛИСТЬЯ» В. В. РОЗАНОВА КАК ФОРМА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ®

Наследие Розанова представляет собой одно развернутое во времени произведение, в котором отражается пройденный писателем жизненный и творческий путь. Вначале манера изложения у Розанова была сложной и тяжеловесной, с большим количеством цитат и примечаний. Популярность пришла к Розанову не сразу, а лишь со временем, когда сформировался особый афористичный и краткий стиль его письма, когда он нашел своего читателя и свою проблематику. Как отмечал Ю. Иваск, если бы Розанов умер на рубеже столетия, он оказался бы совершенно неизвестным второстепенным писателем. Свой стиль и тематику Розанов нашел в начале XX века, а свой талант реализовал в «Уединенном».

Главные философско-публицистические книги Розанова, которые предвосхитили опыт многих экзистенциалистов, а также богословов и религиозных философов, написаны в форме отрывков и афоризмов