

# В ПОТОКЕ КНИГ

П.С. Гуревич

## ЧЕЛОВЕК И ВЕЧНОСТЬ.

### Тематический обзор книг издательства «Канон+»

***Аннотация.** Тематический обзор книг издательства «Канон+» включает в себя две книги на исторические темы. Одна из них посвящена, по существу, теологической версии истории. Немецкий теолог Р. Бультман рассматривает в своей книге богословскую трактовку христианской эсхатологии. В работе известных исследователей Г. Иггерса и Г. Янга рассматривается современная историография, существующая в условиях глобализации. Проблемы исторического мышления, жизнеописания и методологии истории трактуются в контексте процессов глобализации и модернизации.*

***Ключевые слова:** педагогика, история, глобализация, модернизация, эсхатология, вечность, богословие, традиция, вестернизация, историография, знание, демократия.*

**Бультман Рудольф. История и эсхатология. Присутствие вечности / Перевод с англ. А.М. Руткевича. М., 2012. 208 с. (тираж 800 экз.)**

Книга немецкого мыслителя Рудольфа Бультмана «История и эсхатология. Присутствие вечности», как явствует из аннотации, является итогом его многолетних историко-филологических и богословских интерпретаций Ветхого и Нового Заветов. Практика истолкования текстов предполагает решение ряда методологических проблем, тогда как богословская трактовка христианской эсхатологии ставит ряд вопросов относительно смысла, направленности, движущих сил истории. В данной книге Р. Бультман рассматривает всю европейскую традицию, связанную с постановкой и решением и таких вопросов. Обзор охватывает широкую панораму, начиная с Древней Греции и вплоть до трудов виднейших мыслителей первой половины XX века. В последних разделах книги он переходит от прояснения своего понимания герменевтики в полемике с представителями европейского историцизма к собственному богословскому видению истории.

В наши дни философы и историки действительно часто обращаются к вопросам о сущности и смысле Истории. Можно назвать такие произведения, как «Исследование истории» Арнольда Дж. Тойнби, «Идея истории» Р.Дж. Коллингвуда, «Смысл истории» Карла Лёвита.

Р. Бультман связывает этот интерес к истории с идеей историчности человека. О чем речь? Нет ничего нового в том, что жизнь человека вплетается в ход исторических событий. Он не выбирает место,

где начинается его бытие. Человек заброшен в особое историческое время. Но это вовсе не означает, что человек готов смириться с узкими пределами своей жизни. Он бросает вызов судьбе своей активностью. Но теперь люди осознали не только свою зависимость от исторического горизонта. Они в полной мере ощутили свою беспомощность. Горечь возникает именно потому, что люди по существу отданы истории на милость.

Причем Р. Бультман показывает, что не только внешние силы выстраивают судьбу человека. Он сам своими действиями увлекает себя в некую пучину. Люди сегодня с особой болью осознают, что благие намерения как проклятие неверного деяния способны вызвать такие следствия, на которые никто не рассчитывал.

Французская революция, к примеру, предполагала либеральную конституцию и федерацию свободных наций, а привела к военной диктатуре и империализму. Она хотела мира, но привела к войне. Толпа свергает властителя. Но вопрос: чего хочет толпа? Оказывается, она хочет вождя. Не случайно Бердяев назвал демократию «человекообожествлением». Он писал также о различии рыцарей духа и плебеев. Александр Блок, напротив, славил бунт, мятеж, революцию. А как иначе можно свести исторические счеты? Как вернуть утраченный ритм историческому Провидению? Французский философ Жозеф де Местр считал революцию провиденциальной, ниспосланной за грехи прошлого. «Рыцари духа» — они же герои истории. Между прочим, когда социальные философы затрагивают тему личности в общественных процессах, они говорят обычно о политиках, госу-

дарях, императорах, королях. Духовные вожди, как правило, остаются за пределами темы. Однако это несправедливо.

По словам Р. Бульмана, технические достижения ведут к результатам, которые, по замыслу их творцов, должны улучшить человеческую жизнь, но они своими последствиями угрожают нанести ей урон или вообще ее уничтожить. История нередко определяется как непрерывный процесс изменений, как ритм прихода и ухода. Не означает ли это, что историчность человека сводится к пассивности и жертвенности. Но таков ли человек? Трагедии Шекспира показывают истинную и неповторимую сущность человека, изображая, как писал Шиллер, «величественную судьбу», которая поднимает человека, его же и сокрушая.

Уже перед древними греками встал вопрос о сущности человека, о его «истинном существовании». Они отвечали на него указанием, что изменения не случайны, но происходят согласно законам, что существует порядок, в котором человек должен занять свое место. Когда человек понимает порядок и свое место в нем он пребывает дома. Законом этого порядка является разум (логос), а сущность человека есть разум — вечное начало в потоке рождающегося и умирающего.

Это мировоззрение разрушилось в философии или теологии гностиками. Для них порядок мира с его неизменными законами выглядит как тюрьма, в которой заточен дух человека, его подлинное Я. Верно ли, что человек достигает своего подлинного существования, отлетая от действительности, в которой он себя обнаруживает? Для гностической антропологии человек состоит не только из тела и души, но также содержит в себе небесную искру (подлинное Я), заключенную в тюрьму тела и души. Гностик приписывает целостность природной и психологической жизни телу и душе, ими исчерпывается позитивное содержание, а Я остается ни с чем. Следовательно, это Я может описываться только отрицаниями. Человек не может сказать, чем является его подлинное Я. Конечно, гностик может мечтать о том, что после смерти он будет существовать подлинным образом, он может предвосхищать это будущее существование в мистическом экстазе, но в таком случае Я остается негативным.

Ветхозаветный человек ничего не знает о природном порядке, управляемом законом, постижимом в терминах рациональной мысли. Человек воспринимает Бога как правителя истории, направляющего исторический процесс к цели,

отвечающей Его плану. Христианская Церковь сочетала эллинскую и ветхозаветную традицию. Но позже ценность традиции была уничтожена. Изменилась сама идея свободы. Ее стали понимать в исключительно формальном смысле как *свободу от*. Решающие изменения в толковании свободы произошли под влиянием естествознания и романтизма. Уже Монтескье понимает историю как естественную историю. В век Просвещения еще держались давних представлений о постоянстве человеческой природы. «Человеческая природа понималась субстанциально как нечто статистическое и постоянное, как неизменный субстрат, лежащий в основе всего хода исторических изменений и человеческой деятельности. История никогда не повторялась, но человеческая природа оставалась вечной и неизменной»<sup>1</sup>.

В действительности уже Юм разрушил такое понимание человеческой природы, заменив понятие духовной субстанции на понятие ментального процесса. Но Юм еще не видел последствий такой замены для истории. С понятием единства человеческой природы порвал Гердер. Он различал типы человечности, отличающиеся друг от друга не только физическими, но и ментальными характеристиками. Правда, индивидуальные типы у него были постоянными, заданными природой — они суть произведения природы. Из этого следует, что человеческая история должна пониматься как естественная история. Идеи Гердера разрабатывались в романтизме таким образом, что индивидуальность как индивидов, так и народов или наций понималась по аналогии с растениями — исторический процесс виделся как процесс природной эволюции.

История стала превращаться в социологию, а человека перестали понимать как автономное существо, ибо он находится во власти исторических условий. Его историчность заключается не в том, что он пребывает в истории, испытывает ее и **встречается** с нею. Нет, человек есть не что иное, как история, ибо он является не активным деятелем, но тем, с кем случаются истории. Человек есть процесс без «подлинного существования». Концом такого движения, вероятно, является нигилизм.

Можно ли найти спасение от нигилизма? Как найти смысл истории, и тем самым и смысл исторического человеческого существования? Некото-

<sup>1</sup> Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 80.

рые призывают вернуться к традиции, но какую из них избрать? Отдать предпочтение античному язычеству или христианству? Как игнорировать историю человека?

### **Понимание истории в христианскую эпоху.**

Древнейшие сказания народов — это еще не история, а мифы. Тематами их являются не деяния и опыт людей, но теогонии и космогонии, а это означает, что в действительности они говорят о природе, явлениях и силах, персонифицируемых как боги. Только там, где племя становится нацией, появляется историография — вместе с историческим опытом растет историческое сознание. Историческое повествование появляется, когда народ имеет опыт исторического процесса, формирующего из него нацию или государство. История не виделась как сфера человеческой ответственности. Исторический процесс не рассматривался как процесс, в котором индивиды, все равно как народы или нации, своими действиями и опытом, обретают свою идентичность.

Концепция истории, а тем самым и сам характер историографии, являются совершенно иными в древнем Израиле. Центр тяжести видится не в политике, а в реальных испытаниях и деяниях народа Израиля, народа, который мыслился не как государство в греческом смысле, но как община людей, являющихся соседями. Опыт этих людей понимался как опыт божественных предписаний, благословлений и наказаний, а деяния людей осмысливались как подчинение или неподчинение. История воспринимается как полное смысла единство. Она протекает в согласии с божественным промыслом.

**Понимание истории с точки зрения эсхатологии.** Эсхатология — учение о конце мира, о его исчезновении. Эсхатология, имеющая огромную важность для истории Запада, развилась из представления о периодичности хода мировых событий. Выросшая из восточной астрономии идея о возвращении всего сущего была развита греческой философией, в первую очередь стоиками. Они разработали учение о всеобщем воспламенении, возвращающем мир обратно к Зевсу, от которого этот огонь переходит на новый мир. В Новом Завете сохранены как ветхозаветное видение истории, так и видение апокалиптики, но таким образом, что преобладает второе.

**Проблема эсхатологии.** Проблема эсхатологии выросла из того, что ожидаемый конец света не наступил, «сын Человеческий» не пришел к небес, история продолжилась.

Апокалиптический взгляд на историю, решающим образом изменяется Павлом, поскольку история человечества, живущего по закону и во грехе, обладает смыслом. Иными словами, Павел истолковывает апокалиптическое воззрение на историю, исходя из своей антропологии. Взгляд на историю у Павла есть выражение его взгляда на человека: человек может получить жизнь свою лишь по Божьей благодати, но эту благодать он может обрести лишь уничтожившись перед Богом: потому грех, в который впал человек, парадоксальным образом является предпосылкой получения благодати. История народа и мира утратила для Павла всякий интерес, он высвечивает новый феномен: историчность человека, подлинную историческую жизнь человеческого существа, историю, которую каждый из нас испытывает в себе самом, через которую человек обретает свою действительную сущность. Благочестивый иудей не знает того, что человек должен непрестанно становиться тем, кем он должен быть. Он думает (пусть неявно), что уже является тем, кем должен стать.

Евсевий сочетает эрудицию с научной методичностью. Тем самым появляется всемирная история в строгом смысле слова. Она была неизвестна античным историкам, для которых точками отсчета были Греция или Рим. Весь ход истории теперь обретает смысл. Основным аргументом здесь выступает христианское понимание человека. Августин перенял его у Павла и раскрывает прежде всего через противопоставление античному способу мышления. Для последнего человек был органическим членом космоса, тогда как для Августина он изначально отличен от мира. Человеческая душа, человеческое Я раскрываются в неведомом античности значении.

В «Исповеди» впервые в круг философских дискуссий входит неизвестная античности проблема свободы воли. Новоявленная концепция истории определяется этим пониманием человека. Историография Возрождения содействует процессу секуляризации лишь косвенно, ровно настолько, насколько она перенимает мирское понимание истории по античным образцам. Историческому процессу дает ход не Бог, но человек. Идея эсхатологии, цели и завершения истории элиминируется в концепции исторического развития, выдвинутой Вико. Ход истории для него цикличен. Общий характер Просвещения заключается в обмирщении всей человеческой жизни и человеческого мышления. Тем не менее, идея телеологии сохраняется, а вместе с ней и вопрос о смысле истории.

Кант опирается на Просвещение настолько, насколько в его критической философии истины христианской веры с присущим ей видением истории секуляризируются, будучи истолкованными как истины философии. Кант сохраняет идею всемирной истории как телеологического процесса. Целью этого процесса является осуществление человеческого существа как разумного и морального. Осуществление это касается не только индивида, но также человечества в целом. История требуется для приучения человечества к свободе. Таким образом, история есть движение к разумности, она ведет к религии разума, к моральной вере.

У Гегеля философия должна довести до степени чистой мысли то, что религия выражала посредством образов. Гегель сохраняет христианскую идею единства всемирной истории, но он отвергает идею провидения как неадекватную философскому мышлению. «Хитрость разума» в том и заключается, что всеобщему развитию служат свободные человеческие действия, мотивированные не разумом, а страстями.

Для Гегеля прогресс есть подчиненный логической необходимости ход истории, смысл которого заключается в растущей силе разума. Для Маркса прогресс есть результат кризисов и революций, его конкретная цель — идеальное экономическое состояние.

Гегель сознавал, что история, если смотреть на нее не с точки зрения веры в разум, дает «ужаснейшую картину этих результатов, которая еще более усилит наше чувство глубочайшей, беспомощной скорби»<sup>2</sup>, ибо всемирной историей правят страсти и злодейства. Он верит не в доброту и совершенство человека, но в разум, который направляет историю вопреки человеческому неразумию.

Я. Бурхардт отвергает идею единообразной всемирной истории. В истории видна не только изменчивость, но также многообразие и различия, которые не подпадают под один разумный принцип. Имеются лишь повторения, устойчивые тенденции, типичные феномены, поскольку люди всегда и повсюду более или менее одинаковы. Бурхардт саркастически пишет о Просвещении с его доктриной изначально доброго человека, которому требуется лишь образование, дабы его доброта обнаружилась во всей своей славе. История начинается с пробуждения человеческого сознания, с его разрыва с природой. Но в человеке остается

достаточно черт, характеризующих его как хищное животное.

Гердер размышляет о связи людей и обезьян, объясняет различия между животными и человеком исключительно средствами физиологической антропологии.

Несомненно, романтизм обладал несомненным вкусом к истории. Прошлое более не оценивалось отрицательно как времена тьмы, лишённые просвещенного разумного знания, но положительно — как время, с которым ощущалось родство, поскольку в нем наблюдались те же самые иррациональные силы, которые обнаруживались у самих себя.

Историография XIX в. испытала глубокое воздействие романтизма. Шпенглер считал, что история распадается на циклы, то есть на последовательность цивилизаций, закрытых друг для друга и обладающих собственным неповторимым характером. В истории нет непрерывности. Имеется последовательность во времени — одна цивилизация сменяет другую. Закрытость каждой из цивилизаций столь последовательно изображается Шпенглером, что даже наука, математика, философия в каждой из них свойственны только для нее, отсутствует какая бы то ни была связь между духовной жизнью одной цивилизации и другой. В каждой из них повторяется один и тот же процесс: от появления первобытного варварства в архаические времена до классического века, когда получают развитие политическая организация, право и наука, а затем до упадка, впадения цивилизации в варварство. У каждого цикла есть свой срок. Невозможно задавать вопрос о смысле природной жизни, как и о смысле истории.

**Вопрос о человеке в истории.** Не является ли человек действительным субъектом истории? Говоря о понимании человеком себя самого в Греции необходимо различать две стороны: понимание себя гражданином полиса в классическую эпоху и концепцию человека в греческой науке и философии. Между ними есть согласие в главном: 1) в своеобразном греческом индивидуализме, для которого человек есть автономное лицо, сознающее свою свободу; 2) В мысли о том, что человек есть член некоего порядка. Свобода в рамках полиса не является произволом. Она связана законом (Номос), в котором находит свое основание. Эта свобода содержит в себе право и обязанность. Она наделяет человека честью, ответственностью за целое. Власть Номоса проистекает не из исторической традиции, а из идеи права, усвоенной разумом.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб, 2000. С. 74.



Главной темой философского обсуждения было взаимоотношение человека и Космоса. Попытка постичь Космос начиналась с вопроса об архее, его первоначале, из которого произрастают его единство и закономерный порядок. Разум или ум есть источник космического порядка, а значит и самой природы человека. Поэтому человек может пониматься как член Космоса, а не чужак в мире — он чувствует себя в космосе как дома. Вследствие всего этого концепции природы человека как разумной, греческая мысль не обнаруживала историчность человека, а история вообще не рассматривалась как особая тема философии. Для греческой мысли природа человека не затрагивается случайными столкновениями с обстоятельствами — обстоятельства выступают для него лишь как повод и материал для оформления и раскрытия вечной природы. В принципе, будущее не может принести ничего нового, ибо человек не зависит от времени и реализации своей истинной природы. Эту мысль последовательно развивали стоики. Их идеалом был человек, который независим от всего, что ему встретится. Он живет совершенно неисторично.

**Природа истории.** В спорах о сущности и смысле истории неизбежно высветилась и проблема познания истории, даже возможности достижения объективного знания об истории вообще. Филология выработала правила герменевтики. Уже Аристотель сознавал, что интерпретатору следует провести анализ письменного документа; он должен понимать части исходя из целого, а целое — через части. Это так называемый герменевтический круг. Уже Шлейермахер осознавал, что герменевтические правила недостаточны для действительного понимания текста. Он настаивал на дополнении филологического истолкования психологическим, которое он называет посредством дивинации. Произведение литературы должно быть понято как момент жизни его автора. Истолкователь должен воспроизвести в себе самом повод, из которого выросло интерпретируемое им произведение. Так сказать, он должен создавать его заново. Шлейермахер считал это возможным, поскольку автор и интерпретатор обладают одной и той же человеческой природой. Каждый располагает «восприимчивостью», присущей и всем прочим, и потому способен понять сказанное другими.

Подход Шлейермахера был воспринят и развит далее В. Дильтеем (1833-1911). Искусство истолкования было распространено им на отличные от произведений литературы документы, например

на памятники искусства и музыки. Такие документы он называет «четко установленными проявлениями жизни». Интерпретатор должен добраться до душевной жизни, выражающей себя в документах, которые даны нам посредством чувственного восприятия. Это возможно, поскольку «в индивидуальном проявлении некой другой личности нет ничего, что не содержалось бы в воспринимающей жизненности». Ведь «все индивидуальные различия, в конечном счете, выступают не как результат качественных различий между личностями, но лишь различиями степени развития их психологических акциденций.

Является ли данное определение герменевтики достаточным? Оно кажется таковым, пока речь идет об истолковании произведений искусства, религиозных или философских текстов. Но если мне требуется понять математический, астрономический или медицинский текст, то разве мне есть нужда перемещать свое Я и соотносить его с особым складом ума автора текста? Разве моя задача не заключается в том, чтобы повторить или помыслить заново математические, астрономические или медицинские идеи текста? Когда мне нужно понять историко-хронологические документы, то должен ли я воспроизводить психические события, происходящие в душе их авторов?

История есть движение, процесс, в котором отдельные события связаны друг с другом цепью причин и следствий. Такая связь предполагает наличие задействованных историческим процессом сил. Их не так уж сложно различить. Уже Фукидид признавал такими движущими причинами человеческие влечения и страсти, в особенности стремление к власти, притязания индивидов и групп. Всем нам известно, что экономические и социальные нужды выступают как своего рода факторы исторического процесса; это верно и применительно к идеям и к идеалам. Несомненно, понимание и оценка таких факторов могут быть различными, но нет и суда, который дал бы окончательное решение.

Поэтому вполне понятно, что вопрос о смысле истории возник и впервые нашел ответ в мирозерцании, которое полагало себя знающим конец истории. Это произошло в иудео-христианском понимании истории, зависевшем от эсхатологии. Греки не ставили вопроса о смысле истории, античные философы не развивали философию истории. Впервые философия истории появляется в христианском мышлении, поскольку христиане верили в то, что знают конец мира и истории. В

близкое нам время христианская эсхатология была секуляризирована Гегелем и Марксом. Каждый из них на свой манер полагал, что знает цель истории, а потому истолковывает ход истории в свете этой предполагаемой цели.

Историческое исследование предполагает готовность вслушиваться в притязания самого исторического феномена. Именно поэтому требование беспредпосылочности, отсутствие предвзятости, значимо для исторического исследования ничуть не меньше, чем для всех прочих наук. Разумеется, есть различные типы психического опыта, а потому различные типы философий, религий, мировоззрений. Но все они суть выражения и проявления психической жизни, живой души. Историка поэтому интересует не вопрос об истине, но вопрос об откровениях души. Дильтей пишет: «Мы ищем душу. Такова конечная цель, к которой мы пришли в итоге долгого развития историографии».

Все эти значимые для человеческой жизни и истории природные условия и события мы можем назвать «встречами» в противоположность человеческим действиям. Конечно, истории принадлежат не только действия, но и страдания; в известном смысле их также можно назвать действиями, поскольку они являются реакциями.

Как мы видели, современный историцизм понимал историчность человека таким образом, что человек виделся привязанным к историческим условиям данного момента времени. Заслугой такого взгляда было то, что им был пробужден и вновь поставлен вопрос о смысле истории — ведь это вопрос требовалось решать индивиду, которого учили, что он отдан на милость истории. Заслугой историцизма было и то, что он показал путь преодоления — было отвергнуто учение, согласно которому отношение историка к истории есть отношение между субъектом и объектом. Историк не может смотреть на историю с нейтральной внеисторичной точки зрения. Сам его взгляд на историю есть историческое событие. Тем самым историцизм подготовил более глубокие концепции историчности Кроче и Коллингвуда.

**Иггерс Г., Янг Э. Глобальная история современной историографии. М., 2012. 432 с. (тираж 800 экз.)**

Авторы рассматривают столь значительные феномены современного мира, как вестернизация, глобализация, различия культурных космосов. Их собственный взгляд на эти концепции зачастую

не совпадает с общепринятыми представлениями. Например, говоря о глобализации, они выделяют в этом процессе три разные фазы: 1) Появление мировой капиталистической рыночной экономики и начало западной колонизации, наступившей сразу после первых заморских открытий; 2) XVII век — нарушение не только политического, военного, экономического, но и цивилизационного равновесия, которое выразилось в том, что если раньше европейцы восхищались китайской и в определенной степени персидской и арабской цивилизациями, то теперь они стали считать их неполноценными; 3) Конец Второй мировой войны и появление финансового капитализма, практически не знающего национальных границ, «магдонализация» систем общественного питания, голливудские фильмы, джинсы и поп-музыка.

Весьма существенно, что Г. Иггерс и Э. Янг хорошо выстраивают различие между концепцией модернизации и концепцией глобализации, которые нередко рассматриваются в одном ключе, без всякой демаркации. Модернизация трактуется ими как единый процесс, отмеченный успехами в науке, развитием мировой рыночной экономики. С этим процессом они связывают появление гражданского общества и установление режима либеральной демократии. Авторы считают, что глобализация стала основой отказа мировой историографии от европоцентризма, а модернизация привела к апологии «процедур рационального исследования, унаследованного от западного модерна».

Процесс осмысления западноевропейской культурой сложного и многослойного социально-культурного комплекса, традиционно определяемого как Восток (в отличие от Запада), насчитывает уже двухтысячелетнюю историю. На протяжении тысячелетий европейцы по-разному видели далекие континенты. Неодинаковыми были и побудительные мотивы, порождающие желания взглянуть в очертания иных миров. Различной была и степень погруженности в очертания неведомой культуры. Отсюда — и известная размытость границ самого понятия Востока, которое претерпело многочисленные, нередко радикальные трансформации, включалось в самые разнородные системы абстрактно-теоретических взглядов и образно-чувственных представлений.

Говоря о Востоке, нередко имеют в виду прежде всего страны Азии и отчасти Африки, Латинской Америки, то есть ту историко-географическую и культурно-цивилизационную «данность», которая издавна была объектом изучения в ориенталисти-

ке, а также — применительно к новому времени — всю совокупность государств, составляющих так называемые развивающиеся страны.

В силу социально-исторических, природно-географических, религиозно-этических и иных предпосылок образ Востока при всех своих многочисленных трансформациях издавна олицетворял для европейца иной тип мироустройства, чем тот, к которому принадлежал он сам. В этом качестве представления о Востоке послужили той универсальной схемой, которая, сохраняясь, могла вместе с тем в разное время и в разных обстоятельствах наполняться совершенно различным содержанием.

И потому интерес к Востоку, равно как и отсутствие такового в контексте тех или иных культурно-мировоззренческих движений зачастую оказывался «перевернутой формулой» постижения и оценки своей действительности через нечто такое, что этой действительности противостоит. Например, такие значительные течения европейской культуры, как просвещение и романтизм, новейшая (начиная с Шопенгауэра) западная философия, искусство модернизма, молодежная контркультура самым интенсивным образом вобрали в себя ориентальные элементы, стремясь соотнести себя, соизмерить с Востоком.

Еще раз подчеркнем, что речь идет не об уровне конкретных знаний о Востоке в Европе того или иного периода, не о миграции культурных ценностей Востока как об одном из архетипов, который участвовал в оформлении мировоззренческих представлений европейца Нового времени. И здесь попытаемся выделить два, на наш взгляд, преобладающих принципа отношения к Востоку, две основные линии понимания Востока на Западе.

Первыми в Европе противопоставили себя Востоку древние греки. Понятие Востока они относили к Персии и другим землям, находившимся восточнее греческого мира. Но уже в Древней Греции это понятие было не просто географическим, в него вкладывался более широкий смысл. Разграничение Запада и Востока стало формой обозначения противоположности эллина и варвара, «цивилизованности» и «дикости».

Ясно, что такое деление имело отчетливо выраженную ценностную окраску: варварское начало решительно отвергалось во имя эллинского. Подобный взгляд со временем оформился в одну из традиций, унаследованных социальной практикой и духовной жизнью послеантичной Европы. И это

закономерно. Ведь Греция явилась отправной точкой развития европейской культуры Нового времени.

Индийские религиозно-философские воззрения не были близки духу греческой мысли, которая тяготела к натурализму и гуманистической этике. Тем не менее в древних индийской и греческой культурах можно обнаружить общие идеи. Чем это можно объяснить? Наверное, следствием некоего универсального духовного опыта, приведшего в конечном счете к соприкосновению философских и религиозно-этических представлений. Не менее вероятен и факт культурного влияния Востока на античных мыслителей.

Возьмем, к примеру, осмысление идеи метемпсихоза, то есть представление о переселении душ умерших в тела других людей, животных или даже растений, минералов, Переодушевление описывалось в индийской философии. Но и в древней Греции эта концепция была известна орфикам, Ферекиду, Пифагору, Эмпедоклу. Весьма положительно к этой идее отнесся и Платон. Причем речь идет не только о самом признании многократности телесных воплощений. Общим оказалось и представление о том, что в этическом плане судьбы одной души взаимосвязаны, то есть духовный потенциал человека зависит от его предшествующих персонификаций.

Учение о метемпсихозе получило особое развитие в брахманизме, индуизме и буддизме. Душа в двух первых названных религиях рассматривается как частица высшего божества — Брахмы. После многочисленных перерождений она может слиться с ним и обрести спасение. Несколько иначе освещает этот вопрос буддизм. Он отмечает, что духовная сущность состоит из множества мельчайших, неделимых частиц-драхм, которые в акте смерти того или иного существа разлетаются, а затем вновь сплетаются, чтобы образовать другое дитя природы, воплощающее в себе иллюзорность мира страданий.

Отметим, что религия, в том числе монотеистические (иудаизм, христианство), а затем дуалистические (зороастризм) исключают идею метемпсихоза, поскольку переселение душ, трактуемое как всеобщий закон природы, не согласуется с концепцией всемогущего Бога. Индийские мыслители, как и греческие, полагали, что это воззрение позволяет объяснить, почему в мире существует добро и зло. Оно оправдывало по существу, все социальные пороки — неравенство, эксплуатацию, жестокость.

Отдельные ученые, в частности американский профессор Дж. Седлар, посвятивший специальную работу взаимовлиянию культур<sup>3</sup>, считают, что вера в странствия души имеет более давнее происхождение. Она бывала у многих древних народов. Греки и индийцы лишь заимствовали эту идею, придав ей нравственную окраску.

Разумеется, источником многих «религиозно-мистических» совпадений может служить общая практика древней жизни. Не исключено, что различные виды религиозных представлений складывались независимо друг от друга. Однако нельзя не считаться с тем фактом, что индийский поход Александра Македонского значительно расширил связи Запада с Индией. Гностики, скажем, были, безусловно, знакомы с индийской религиозной философией. Она наложила свой отпечаток на теорию и практику их постижения действительности.

Авторы показывают, что формируются, как правило, национальные историографии. В западной историографии новое время рождает дискурс, который рассматривает как мертвое, всё, что ему предшествовало. Скажем, в эпоху Возрождения не обращали должного внимания на средневековье. Возрожденцы полагали, что они стоят у истоков новой истории или, точнее сказать, истории как таковой. Но такой подход не был единственным в мире. В Индии, например, «новые формы не изгоняют старые». Так, скорее, наблюдается их «наслаивание». «Процесс сосуществования и взаимопоглощения — основной фактор индийской истории.

У племени Фо дагомеев, история называется «ремую» — слово из ушедших времен. Этот образ раскрывает некое присутствие от верховья реки до места ее впадения в океан. Здесь нет ничего похожего на такое толкование истории, когда разделяется традиция и настоящее. Традиционная китайская историография, в отличие от западной, абсолютно не телеологична. В ней отсутствует провиденциалистский взгляд на историю. Ей чужда линия линейного прогресса с его фиксированным завершением в каком-либо гармоничном обществе. Напротив, в соответствии с китайскими представлениями об истории, она никогда не будет завершена и в ней невозможно выявить универсальные законы.

Авторы предлагают с чрезвычайной осторожностью считать западные способы мышления как

универсальные. Они предлагают считать их не как позитивные или нормативные по своей сути, а как существующие в определенном историко-культурном контексте. Прежде всего важно учитывать, что Запад не гомогенный, а крайне гетерогенный феномен, разделенный политически и интеллектуально. Но этот признак (гетерогенность) относится и к другим регионам и культурам. С этой точки зрения Г. Иггерс и Э. Янг ставят под сомнение попытки М. Вебера охарактеризовать Запад через противопоставление его другим цивилизациям, например, Индии или Китаю. Хоть Вебер рассматривал характеристики этих цивилизаций не как реально существующие феномены, а как идеальные типы, как познавательные модели, созданные в целях лучшего понимания предмета исследования, авторы все же предостерегают от использования веберовских идей в прямом их значении.

Г. Иггерс и Э. Янг выявляют и анализируют вопросы, с которыми сталкивались и сталкиваются историки разных регионов мира XVIII-XX вв. в ходе политического и экономического развития исторической науки в разных государствах планеты, о перспективах и возможностях формирования мировой историографии. Тема книги ни в коем случае не является историей культуры или общества в глобальном масштабе. Но признание взаимосвязи историописания с другими аспектами жизни общества является ее неотъемлемой частью.

Занимаясь изучением исторической мысли и историописания в период, когда взаимодействие исторических культур только началось, авторы используют два понятия для структурирования канвы исследования — понятия модернизации и глобализации. Они не идентичны, но взаимосвязаны. Глобализация, по их бесспорному мнению, началась раньше современного периода истории. Даже в очень ранние времена в истории цивилизаций уже существовали обмены, не только военные и торговые, но и культурные. Так, распространение финикийского алфавита, созданного из египетских иероглифов, стало основой для еврейского, греческого и римского письма. Другим примером, на который ссылаются авторы, может служить эллинизация Римского мира, или, скажем, распространение основных мировых религий. В эпоху открытий в XV-XVI веков было положено начало другой форме глобализации.

То же самое некоторые виды модернизации имели место в отдельных обществах, например, в начале XIX в. в Европе, не оказывая немедленного воздействия на весь мир. Начиная с конца XVIII

<sup>3</sup> См.: Sedlar J.W. *India and Greek World: A study in the Transmission of Culture*. N.Y., 1980.



в., то есть задолго до того, как в середине XX в. появился сам термин, многие социальные теории на Западе исходили из того, что вся современная история была подчинена процессу модернизации. Она заключалась в разрыве с традиционными способами мышления и институтами, ознаменованном «тройной революцией» в религии, экономике и политической сфере.

Разрыв с традиционными способами мышления, формами политической, экономической и социальной организации и радикального отхода от традиционных моделей мышления и институтов, наибольших результатов достиг на Западе, но ни в коем случае не ограничился им. Одно из изменений заключалось в попытке вычленив историю из литературы и придать ей научный характер. Комплекс чисто западных идей, транслированный не западному миру, в то время, пока тот пытался защитить себя от западного господства. Одна из них, тесно связанная с понятием современности, заключалась во взгляде на историю как последовательный процесс достижения научных, технологических и социальных успехов. Их хроники событий история превратилась в логически последовательный нарратив. Так появилась концепция «всемирной истории», согласно которой история мыслилась как процесс движения с древнейших времен к своему сегодняшнему пику на Западе.

Как утверждал Х. Ортега-и-Гассет, у человека нет природы, у него есть только история<sup>4</sup>. С этой идеей была связана твердая уверенность, что именно история, а не философия является лучшим ключом к пониманию природы человека. Поэтому

философии тоже надлежит стать исторической, как у Гегеля. Почти все западные историки, не только они, но и широкая образованная общественность, восприняли эту идею верховенства истории. Согласились они и с другой идеей, а именно с тем, что история является наукой, хотя и существовали принципиально различные мнения по поводу того, какой именно наукой.

Авторы начинают свое исследование с общего обзора различных историографических традиций в мире, сосредоточивая свое внимание на Западе, Среднем Востоке, Восточной и Юго-Восточной Азии, а также Индии. Затем они рассматривают изменения, которые произошли в современном мире в исторических процедурах, уделяя особое внимание успеху национализма, который распространился в результате Французской революции с Запада на весь остальной мир, и его воздействию на историописание.

В книге содержится полемика против постмодернистской критики в интеллектуальном наследии Запада, которая отрицает возможность объективного изучения истории по той причине, что прошлое никак не укоренено в объективной реальности, но является продуктом нашего мышления или не связанного с внешним миром языка, вследствие чего все исторические труды представляют собой форму художественной литературы, не имеющей четких критериев для установления истинности или ложности исторических суждений.

Книга изобилует интересными постановками вопросов и оригинальными суждениями, содержит большой массив фактических данных.

<sup>4</sup> Ортега-и-Гассет Х. История как система. М., 2008.