

НУЖНА ЛИ СЕГОДНЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ?

DOI: 10.31857/S023620070002346-7

Участники: В.С. Кржевов © 2018, В.М. Межуев © 2018

Ведущая — Ю.В. Синеокая



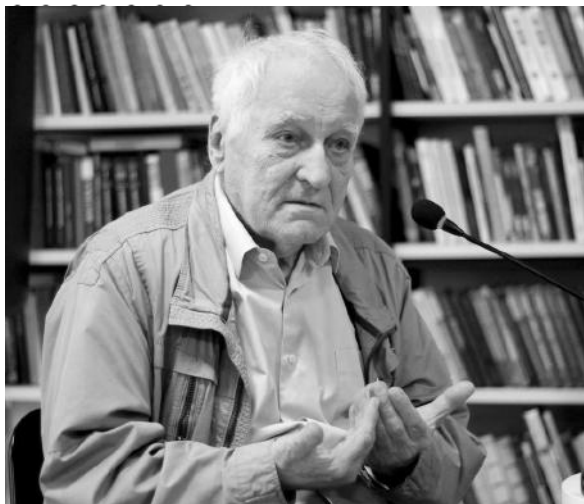
**АНАТОМИЯ
ФИЛОСОФИИ.
РЕПЛИКИ**

Ю.В. Синеокая. Добрый вечер. Сегодня мы будем говорить о том, зачем нужна философия истории. Я рада представить наших сегодняшних собеседников — ученых известных и публичных: главного научного сотрудника сектора философии российской истории Института философии РАН Вадима Михайловича Межуева и доцента кафедры социальной философии и философии истории МГУ Владимира Сергеевича Кржевова.

Для Владимира Сергеевича отправным является тезис о неразрывном единстве философии и науки, которые лишь в тесном союзе способны постичь истину. Это особенно важно при осмыслении истории человечества, где важнейшей проблемой является соотношение свободы и необходимости. Применительно к задачам постижения истории необходимое понимается как совокупность условий и требований стабильного воспроизводства человеческого общества. Все, что делают люди, они делают в рамках этой необходимости, которая как раз и реализуется через их свободный выбор. Таким образом, свобода человека являет собой свободу выбора вариантов адаптивного поведения; иное, что очевидно, приводит общество к гибели. Тем самым преодолевается представление о необходимости как об однозначно предопределенном будущем, фатально наступающем независимо от человеческих действий. Наряду с этим подтверждается классическое решение проблемы истинного знания: таковым является лишь то знание, что соответствует действительности. Только при этом условии цели человека реализуемы, а общество оказывается способным к устойчивому самоподдержанию.

По мнению другого участника дискуссии, Вадима Михайловича Межуева, философия истории и в наши дни сохраняет за собой значение не только логики и методологии исторического познания, эпистемологии исторической науки, как принято думать, но и особой — философской — рефлексии относительно исторического процесса в целом, образуемого единством всех

**Кржевов
Владимир
Сергеевич** — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии и философии истории. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Электронная почта: socphil@philos.msu.ru
**Межуев
Вадим
Михайлович** — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН. Электронная почта: olgazdr@mail.ru



В.М. Межуев

его временных модусов — прошлого, настоящего и будущего. В целях такой рефлексии философия истории создает свой собственный язык и способ аргументации, отличный от языка конкретной исторической науки. Если история как наука обращена преимущественно к историческому прошлому, то философия истории движима интересом к будущему, позволяющим судить о цели, смысле, назначении всей человеческой истории. Это иначе называется “идеей истории”, которая не сводима к простой сумме эмпирических фактов. Именно эти тер-

мины — “цель”, “назначение”, “смысл”, “идея” — используются в названиях большинства трудов по философии истории. В отличие от прошлого, которое уже состоялось, будущее предстает для нас как лишь предполагаемая цель всего исторического движения, которую можно принять или отвергнуть, то есть является предметом свободного выбора — если не лично нашего, то тех, кто его делает за нас. Философия истории и позволяет обосновать наличие в истории не только общих законов развития, которые могут быть установлены чисто теоретическим путем, но и человеческой свободы, не ущемляющейся ни в какую теорию. Она как бы дает понимание всей истории с позиции такой свободы. Историческое будущее трудно обосновать, опираясь лишь на уже пережитый человечеством исторический опыт, но без будущего нельзя составить представление об истории в ее единстве и целостности. Из необходимости иметь такое будущее, доступное человеку лишь в силу его личной свободы выбора, и рождается философское осмысление истории.

В.М. Межуев. Прежде всего хочу пояснить смысл вопроса, который мы поставили на обсуждение: “*Нужна ли сегодня философия истории?*” Современный разговор об истории, особенно у нас в стране, сейчас достаточно широк. Мы спорим о том, что такое Россия как страна и государство, как она связана со своей историей, со своим прошлым, каковы те традиции, которым она должна следовать сегодня, и пытаемся в прошлом найти объяснение настоящему.

В какой-то степени историки в наше время потеснили даже социологов, как когда-то социологи потеснили историков. Но что в этом разговоре делать философу? Может ли философ сказать об истории нечто такое, чего не знает историк? Лучше, конечно, этот вопрос задать самому историку — зачем ему вообще нужна философия? Я знал многих крупных историков,

которые говорили, что вообще-то им философы ни к чему, в своей науке они способны сами ответить на все встающие перед ними вопросы. Зачем тогда нужна философия истории?

Есть вещи бесспорные. Очевидно, что философия истории — важная часть истории философии и долгое время была одной из важнейших философских дисциплин. Идет спор о том, когда эта дисциплина возникла. Одни, например А.Ф. Лосев, считали, что философия истории возникла уже в Античности (у Лосева есть даже книга “Античная философия истории” [10]), другие, как немецкий историк философии истории Э. Трельч, утверждали, что у греков не было никакой философии истории [13]. Высказывалось мнение, что философия истории впервые возникла в Средние века, первым философом истории был Августин. Но тут опять вопрос. Действительно, в христианстве есть определенное видение истории с ее сотворением мира и человека, Страшным судом и прочее. Наши учебные курсы по философии истории часто начинаются с изложения ее в интерпретации тех или иных религиозных мыслителей (см., напр.: [5; 9; 12; 14]). Но почему это философия истории? Это, скорее, область религии, теологии, а не философии.

Когда же возникла философия истории и почему? На какой вопрос пытались ответить философы, создавая эту дисциплину?

Понятно, что знание философии истории необходимо каждому философски образованному человеку. Историк философии не может обойти эту дисциплину стороной. У нас вышло несколько замечательных книг по философии истории, но все они выдержаны именно в историко-философском ключе, как изложение различных философско-исторических концепций в хронологическом порядке. Но что она значит для нашего времени? Мало ли было в истории мысли такого, что сегодня утратило значение! И вообще, возможна ли современная философия истории? И какой версии истории она должна придерживаться?

Философия истории — пока одна из самых больших неудач в истории философии, пока большинство ее версий — это несостоявшиеся проекты. В чем причина этих неудач?

На мой взгляд, философия истории, в строгом смысле этого слова, возникла только в Новое время. Сам этот термин был введен Вольтером. И создавалась она с целью превратить историческое знание в столь же строго теоретическую науку, какой, например, является физика.

Историческое знание возникло, как известно, куда раньше философии истории. Его основателем считается Геродот (V век до н.э.). Но знание истории долгое время было просто пересказом событий прошлого как они сохранялись в памяти потомков, часто некритически смешиваясь с разного рода домыслами и легендами. Лишь в Новое время возникла потребность в научном постижении истории, отделяющем факты от вымысла. Вся философия Нового времени сформировалась под воздействием

главного интеллектуального события XVII века — рождения современной науки. Философская мысль того времени выросла из осознания силы и мощи человеческого разума, способного открывать законы, по которым тела движутся и взаимодействуют между собой, облекать эти законы в строго математическую форму. Под впечатлением от подобных успехов возникла идея столь же теоретически строгого постижения и законов исторического движения. Она и привела к возникновению философии истории.

Разумеется, и до того историки располагали определенным набором эмпирических знаний и сведений об историческом прошлом, почерпнутых из разного рода письменных источников. Но можно ли на базе такого знания построить историческую науку и что нужно сделать, чтобы такая наука появилась? Так поставили вопрос просветители. Если физик имеет дело с законами физической природы, то с законами какой природы должен иметь дело историк? Такой природой для него является, видимо, не физическая, а человеческая природа. Создать науку о законах этой природы и явилось первоначальной задачей философии истории. Философ как бы претендовал на знание законов, управляющих жизнью людей на всем протяжении их исторической эволюции.

Но как можно увидеть человеческую природу? В микроскоп и телескоп ее не увидишь, в пробирке тоже не обнаружишь. Решая эту задачу, просветители проделали мысленный эксперимент (на нем и строится все Просвещение): они мысленно помещали человека в состояние, лишенное каких-либо признаков цивилизации: государства, разделения труда, ремесел, наук и искусств — всего, что привнесено в жизнь человека общественным развитием. Подобное состояние они называли “естественным состоянием”. В подобном состоянии человек, по мысли просветителей, будет вести себя соответственно своей истинной природе, заботясь прежде всего о собственной безопасности, о собственном выживании и выживании своего потомства, как то делают все животные. Желание личного блага для себя — главный природный мотив человеческого поведения. И, следовательно, только такое государство, в котором природный эгоизм каждого человека находит свое осуществление, может считаться разумным, соответствующим природе человека.

Почему же такое государство не было создано до сих пор? Ответ простой: в силу незнания человеком своей природы. История и есть процесс перехода от незнания человеком своей природы к ее знанию, то есть процесс развития человеческого разума и преобразования всей окружающей действительности в соответствии с этим разумом. Отсюда, кстати, и теория прогресса. Прогресс — не просто развитие чего-то, а развитие на базе знания, разума, повышение степени разумности, рациональности всей общественной жизни людей. Но не все сходилось в предложенной просветителями конструкции: что-то

в человеческой природе ими не ухватывалось, упускалось из виду. И этот пропуск первым обнаружил Кант.

Философия Нового времени пыталась не просто создать научную теорию истории, но и вписать ее в общую систематику мира, как бы построить единую естественную историю мира, охватывающую собой и историю природы, и историю человека. За решение этой задачи и взялся Кант. И у него не получилось. Из истории мертвой природы никак не выводилась живая природа, не говоря уже о всей последующей человеческой истории. С этой констатации и начинается подлинный Кант.

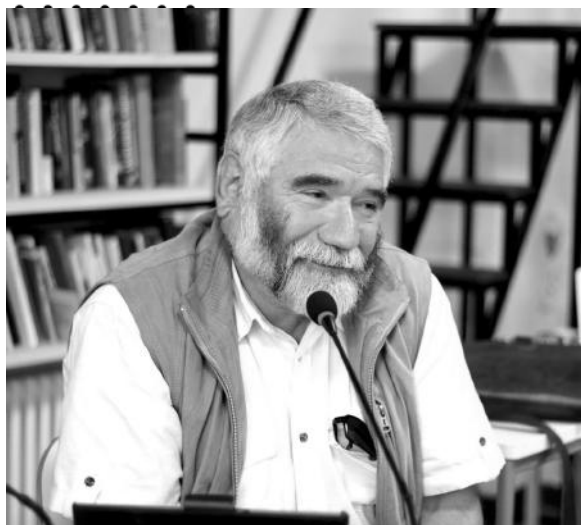
Первую часть своей истории Кант назвал “Всеобщей естественной историей и теорией неба”. Эта знаменитая кантовская теория происхождения Вселенной, известная как гипотеза Канта—Лапласа. В этом труде Кант писал, что может объяснить происхождение Вселенной, но не может на этом основании объяснить происхождение простой гусеницы. Из механизма никак не выводится организм.

Нельзя построить историческое знание по типу естественного, хотя бы потому что в человеческой истории мы встречаемся с тем, чего нельзя обнаружить в природе, — с целями, с целевой детерминацией. Человек вообще есть существо, руководствующееся в своей деятельности определенными целями. В природе целей нет. Механика Ньютона, как и вся физика, стала возможной именно после того как из природы убрали все цели. Но все мы в своей жизни руководствуемся какими-то целями. Откуда они берутся? Чтобы ответить на этот вопрос, Кант и предпринял всю свою критику разума.

С этого начинается второе рождение философии истории. Оно заключалось в осознании того, что человеческая история прямо не выводима из истории природы и, следовательно, должна строиться на иных основаниях. В истории люди действуют в силу не просто внешних причин, но и поставленных ими перед собой целей. Но что означает действие, определяемое целью? Только то, что человек действует в свободе. В истории мы сталкиваемся с наличием свободы, чего в природе нет. И Кант разводит историю природы и историю свободы. Но как возможна наука о свободе? Чем она может быть? Так теперь формулируется задача философии истории.

Ю.В. Синеокая. Может быть, этот вопрос мы сейчас зададим Владимиру Сергеевичу?

В.С. Кржевов. Вопрос сразу в лоб — чтобы на него ответить, придется опустить множество предпосылочных соображений. Но если говорить однозначно, я уверен, что такая наука возможна. Мы обыкновенно используем термин “философия”, молчаливо подразумевая некое гомогенное единство. А на самом деле философия существует в виде множества очень сильно между собой различающихся и нередко конфликтующих концепций. Отсюда ясно, что вопрос о природе философского знания — это самостоятельная проблема. Поэтому, прежде чем



В.С. Кржевов

говорить о философии истории, ее задачах и ее возможностях, надо определиться с тем, что такое философия как особая форма знания и в чем заключается ее единство. Я считаю, что такое единство существует как единство проблемного поля. Иначе говоря, мы принимаем, что в системе человеческих знаний имеется ряд проблем, которые могут быть явно поставлены и решаемы только в пределах философии. Прежде всего специальной задачей философии во всех ее исторических формах — я, конечно, очень огрубляю, — остается задача построения общей картины мира, а средства, которыми она

пользуется, — это средства рационального знания. Другой блок проблем — это проблемы теории познания, поиск ответа на вопрос, что есть человеческое знание, как оно возможно и как удостовериться в его истинности. Этими задачами и определяются специфические особенности метода мышления и понятийного аппарата философии. То есть, именно в этом плане все философские концепции должны отвечать единому набору признаков, или, если угодно, требований, поскольку только при этом условии мы в состоянии судить о том, что имеем дело с какой-то разновидностью философии, а не с иной формой человеческой мысли. Как раз в этой связи важно уточнить: наряду с философией те же проблемы (за исключением большей части проблем теории познания) ставит и решает религия. Как и философия, религия являет собой одну из форм мировоззрения, поэтому с философией она разнится не проблемами, а способами их постановки и решения. Религиозное миропонимание, как правило, апеллирует к некоторому мистическому началу (или множеству таких начал), созидающему мир и направляющему его движение, тогда как философия по преимуществу стремится обойтись без такого рода мистических предпосылок, оставаясь в пределах, скажем так, рационального объяснения. Здесь я вспоминаю мысль русского мыслителя Г.Г. Шпета, который, следуя Гегелю, говорил, что признает философию только как знание [15], подразумевая, что это знание строгое, логически выстроенное, стремящееся к исключению противоречий.

В этой связи возникает та самая проблема, о которой Вадим Михайлович уже сказал — проблема соотношения философии и науки, а если мы говорим специально о проблемах философии истории, то это проблема соотношения философского знания об истории и знания научно-исторического.

Так вот, решая задачу построения общей картины мира, фи-

лософия выбирает между двумя возможностями. Она может строить эту картину исходя из допущения, что мир един и то, что дано человеку посредством чувственного восприятия в многообразном интеллектуальном опыте, выражает черты действительно сущего. Такая философия обыкновенно именуется материалистической. А приверженцы другой философской парадигмы мыслят принципиально иначе: постулируется существование сверхчувственной, нематериальной реальности — в этом плане такая философия сближается с религией, — и все дальнейшие объяснения строятся исходя из этого допущения.

Для нашей темы главное здесь, что философская картина мира как она разрабатывается в современной философии — ну хотя бы в некоторых ее версиях — очень сильно отличается от тех философских картин, которые создавались даже в XIX столетии. Разумеется, есть и сходство, и преемственность, но различия более чем существенные. В связи с возникновением физики микромира идеалы научной строгости, о которых говорил Вадим Михайлович, очень сильно поменялись. Оказалось, что язык классической физики не пригоден для описания субатомных взаимодействий с неоднозначными исходами. В итоге стало вырабатываться совершенно новое понимание мироздания. И, конечно, философия не могла проигнорировать эти изменения — ни в плане онтологии, ни, тем более, в плане теории познания.

Весьма примечательно, что одним из самых ярких событий в истории философских дискуссий того времени стала полемика между двумя физиками — они также с полным основанием могут считаться и крупнейшими философами: Н. Бором и А. Эйнштейном. Речь шла как раз о способах интерпретации новых данных. В физике микромира они были получены с применением новых средств и методов, которых классическая физика не знала. Тем самым специальные вопросы физической науки выводили на ключевые проблемы философии.

Еще раз напомним, что построение общей картины мира непременно предполагает изучение приемов и методов, какими человеческое мышление ее строит. Соответственно, всякая философская концепция двуедина — с одной стороны, онтология, учение о бытии, с другой — гносеология, учение о познании. А главным вопросом теории познания был и остается вопрос, способен ли человек в принципе получить достоверное знание о мире, и если да, то какими средствами может быть решена эта задача. Новый опыт неклассической физики нужно было осмыслить и в этом плане.

То, что получение достоверного знания представляет собой проблему, было осознано еще в Античности. После долгих веков мифологического мышления античные мыслители со всей остротой поставили вопрос о различии истинного и ложного знания. И уже тогда родилась традиция — идет она, главным образом, от Платона — понимания философии как той формы

мысли, которая, в отличие от чувственного, опытного знания, единственно способна постичь истину. Платон особенно настаивал на том, что истинное знание обязательно должно быть сверхэмпирическим и потому может быть получено исключительно путем чистого умозрения. Вот как когда-то Ломоносов писал: “Я вижу умными очами...”. А все, что относится к области знаний эмпирических, то есть знаний о вещах и событиях в изменчивом, преходящем мире, греки называли “докса” — мнение. Такое знание могло даже соответствовать действительности, описывать некое реальное положение дел, но тем не менее оно не признавалось истинным — считалось, что лишь философскому умозрению дано прозревать истинную суть вещей.

Понятно, что подобная концепция срабатывала и в попытках осмыслить судьбы человечества — что, собственно, и положило начало философии истории, и в понимании основ человеческого общества, каковое было заложено в трудах Платона и Аристотеля, и во многих других случаях. И вот от этой традиции, согласно которой только философия дает истинное знание, революция в физике, наряду с прочими факторами, вынуждала отказаться: выяснилось, что в картине мира все обстоит гораздо сложнее, чем когда-то об этом думалось.

Теперь о том, что касается Канта, свободы и всего того, что здесь было сформулировано в качестве основной проблемы философии истории. Кант очень любил четкую форму постановки задачи — он использовал формулу “как возможно?”. “Как возможно человеческое знание?” И точно так же он пытался ответить на вопрос “Как возможна человеческая свобода?”. Но нужно иметь в виду, что Кант мыслил в категориях, опиравшихся на представления классической физики, а классическая физика исходила из абсолютной необходимости и абсолютной — в силу причинной обусловленности всех событий — предопределенности движения мира. А в этих обстоятельствах действительная свобода невозможна, возможна лишь иллюзия свободы, — об этом писал еще Спиноза.

Но Кант никак не хотел пожертвовать свободой, и во имя ее сохранения разработал удвоенную картину мира. В его концепции выделяется данный человеку первоначально в чувственном опыте мир феноменальный, мир явлений природы, где царствует неодолимая необходимость. Этот мир может быть постигнут правильно организованным человеческим разумом. Однако наряду с этим утверждается также существование иного, особого, ноуменально представимого мира (вспомним Платона!), где природной необходимости уже нет, но есть закон нравственного долга. Вот по отношению к этому закону человек свободен, здесь он волен выбирать — соблюдать его требования или уклониться от их исполнения [7].

Таким образом, Кант сохранял свободу, и в какой-то мере — Вадим Михайлович может со мной не согласиться — это было строгим, рациональным знанием о свободе. Было показа-

но, при каком непременном условии можно совместить представления об абсолютно детерминированном мире, с одной стороны, и о свободе — с другой. В этих категориях философия, следуя кантовской традиции, мыслила довольно долго. До тех пор, пока вместе с революцией в физике не произошла еще одна революция как одна из ее производных и составляющих — появилась наука об информации, кибернетика. Точнее, это была наука об информационно управляемых процессах с вариативными исходами, тогда как физика микромира, со своей стороны, показала принципиальную возможность неоднозначных исходов материальных взаимодействий.

После революции в физике мир перестал восприниматься как детерминированный автомат. Тогда появилась возможность по-новому, без привлечения идеи особой “целевой причины”, ответить на вопрос о целесообразности, а затем и на вопрос о том, чем же целесообразность человеческого поведения отличается от целесообразности поведения других живых организмов. Что в мире живого есть общего с миром человеческим, а в чем внутри этой общности человеческий мир радикально отличается. И на этом пути получала новое осмысление идея Гегеля, который здесь просто гениально угадал, — идея преодоления противоположности между необходимостью и свободой. Формула Гегеля хорошо известна: “Свобода есть осознанная необходимость”.

Конечно, Гегель мыслил еще в пределах классических представлений о необходимости (потому и приходится говорить “угадал”). А вот XX век все радикально поменял. Оказалось, что свобода не беспредельна, не абсолютна, а быть свободным — не значит поступать вопреки необходимости. Это очень сложная проблема, и ее очень трудно изложить на протяжении нескольких минут, но суть дела такова. Человек реализует необходимость через вариации собственных действий. За рамки необходимости никакое целесообразно действующее живое существо, и в том числе человек, выйти не может. Это, кстати, утверждали очень многие мыслители, начиная уже с Античности. Эпиктет прямо говорил, что философское мышление начинается с осознания бессилия человека перед необходимостью. Потом эту мысль повторил Шопенгауэр. Она и сегодня справедлива, только ее надо понимать не так, как понимали наши философские предшественники. Все, что мы делаем, мы делаем в рамках необходимости. Но при этом мы реализуем необходимость через свой свободный выбор. А коли так, то нужно определить, о какой необходимости в человеческой деятельности идет речь и каким образом может осуществляться человеческая свобода.

Философия истории много занималась проблемами необходимости, сводя ответ, главным образом, к представлению о конечной цели человеческой истории. Это, опять же, очень хорошо видно на примере философии истории Гегеля [3]. У Гегеля



история имеет цель — собственно, это цель не самой истории, а абсолютного духа, который по своей собственной свободной природе стремится к самопознанию. Подчиняясь этому стремлению, история человечества, которая мыслится Гегелем как необходимый этап процесса самопознания абсолютного духа, проходит через определенные стадии, в конечном счете достигая апогея свободы. Таким образом, идея исторической необходимости представляла как идея необходимого чередования этапов на пути к достижению конечной цели. Но такое представление — Вадим Михайлович совершенно справедливо это отметил — входило в противоречие с принципом научной методологии, запрещающим телеологические объяснения. Запрет этот обусловлен тем, что цель — “целевая причина”, по Аристотелю, — это то, чего еще нет, что только должно свершиться, но вместе с тем она определяет ход текущих событий. То есть, причина не предшествует следствию во времени, а существует где-то в будущем. Даже некоторые физики, увлекаясь этой идеей, использовали не очень удачное выражение и говорили о “детерминации из будущего”. Но в большинстве своем ученые все же не принимали эту позицию — конечно же, с научной точки зрения то, чего еще не существует, не может быть причиняющим фактором: настоящее определяется предшествующим и, соответственно, переходит в будущее. Но как тогда вписать в эту картину целесообразное поведение?

Где-то в 50-60-е годы на стыке физики и биологии появляется очень интересная область исследований, занятая, в основном, методами изучения динамики сложных структур — в этой концепции они именуются “диссипативными структурами”. Эта область исследований известна под именем “синергетики”. Согласно одному из ее создателей, И. Пригожину, диссипативные структуры, обладая известной пластичностью, в своем поведении все же не полностью хаотичны — при некоторых условиях они соблюдают и сохраняют известный порядок взаимодействий. Но самой важной их особенностью является то, что их поведение направлено к сохранению собственной организации. А граничным условием самосохранения является упреждающее реагирование на воздействия внешней среды, способность предвидеть и предотвращать исходы, грозящие помешать решению этой задачи. Таким образом, способность к самоподдержанию предполагает наличие “механизма”, позволяющего “отслеживать” процессы во внешней среде и отдающего “команды” на соответствующие упреждающие реакции. Иначе говоря, структуры этого типа способны к избирательному реагированию на внешние воздействия, применяясь к совершающимся вовне изменениям [11].

Еще раньше те же самые, по сути, проблемы разрабатывал наш соотечественник, справедливо считающийся одним из создателей кибернетики, академик П.К. Анохин. Ряд его работ по этой тематике был объединен в мемориальном сборнике [1].

Так вот, выяснилось, что хотя никакой “детерминации из будущего” нет, но поведение функциональных систем, действительно, целесообразно, и цель во многом (но не всегда и не во всем) определяет их поведение. Но для правильного понимания природы этого феномена уже нельзя довольствоваться определением Аристотеля, согласно которому “цель — это то, для чего нечто делается или происходит” — такое определение очень абстрактно и открывает возможность для слишком многих интерпретаций. Поэтому в современном понимании “цель” — это некий “идеальный образ” будущего, или, точнее говоря, часть “информационной программы”, которая “вмонтирована” в действующую систему и, определенным образом реагируя на текущие воздействия, направляет ее актуальное поведение. Такое понимание позволяет совершенно спокойно совместить представления о причинной обусловленности и необходимости изменений, с одной стороны, и о целесообразном поведении — с другой, и при этом не обращаться к понятию особой “целевой причины”, которая, пребывая где-то в будущем, влечет к себе ход событий и тем самым определяет их исход.

Так что “наука о свободе” есть. Это кибернетика, а сейчас сюда подключилась еще синергетика. Это науки о динамике сложно организованных систем с информационно направленным поведением. Совершенно очевидно, что поведение людей подпадает под эту рубрику, и мы, соответственно, получаем возможность построить здесь довольно убедительную если и не теорию, поскольку некоторые базовые положения пока еще не сформулированы с достаточной строгостью, то, во всяком случае, хорошо разработанную концепцию, отвечающую всем требованиям научного метода. Такая концепция сегодня разработана в ясно определенных терминах, соответствует фактам, логически непротиворечива и позволяет предложить некоторые объяснения и гипотезы, позволяющие спрогнозировать возможный ход событий. Вот так бы я ответил на вопрос, возможна ли наука о свободе.

В.М. Межуев. Все замечательно, но только снимается сама проблема. Тогда непонятно, зачем вообще нужна философия истории. Владимир Сергеевич нарисовал картину современной науки, ссылаясь на Пригожина, Анохина, кибернетику и пр. Вопрос лишь в том, что здесь делать философу. Я же говорил именно об этом. Означает ли сказанное выше, что вся философия истории — просто неудавшееся предприятие, какая-то архаическая форма сознания? Если современная наука способна, как утверждает Владимир Сергеевич, все в истории вывести из некоторой внешней необходимости, подвести под общий теоретически сформулированный закон, — то зачем нужна еще и философия истории? Ее просто можно заменить исторической наукой. Вот вывод, который следует из сказанного моим оппонентом. Я же думаю, что философию истории нельзя полностью исключить из состава современного исторического по-



знания, у нее и сегодня сохраняется свое особое предназначение. В чем оно состоит? Об этом же разговор.

Я не хотел заканчивать Кантом. В плане философии истории он тоже потерпел неудачу, как впоследствии и Гегель. С разложением гегелевской философии начинается новая эпоха в истории философского знания — ее можно назвать постклассической, — предполагающая и новое видение истории — постметафизическое. На эту тему недавно вышла талантливо написанная книга молодого самарского философа И. Демина [4]. Попытаюсь тезисно изложить свое понимание этой проблемы.

Для профессионального историка история — это знание о прошлом. Историк — специалист по прошлому. Что считать прошлым? Видимо, все то, что уже состоялось во времени, предшествует нам. Философия же истории обязана своим существованием наличию в истории не только прошлого, но и будущего. И это не так просто, как кажется. Чем будущее отличается от прошлого? Прошрое уже случилось, имеет место быть. Историки могут по-разному оценивать его, но они не могут его отменить — оно уже состоялось, дано нам, подобно природным явлениям, в форме уже готового объекта знания. И такое знание, естественно, стремится обрести форму науки.

А об историческом будущем мы ничего не знаем. Его еще нет. Будущее открыто и потому служит предметом не столько знания о нем, сколько нашего более или менее сознательного выбора. Состояние выбора в любом случае подразумевает свободу. Но это означает, что люди живут в истории не только под властью внешней необходимости, но и в свободе, пусть по-разному доступной для них в разные времена. Каждый из нас каким-то образом совершает такой выбор. Или его совершают за нас другие. И в этом вся проблема.

Жить в истории — значит находиться в состоянии постоянного выбора своего будущего. По формулировке К. Ясперса, “человек, не задумывающийся о будущем, в истории не живет”. Кто не выбирает, тот в истории не живет. Он в ней присутствует как инородное тело [16]. Для философа история — это и то, чего еще не было, что только должно состояться. В этом смысле философ — как бы оппонент историка. В своем понимании истории он движется как бы в обратном историческом направлении — не от прошлого к будущему, а от будущего к прошлому. Для историка такое постижение истории неприемлемо, даже ненаучно, для философа — единственно возможный способ ее постижения. Поэтому тот же Ясперс скажет: “Отказ от будущего ведет к тому, что образ прошлого становится окончательно завершенным и, следовательно, неверным. Без сознания будущего вообще не может быть философского осознания истории” [там же]. А другой Карл — Карл Маркс, не считавший себя, правда, философом истории, утверждал, что подлинная история людей еще только впереди, а до сих пор была лишь “предыстория”, в которой люди создавали историю, но еще не жили в ней.

Но если будущее дано нам в процессе свободного выбора, а он может быть разным, то как тогда понимать историю: как движение в строго заданном и обязательном для всех направлении или как постоянно совершаемый человеком “прыжок в неизвестное”, в еще неизведанное нами? В любом случае, история, как бы ее ни трактовать, есть движение во времени — в *историческом времени*, образуемом тремя основными временными модусами — прошлым, настоящим и будущим. По словам М. Фуко, с включением времени в теоретический дискурс XIX века мир начинает мыслиться уже не как “порядок тождеств и различий”, каким он предстал еще в XVIII веке, а как “порядок времени. С этого начинается “век Истории”, В историческом сознании время обретает значение основной координаты бытия. Все предстает теперь под знаком своей историчности, временности и конечности.

Но ведь и до того люди жили во времени. Почему тогда они не придавали ему столь существенного значения? Здесь начинается самое интересное. Для предшествующих эпох время — признак конца, исчезновения, ухода в небытие. Само же время в его текучести — конечно, переменчиво, непостоянно, как бы скользит по поверхности. Оно — не само бытие, а скорее его отсутствие. Бытие — это царство вечных истин и субстанций, над которым время не властно, оно потому и постижимо исключительно умозрительным (метафизическим) путем. Время — синоним бренности всего существующего, в случае человека — его смертности и, следовательно, предельное выражение его несвободы. Свобода дана человеку лишь по ту сторону времени — либо путем созерцания им идей и вечных истин (так думали греческие философы), либо в потустороннем царстве вечной жизни (так думали в Средневековье).

Но если история — это жизнь человека во времени, то как возможна здесь свобода? Возможна ли свобода в границах самого времени? Как я понимаю, это и есть главный вопрос философии истории. Напрашивается вывод: если свобода с временем несовместима, то история — не просто существование человека во времени, но и его борьба с временем, его постоянное усилие вырваться из “плена времени”, как-то ограничить его власть над собой, прорваться в какое-то иное пространство, где время уже невластно. Подобный поиск свойствен и религиозному, и философскому сознанию, но, разумеется, идет в них в разных направлениях...

Человеку как конечному существу свойственно желание растянуть время своей жизни, замедлить его, расширить его пределы, внести в него больше содержания и смысла, вообще выйти из него в какое-то иное пространство, которое мы условно называем вечностью. Помните, у Пастернака: “Ты вечности заложник у времени в плену”. Свобода в таком понимании и означает победу человека над временем, а движение по этому пути и есть история в точном смысле слова. Так будут думать



философы истории в противоположность историкам. Это, действительно, не научная постановка проблемы, но разве она менее значима? Философ имеет право так думать.

Я не знаю науки, способной обосновать наличие свободы в истории — его нельзя вывести из исторической необходимости, постигаемой научным путем. Свобода присуща человеку как родовому существу, способному жить если не вечно, то в вечности, соприкоснуться с ней в своих мыслях и делах. Речь идет не об обретении физического бессмертия, а именно о способности как-то приобщиться к вечности в пределах физически конечной жизни. Только, в отличие от религии, философия ищет решение этого вопроса в пределах земной жизни человека.

Поиск вечности, доступной человеку, проходит через всю историю человеческой мысли. Посмотрите, как строилась картина мира в Средневековье. В реальной жизни люди как бы кружатся на одном месте, повторяя опыт жизни прошлых поколений. Здесь все существует в бесконечном повторе одного и того же. И только за пределами земной жизни человек обретает вечную жизнь. Потому и история здесь — только прошлое, куда потоком времени сносится все настоящее.

Что сделали философы Нового времени? Вертикаль, ведущую на небо, в царство вечной жизни, они как бы опрокинули вперед, в будущее. Упование на вечную жизнь на том свете сменилось утопической грезой о “светлом будущем”, лишенном каких-либо конкретных топологических и хронологических координат. С этого и начинается философия истории. Философско-исторический взгляд на мир, как я уже говорил, — это взгляд на него не сверху и не из прошлого, а из будущего. Но это и означает понимать историю не только как необходи-

мость, идущую из прошлого, но и как свободу, открытую будущему. Философия истории своим существованием как бы фиксирует наличие в истории такой свободы.

Теперь несколько слов о том, как я понимаю философию в целом. Философия — не просто картина мира. Определенную картину мира дает и миф, и религия, и искусство, и наука. Чем отличается от них философская картина мира?

Иногда, пытаясь объяснить студентам, которые не готовят себя в философы, чем же занимается философия, я задаю им вопрос: «Помните басню Крылова “Зеркало и обезьяна”? Там мартышка смотрит в зеркало, ей не нравится, как она в нем выглядит, и она его разбивает. А что мартышка реально видит в зеркале?» Ведь ни одно животное не идентифицирует себя с собственным изображением, а вот человек говорит: “Это я. А это — не я”. Откуда он это знает?» Известно, что мы не рождаемся с таким знанием. У Лакана есть описание “зеркальной фазы” в развитии психики ребенка, когда он научается узнавать себя в зеркале. На философском языке эта способность называется самосознанием, и она, пожалуй, главная в ряду всех остальных его способностей. Отберите ее у него, и он тут же превратится либо в животное, либо в автомат....

Так вот, способность видеть в мире зеркало себя самого и есть философская способность — вся история философии строится на этой способности. А наука смотрит на мир через прозрачное стекло: она видит в нем все, кроме того, кто на него смотрит. Философ видит в мире отражение себя в обстоятельствах своего времени. Вроде и миф устроен подобным образом: когда первые люди смотрели, например, на Солнце, они видели отражение самих себя, своих племенных сил и отношений — так возникли все солярные мифы. Миф — первая форма коллективной самоидентификации людей. Философия, пришедшая на смену мифу, — дитя греческого полиса, первой формы относительно свободного объединения людей. Философская картина мира — это мир, каким он предстает в глазах свободного человека (свободного и от власти мифа), это самосознание свободного человека. Потому философия и обретает именно авторство в отличие от безымянности, анонимности мифа. Философию тем самым можно определить как самосознание свободы. Философы долгое время, действительно, хотели придать этому самосознанию научную форму — если не физическую, то метафизическую. Философия Гегеля — самая грандиозная в истории философии попытка поднять самосознание индивида до уровня научного знания, даже знания абсолютного. И она тоже не удалась. На этом завершается классическая философия. Начинается эпоха философской постклассики, когда философия утрачивает значение служанки не только богословия, но и науки, обретает самостоятельную по отношению к ней функцию. Самосознание человека в свободе не исчерпывается никакой наукой.



Философия истории и есть попытка посмотреть на историю глазами свободного человека, увидеть в ней все более раскрывающееся проявление его свободы, а не просто действие внешней необходимости.

В.С. Кржевов. Ну, это все очень красиво, конечно, но философ, который смотрит на мир и видит самого себя, — это очень опасная фигура.

В.М. Межуев. Не себя лично, конечно, А человека в обстоятельствах своего времени. Как говорил Гегель, “философия — это эпоха, схваченная в мысли”.

В.С. Кржевов. Я понимаю. Но это эпоха, а не философ. Нет, я все-таки считаю, что одна из важнейших задач философии — выяснение условий и возможностей получения достоверного знания; я ни в коем случае не согласен с резким противопоставлением философии и науки — это просто два уровня единой системы знания. Современная философия, коль скоро она хочет решать свои собственные проблемы, не может игнорировать данные, полученные наукой, то есть те, что наукой удостоверены. Хотя наряду с этим как раз философия говорит науке, что нужно быть готовой к пересмотру своих позиций, поскольку именно современная философия отказалась от концепции абсолютной истины, как она отказалась — я на этом настаиваю — от концепции абсолютной свободы. Есть хорошо известный афоризм “знание делает свободным”. Нужно только уточнить, что речь здесь о знании достоверном.

Есть и еще один аспект. Вот Вадим Михайлович говорил, что история уже свершилась и философу там делать нечего. На мой взгляд, это не так, и если мы говорим о проблеме выбора, проблеме свободы, то нужно понять, что в истории были узловые моменты, когда ход событий мог быть иным. И как раз эта проблема сейчас очень интересует историков. Действительно ли все совершилось так, как оно совершилось, с полной необходимостью, или могли быть варианты? Проблема не новая, ее давным-давно обсуждают, иногда даже в карикатурной форме — ну, там, насморг Наполеона или еще что-нибудь в этом роде. Но проблема действительно есть, и очень серьезная проблема: влияет ли выбор человека на ход и исход событий. Насколько я понимаю, современная философия на этот вопрос отвечает утвердительно. Ну, во всяком случае, некоторые версии философии. Еще М. Вебер, кстати, отмечал, что совершенно неправильно утвердившаяся в историографии точка зрения, что история не знает сослагательного наклонения. История как совершившийся процесс — да, не знает. Но синергетика, вводя представление о полосе бифуркаций, то есть о полосе относительной неопределенности, “окне возможностей”, позволяет историкам эту проблему увидеть иначе. Воссоздавая ход событий, им следует принимать во внимание эти периоды вариативности: могла ли при данных обстоятельствах история пойти иным путем? И это никак не противоречит представлению

о причинной обусловленности исторических событий и необходимым характере исторического развития.

Разумеется, все изменения происходят благодаря деятельности людей, всякий раз имеющих известную свободу выбора.

Однако в сути своей эта свобода всегда и только есть свобода вариантов адаптивного поведения; иное, что очевидно, приводит общество к гибели. Люди в массе своей “выбирают” (а точнее, — реализуют) тот образ действий, который при данных условиях обеспечивает обществу возможность относительно стабильного самоподдержания. Это, конечно, не означает, что действующие люди обладают достоверным знанием, поэтому все, о чем говорил Вадим Михайлович, — это, в общем-то, свобода в воображении. А навоображать можно очень много, и еще античная мысль предостерегала против этого искушения.

Вспомним трагические обстоятельства истории XX века. Ведь попытки построить совершенное общество как раз руководствовались образом идеального будущего, которое избавит от всех несовершенств, противоречий, нестроений наличного положения вещей. И вопрос следует поставить так: а какое будущее действительно возможно, и каким образом оно может быть создано целесообразной человеческой деятельностью? Если цели фантастичны, утопичны, то они не могут быть реализованы по определению: утопия — это, чего не может быть. А вот утопическими целями человек действительно может вдохновляться, но последствия-то наступают с необходимостью.

В этой связи вновь тот самый “кантовский” вопрос: как возможна свобода в соотношении с необходимостью? Гегель ведь дал еще одно определение свободы, как раз в проекции на человека: “свобода — это для себя бытие”. Свобода реализовать себя, свои цели. Но для этого цели нужно формировать осмысленно — так, чтобы они не были фантастическими. И в сомнении, в незнании лучше воздержаться, дабы избежать худшего. Именно поэтому я не думаю, что у философии есть какой-то свой особый предмет, который резко отличает ее от науки — скажем, возможность размышлять о свободе, оставляя науке анализ необходимости. Еще раз хочу сказать: философия и наука — это единая система, будь то в естествознании, будь то в социальных науках. Я в этой связи могу привести еще одну очень точную мысль Гегеля: своеобразие философского знания — это рассмотрение любого объекта с точки зрения всеобщего. На мой взгляд, эта установка вполне работает, и это показывает отличие философского знания от знания собственно научного. Наука как таковая не знает точки зрения всеобщего, здесь она опирается на философские концепции. Наука — Вадим Михайлович это правильно сказал — “прозрачное окно”, она хочет видеть мир таким, какой он есть. Но и философия решает ту же задачу. Кроме того, научное знание часто очень по-разному интерпретируется, и ему нужно содействие философии, чтобы ответить на вопрос о своих возможностях, о преде-

Нужна ли
сегодня
философия
истории?

лах того, что достижимо для человека, в том числе и в области получения и проверки знаний. Философское знание — это знание рефлексивное, это рефлексия над содержанием знаний. Но вы же не можете рефлексировать о знании, не зная его содержания? Вадим Михайлович как-то очень правильно написал — философ должен сказать историку, что такое история, историк сам этого не знает. Ну и, конечно, история — это не только наука о фактах, о последовательности событий, о прошлом — это нечто более сложное. Что же касается ответа на вопрос “Что такое история?” — есть замечательная формула К. Маркса, она, по-моему, исчерпывающая. Маркс очень четко определил: “история есть деятельность преследующего свои цели человека”. Вот нас и должно интересовать, при каких условиях, решая текущие задачи, преследуя свои собственные цели, люди все же спонтанно следуют тем самым законам, о которых было сказано выше.

В.М. Межуев. Ты же отменил цели!

В.С. Кржевов. Да нет, почему! Плохим бы я был преподавателем, если бы посмел “отменить цель”.

В.М. Межуев. Но телеологию, даже историческую, ты отрицаешь?

В.С. Кржевов. Телеология — это способ объяснения феномена целесообразности, восходящий к Аристотелю, это признание особой “целевой причины”. А вот с научной точки зрения, как я уже говорил, цель — это информационный образ будущего, который встроен в систему управления настоящим. Здесь никакой аристотелевской телеологии нет, нет энтелехии, нет никакого стремления к предустановленному исходу, никакой мистики... Целесообразность — это феномен вполне рационально постижимый, это информационно управляемое поведение, которое базируется на определенного рода моделях действительности. И как раз здесь встает важнейший вопрос о достоверности, о релевантности этих моделей, потому что, в отличие от животных, человек может создавать фантастические образы... Отсюда проблема истины. Какое знание истинно? Лишь то, которое соответствует действительности. И от этого мы никуда не денемся: наши цели реализуемы только тогда, когда модели верны. И только тогда общество может надеяться на какое-то стабильное существование.

Ведь что такое необходимость в социальном процессе, в процессе человеческой деятельности? Это необходимость соблюдать условия и требования стабильного воспроизводства, стабильного самоподдержания. Даже писатели-фантасты, и те стараются придерживаться каких-то трезвых соображений. В пример могу привести Станислава Лема, великого писателя и, кстати, большого философа. У него-то как раз о свободе человека и человеческой деятельности написано очень много [8; 9].

Хочу повторить: в общем плане свобода и необходимость не исключают друг друга — свобода есть форма проявления необ-

ходимости. В современной философии необходимость уже не связывается с представлением об однозначно предопределенном будущем, фатально наступающем независимо от человеческих действий. Такое понимание также может быть правомерно — но не как всеобщее, а лишь применительно к строго определенным локальным обстоятельствам. Например, таков может быть исход падения тела с большой высоты. В этом случае мы имеем дело с той особой формой необходимости, которая определяется как “неизбежность”. Но в более общем плане “необходимость” следует понимать как то, что очерчивает границы области некоторого множества исходов, возможных при данных условиях. При этом может еще варьировать и степень вероятности того или иного исхода.

Но если необходимость может реализовываться вариативно, тогда именно человек, его цели, его знания приобретают решающее значение — ведь необходимые следствия его действий будут наступать либо спонтанно, либо как результат осмысленного и потому свободного выбора. Правда, следует еще учесть, что мера свободы действий человека может варьировать в зависимости от разных привходящих обстоятельств, в частности, от того уровня общественной иерархии, на котором он пребывает. Кроме того, некий конкретный выбор, будучи сделанным, далеко не всегда оптимален. Это значит, что решения, принятые и реализуемые людьми при данных наличных условиях, могут сделать процесс поддержания жизни общества либо более, либо менее устойчивым. Если же сделанный выбор радикально не отвечает объективным обстоятельствам, могут, как сказано, наступить и разрушительные последствия. Ведь деструкция социальных связей, наступающая вследствие человеческих действий, есть не что иное, как особая форма “срабатывания” все тех же объективных законов процесса самоподдержания общества — так же как падение самолета бывает вызвано нарушением ровно тех же самых законов аэродинамики, соблюдение которых делает возможным его устойчивый полет.

Поэтому, если говорить о современности, о задачах человека, о его свободе и его долге, то сегодня целевой доминантой является самосохранение человечества — как решающий критерий оценки намерений и выбора образа действий на всех уровнях общественного бытия, от индивидуального существования до международного сообщества.

В.М. Межуев. В общем, расхождение понятно. Наука в состоянии все объяснить, и вопрос о роли философии опять повисает в воздухе. Когда-то Бердяев сказал: “Что это за мода пошла — все называть наукой. Эстетика — научная, этика — научная, философия — научная. Наука должна быть научной, а философия философичной”.

После Гегеля, действительно, встал вопрос, нужна ли философия современному человеку? Многие считали Гегеля последним философом, после которого философии уже больше

нечего сказать. Назову только три имени. Первый, пожалуй, Фейербах, предложивший заменить философию антропологией. За ним — Карл Маркс и Огюст Конт. Оба думали, что философия после Гегеля закончилась и должна уступить место науке — согласно Марксу, — исторической науке, названной им материалистическим пониманием истории, согласно Конту, — социальной науке, или социологии. Хотя и после Гегеля философия продолжала существовать, пусть в иной — постклассической — форме, вопрос о ее нужности современному человеку уже не сходил с повестки дня. И Маркс ведь не считал себя философом, он считал себя историком, правда, историком особого рода, претендующим на замену эмпирической историографии и философии истории научной теорией истории. Марксистскую философию мы сами придумали. По Марксу же, истмат, который нам преподавали, — не философия, а научная теория истории, подобная, например, теории Дарвина в биологии. Хотя и после Маркса философия истории продолжала существовать, пусть в ином качестве — как логика, методология и эпистемология исторической науки (неокантианство, например) и как определенная (уже не метафизическая, а экзистенциальная, например) версия истории. Вот о последней и есть смысл поговорить.

Для постклассической философии истории главным предметом критики была, конечно, философия истории Гегеля с ее любовью к всеобщему и абсолютному. История была превращена им в царство абсолютного духа, в котором не осталось места ничему индивидуальному. Гегель заключил индивида в своеобразную рационально выстроенную им тюрьму, лишив его всякой личной автономии и инициативы. В пренебрежении к индивидуальной свободе его обвиняли все последующие философы от Кьеркегора до французских экзистенциалистов и постмодернистов. Но как возможна индивидуальная свобода в современном мире с его тотальной рационализацией и технизацией всего на свете? Если раньше наука была в глазах философа главной гарантией существования свободы, то теперь она становится чуть ли не основным препятствием на пути к ней, подчинив своим абстрактным предписаниям и нормам все проявления индивидуальной жизни человека. Где теперь он может чувствовать себя и быть самим собой? Как вернуть человеку смысл его индивидуального существования в мире научной рациональности, как сохранить его свободу в системе столь же рационально организованных социальных институтов? Об этом, по существу, вся постклассическая философия. Ответы на эти вопросы философы пытаются теперь сформулировать на языке не науки, а особой формы философствования с ее собственной системой аргументации. Если в своей “Феноменологии духа” Гегель пытался придать философии форму научной системы, то современная философия обрела форму, которую трудно назвать научной. Язык Ницше, Хайдеггера, Сартра — это не язык науки. И о современной фило-

софии истории тоже нельзя говорить по аналогии с тем, как историки понимают историческую науку.

Как в таком контексте понимать историю? Утопия, конечно, плохо вяжется с наукой, но как еще мыслить будущее? Отказ от утопии может обернуться и отказом от самой истории. Идея конца истории, столь популярная в наши дни, в каком-то смысле и есть следствие такого отказа. Мы как будто возвращаемся к исходному рубежу, когда все двигалось по кругу и ничего не менялось. Состояние утраты человеком будущего достаточно подробно описано в современной литературе.

Но если утопия утратила жизнеспособность, то можно ли как-то еще *мыслить* будущее? Вот вопрос, на который необходимо ответить, чтобы оправдать право на существование философии истории.

А что касается свободы... Вот простая аналогия. В рабочее время все мы вынуждены жить по правилам, которые нам предписаны. Так, может, проблема в том, чтобы дать каждому право самому распоряжаться своим временем? Иными словами, обрести свободу не по ту сторону времени, а в самом времени? Моя идея в том, что свобода, равная жизни в вечности (та, которую искал поэт), располагается не за пределами времени, вечности, а в самом времени.

В.С. Кржевов. Но это же абсолютное противоречие! Вечность по определению не имеет временных измерений, иначе это не вечность!

В.М. Межуев. Это и есть проблема свободного времени. О ней знали даже греки. Они называли его полисным временем и отличали от времени ойкоса, то есть от времени, которое необходимо для дел, продиктованных жизненной необходимостью. Только то время, которым индивид может распоряжаться по собственному усмотрению, позволяет ему выйти за пределы своей физически конечной жизни, как-то соприкоснуться с вечностью. Кого греки считали свободным человеком в этом смысле? Прежде всего философа, способного созерцать вечные истины. Другим примером свободного человека был для них политик, посвятивший свою жизнь служению общему благу. Сюда греки относили всех граждан полиса. Аристотель добавит к ним художника. Свободное время — это как шлюз во времени, позволяющий человеку прорваться сквозь него в вечность.

В.С. Кржевов. Я очень люблю одну фразку Станислава Ежи Леца: “Свободу симулировать нельзя”.

В.С. Межуев. В том, что я говорю, нет никакой симуляции. Я ведь не случайно связал свободу человека в истории с проблемой исторического времени, в котором есть место не только конечному, преходящему, но и вечному. Пожалуй, самый крупный философ истории XX века Карл Ясперс писал, что история начинается с возникновения “осевого времени”, то есть с открытия трансцендентного мира. Предшествующее этому открытию время он называл доисторическим. Без транс-



цендентного нет никакой истории. История — это не только время, текущее неведомо зачем и куда, но и нечто сверхвременное, вечное, к чему мы стремимся прикоснуться либо в воображении, за пределами данного мне времени, либо оставаясь в самом времени. Без подобного стремления нет никакой истории с ее прошлым, настоящим и будущим. Время, в котором мы встречаемся с вечностью, я и называю свободным. Это время нашего личного участия в истории, тогда как в рабочем времени мы служим орудием истории, но никак не ее субъектом. Мы мало задумывались о природе свободного времени, хотя для философов со времен греков оно — основное в жизни человека. В нем всегда присутствует некоторый неverified остаток, что и объясняет необходимость существования философии истории.

В.С. Кржевов. Вадим, скажи, пожалуйста, я могу не согласиться с Ясперсом? Что-нибудь может меня принудить считаться с его аргументами?

В.М. Межуев. Если ты остановился на Гегеле, то конечно.

В.С. Кржевов. Не в этом дело. Это не вопрос персоналий. Это вопрос аргументации. Просто Ясперс размышляет, и кто-то увлечен этими размышлениями. Но доказать, что это именно так, что в этом и есть та самая истина — доказать это в подобных случаях никто не может, это невозможно. Есть Ясперс, есть Шпенглер, у которого своя картина истории, есть еще десяток мыслителей, которые создавали свои картины.

В.М. Межуев. Вопрос в том, почему существует философия истории и можно ли, обходя ее, обосновать факт существования в истории свободы. Я только об этом и говорил. А ты можешь доказать это иначе?

В.С. Кржевов. Я только что как раз доказал, что она есть. При каких условиях человек может быть свободным? При условии обладания достоверным знанием и осмысленного, осознанного выбора между реальными возможностями.

В.М. Межуев. С этого я начинал — это точка зрения Просвещения.

В.С. Кржевов. Да, конечно. А, собственно, почему нет? Правда, мы довольно далеко ушли от Просвещения в конкретных представлениях, но в постановке вопроса философы Просвещения были абсолютно правы, так же, как во многом были правы и некоторые античные мыслители-материалисты — здесь нет анахронизма. Конечно, совсем не обязательно принимать все суждения Гегеля. Но вместе с тем трудно отрицать, что философия XX века по сию пору переживает то, что называется кризисом фрагментации. Философия распалась на множество концепций.

В.М. Межуев. А чего же ты хочешь?

В.С. Кржевов. Я хочу логической согласованности, целостной концепции, я хочу миропонимания, которое основано не на домыслах и благих пожеланиях Я хочу достоверного знания.

В.М. Межуев. Но тогда тебе из философии лучше податься в науку. Современная философия вряд ли способна откликнуться на твой призыв.

В.С. Кржевов. Позволь, я все же там останусь. Я хочу еще раз повторить: философия не противостоит науке, они едины, хотя в рамках этого единства у философии свои задачи, свои методы.

В.М. Межуев. Не скажу про всю философию, но философия истории явно оппонирует исторической науке. Иначе зачем она? И что значит “философия и наука едины”? В чем едины? Философия во многом критикует науку, как, например, Кант. И это не ее отрицание, а установление границ ее компетенции. Чего-то наука и не может.

В.С. Кржевов. Совершенно верно. Но это же не значит, что мы должны именно в этом отношении с Кантом соглашаться. Для Канта границы науки — это границы сферы действия необходимости, но необходимость в феноменальном мире он мыслил как абсолютную, а мы-то ее сегодня иначе мыслим... Я, к сожалению, не помню сейчас, чья это замечательная мысль: если бы Кант дожид до геометрии Лобачевского, он вынужден был бы от своей концепции отказаться, потому что в его представлении многомерное кривое пространство совершенно невозможно. Это как раз очень сильный аргумент, который указывает на связь философии и науки в их истории, в их эволюции. Кант — это эпоха, как и Гегель. Но это не значит, что мы должны всегда руководствоваться Кантом.

Кстати, кризис фрагментации, избыточная специализация характерны не только для современной философии, но и для науки. И многие ученые говорят о том, что необходимы междисциплинарные исследования, которые будут обеспечивать синтез, а не дальнейшую специализацию. Ну, по известной шутке, что наука стремится узнать все больше о все меньшем, пока не узнает все ни о чем, тогда как философия, наоборот, хочет знать все меньше о все большем, пока не будет знать ничего обо всем... Картина человеческого знания, которое претендует на достоверность, — это картина динамическая, знание меняется в своем содержании, в своих методах, в понимании каких-то фундаментальных положений. Но при всех изменениях остается главное: мы хотим достоверного знания, которое будет доказательно, будет проверяемо, знания, на котором можно будет построить достаточно прочную систему гипотез, прогнозов. Вместе с тем эта система должна быть гибкой, пластичной, чтобы, при достаточных основаниях ее можно было пересмотреть. Ведь свобода — это всегда возможность выбора. А выбор, опять же, всегда предполагает прогностику. А прогноз непременно предполагает анализ. Ленин как-то очень хорошо сказал: революционер должен принимать во внимание “условия осуществимости”. Правда, потом вся практика большевиков это его требование опровергла. Неосуществимые проекты чреватые человеческими жертвами, это история XX века очень хорошо показала.

Вопрос из зала. У вас мелькнула ссылка на античное разделение на тех, кто способен коснуться вечности, и тех, кто на это не способен. И в число первых входят политики. Насколько выбор может быть универсально в общественном смысле реализован? У Ханны Арендт возникла проблема исключения и неисключения. Она эту проблему, как я понимаю, не смогла решить — ее в связи с этим иногда критикуют за своего рода ницшеанство. Как вы решаете вопрос о границах свободы и какие еще у вас есть по этому поводу мысли?

В.М. Межуев. Интересный вопрос. Действительно, Ханна Арендт в “*Vita activa*” полемизирует с Марксом и его идеей свободного времени как освобождения всех от власти необходимого труда. Для большинства людей, по ее мнению, необходимый труд — вполне естественное условие жизни, и они не испытывают никакой потребности от него избавляться. И не нужно стремиться к этому. А свободное время нужно лишь людям свободных творческих профессий, которых не так уж и много.

Считать свободное время привилегией для немногих или достоянием каждого? В этом вопрос. Некоторые социологи полагают, что свобода была привилегией во все времена и останется ею навсегда. У людей творческих профессий, вроде, все время свободно и потому им его так не хватает. Но они исключение. А зачем оно тем, кто вполне удовлетворен рутинным, чисто исполнительским трудом в рабочее время? Не станет ли оно для них источником праздного досуга и бездумного потребления? Я думаю иначе. Свободное время — не привилегия, а основная сфера жизни любого человека, пока полностью не доступная каждому. Только как понимать это время? Оно не время свободы от труда и одного лишь праздного досуга, как думает Арендт, а время свободного труда, то есть труда по призванию, по способностям, по личным склонностям. Отсюда не следует, что все здесь должны стать учеными или писателями. Кто-то и цветочки может высаживать или заниматься другим полезным и любимым делом, но, главное, чтобы оно было ему по душе. Труд же по необходимости, исключительно ради заработка и физического выживания, лишает человека свободы и, следовательно, выводит за пределы жизни в истории. В рабочее время человек функционирует в производстве не как цель для себя, а как средство для другого, фактически, как вещь.

Общество, в котором главным временем жизни человека является рабочее время, подлежащее простому количественному счету (в часах, днях, неделях и пр.), есть предельная форма зависимости. В таком обществе индивид чувствует себя свободным только за пределами рабочего времени. И не так уж не прав был Маркс, сказавший как-то, что в современном обществе человек чувствует себя человеком только при исполнении своих животных функций — в еде, питье, процессе размножения, тогда как при исполнении своих общественных функций он чувствует себя животным.

Расширить рамки нашей исторической жизни можно лишь путем расширения наших связей и отношений с миром и другими людьми — с предками, современниками и потомками. Свободное время позволяет каждому соприкоснуться с тем, что обладает в истории свойством вечности, сохраняется на все последующие времена. Извините за длинный ответ, но тема интересная.

В.С. Кржевов. Свобода человека зависит от техники, от технологий, от квалификации. А это все выводит нас как раз на марксово разделение труда. Разделение труда как раз и делает одних носителями привилегированной свободы, а других — тем, что мы называем “частичный рабочий”. Образ частичного рабочего гениально дан в фильме Чаплина в сцене с конвейером, когда человек обречен крутить гайки. И это его человеческое бытие. И он вынужден это делать, потому что на выходе это автомобиль Форда, который тот же рабочий может купить на свою зарплату. Вот эти зависимости Маркс имел в виду. Они определяли меру и свободы, и несвободы человека. Сенека когда-то написал: “Все, о Люцилий, не наше, а чужое, только время наша собственность”. Замечательная, красивая фраза. А вот как это сделать достоянием действительно всех? Только ли в воображении? Я могу путешествовать в воображении, но если я летаю на самолете, это уже может быть решением.

В.М. Межуев. А кто должен заменить собой частичного рабочего, которого изобразил Чаплин? Согласно Марксу, ученый. Ученый — это рабочий будущего. В результате его деятельности человек постепенно освобождается от необходимого труда, от функции рабочей силы, расширяет рамки своего свободного времени. Что ему делать с этим временем? Философ и призван ответить на этот вопрос. Вообще философия — это взгляд человека на мир через призму свободного времени, самосознание человека в свободе, с чего я и начал. Без этого в истории, понятой как единство прошлого, настоящего и будущего, нельзя ничего понять.

Вопрос из зала. Маркс считал, что мы только через революционно преобразующую деятельность можем преодолевать себя, свое незнание, меняя окружающий мир, и так далее. Но мы знаем, что мир меняется, и об этом здесь было уже сказано — это первое. Второе: что, собственно, мы познаем? В соответствии с теорией Маркса, если мы приступаем к познанию чего-то, то мы это что-то начинаем преобразовывать. Но если мы его преобразовываем, то это уже нечто другое, чем то, с чего мы начинали. И тогда возникает вопрос: а что, собственно, мы познаем: объективную реальность или ту реальность, которую мы же создаем? И если последнее, то в чем тогда объективность? И можем ли мы после этого говорить, что практика является критерием истины? Ведь все, что мы преобразовали в соответствии со своей целью, всегда будет для нас истиной. История большевизма, на мой взгляд, — яркий исторический пример именно такого убеждения.

В.С. Кржевов. Если использовать терминологию определенной философской концепции, мы познаем объективную реальность. Она, конечно, меняется — со времен Гераклита известно, что “все течет”. Но я не вижу здесь никаких затруднений. Мы познаем реальность именно потому, что она изменчива. И мы просто фиксируем с известной долей достоверности некоторые моменты устойчивости в этих изменениях. Мы фиксируем через какие-то революционные прорывы, что эта устойчивость утрачивается, возникает какая-то другая. Вот об этом, собственно, и пишет Пригожин. А что касается уверенности в том, что мы делаем, — есть один пример в истории науки, который сразу снимает такого рода вопросы. Делали много раз вечный двигатель и не сделали. И не сделают, потому что законы объективно не меняются. И построить двигатель из палочек и веточек вы не сумеете, для этого нужно знать законы физики. Так что в этом отношении все как раз достаточно несложно. При соответствующей, конечно, философской позиции.

Продолжение вопроса. Вы берете пример из естествознания, а вопрос-то в большей степени общественный. Специфика социального знания, в отличие от естествознания, состоит в том, что субъект является одновременно и объектом социального воздействия. И это тоже накладывается на вопрос об объективности знания. Кажется, что мы познаем реальность, а с нами играет субъект-объект, который для нас только объект. Мы, как нам кажется, его познаем, а он-то понимает, что с ним хотят сделать, и быстро меняет свое поведение. И мы за объективность принимаем его субъективные изменения. И опять возникает вопрос: так есть эта объективность или нет?

В.С. Кржевов. Хорошо, попробую показать на примерах социологических. Конечно, это очень сильное упрощение, но вот большевистский эксперимент — это своего рода попытка построить вечный двигатель. Это попытка построить совершенное общество, лишенное пороков предшествующего, исходя из убеждения, что известно, как это сделать. Ну и ничего из этого не получилось. Большевики могли поменять политический строй, поменять форму собственности, а отменить разделения труда они не могли никакими политическими декретами, никаким насилием. Это объективность. Общество и получилось таким, каким только и могло получиться при наличных условиях. Получилась диктатура, централизованное распределение и тоталитарное общество. Даже не потому, что они хотели его построить, — оно само построилось. А они просто-напросто шли в русле этой данности. Вы совершенно правильно заметили, что человек приспосабливается. Адаптация — это условие выживания. Для человека это адаптация не только к природе, но еще и к социальной среде. Люди выживают постольку, поскольку они адаптируются к наличным условиям. А целенаправленно глобально изменить общество до сих пор никому не удавалось, так что история остается стихийным процессом.

В.М. Межуев. Мне пришлось в свое время работать с крупнейшим нашим историком-медиевистом Ароном Яковлевичем Гуревичем, который терпеть не мог философов, особенно истматчиков. Как-то он сказал мне: “Вот мы, историки, чтобы добыть хотя бы один новый факт, сидим в архивах, изучаем документы, памятники, роемся в разных источниках. Вы ничего этого не делаете и учите нас как понимать историю. Откуда вы о ней что-то знаете?” Я ему тогда ответил: «Вот вы назвали то время Средневековьем, а ведь люди того времени считали себя не “средневековыми”, а вполне современными. Ведь вы говорите о них современным языком. И уже в этом есть историческая неточность». Историки не всегда понимают, на какой вопрос отвечает философ, когда говорит об истории. Историки могут все рассказать о Средневековье, об Античности, о Древнем Востоке, но есть один вопрос, на который им трудно ответить: кто они сами в истории? От того, кто я сам в истории, во многом зависит, как я ее понимаю и как говорю о ней. Но как только историк поставит вопрос, кем он является в настоящем, он тут же станет философом, ибо настоящее равно зависит и от прошлого, и от будущего...

В.С. Кржевов. Вадим, это что, вариация на тему, что история — это политика, опрокинутая в прошлое?

В.М. Межуев. Нет! Эта формула Покровского тут не при чем. Чем настоящее отличается от прошлого? Ни один историк не ответит на этот вопрос. Где, например, в России проходит граница между ее прошлым и настоящим? Настоящее отличается от прошлого только одним: у него есть будущее. А поскольку будущее, которого еще нет, во многом есть дело нашего свободного выбора, вопрос о нем обретает характер чисто философского вопрошания. Какой историк может ответить на этот вопрос?

Вопрос из зала. Насколько диалектические законы можно применять в философии истории?

В.С. Кржевов. Ну знаете, “законы диалектики” — это очень условная формулировка. Это была попытка в терминах материалистического миропонимания переосмыслить Гегеля. Взять хотя бы закон развития — ну почему это закон? Закон перехода количества в качество — ну, понятно, что это работает, и работает на всех уровнях. Но для меня это просто очень общее определение существующей зависимости. Закон отрицания отрицания — это просто-напросто особая специфическая характеристика преемственности развития — та самая тема, которую мы затронули, когда говорили, как познавать мир, если он меняется. Там есть преемственность, там есть закон отрицания отрицания. Так что, конечно, применять их можно, но только с очень сильной конкретизацией, потому что непосредственно эти общие законы опрокидывать на объяснение каких-то конкретных процессов некорректно.

Продолжение вопроса. Уточню вопрос. Если исходить из диалектического развития, из принципа отрицания отрицания,



то что, например, должно сменить современную формацию, что будет дальше? Можно ли это предсказать, основываясь на диалектических законах?

В.М. Межуев. Вы знаете, с диалектикой немного переборщили в советское время. Диалектика имеет один изъян, который дал о себе знать как раз в философии Гегеля. В диалектике, как известно, противостояние тезиса и антитезиса заканчивается синтезом, в результате чего исчезает противоположность оппонирующих друг другу сторон. Все завершается построением всеобъемлющей системы, в которой сняты все противоречия. В итоге диалог, ради которого в Античности и возникла диалектика, сменяется монологом единственного и абсолютного в своем всезнании субъекта. Вот почему в противоположность диалектике возникла герменевтика, которая позволяет в ходе исторического исследования сохранять противоположность оппонирующих сторон. У нас был интересный опыт попытки соединить диалектику с герменевтикой. Я имею в виду школу В.С. Библера, поставившего перед собой задачу создать логику диалога разных культур, или разных логик, назвав ее диалогикой. Библер, проще говоря, пытался соединить Гегеля с Бахтиным. После диалектики появилось еще много других методов и способов осмысления действительности: феноменология, аксиология, симвонология, структурализм, постструктурализм. Вообще с переносом центра философского интереса на историческую и антропологическую проблематику, где все индивидуально и с трудом поддается генерализации, философию поразила настоящая методологическая буря. И, похоже, ему пока нет конца.

В.С. Кржевов. Ну, я с такой интерпретацией диалектики категорически не согласен. Противоположности не исчезают, они снимаются. Всякое новое единство — это единство противоположностей. Диалог разных логик... Понимаете, диалог — не самоцель. Цель диалога — выяснить истину. Можно ли это сделать, руководствуясь одновременно разными логиками? Диалог возможен как процесс, и смысл этого процесса в том, чтобы осознать свои ограничения и принять во внимания аргументы, способствующие поиску истины. Но, в конечном счете, конечная цель знания — синтез. И мы должны получить результат, пусть промежуточный, пусть относительный, который впоследствии придется пересмотреть, но иначе это все просто-напросто нельзя объяснить.

В.М. Межуев. Но тогда возникает ситуация, которую Кожев в своем анализе философии Гегеля охарактеризовал как конец истории. Если цель диалектики — установить истину, то как это возможно по отношению ко всей истории?

В.С. Кржевов. Нет, я об этом уже говорил. Никакой окончательной истины вообще нет.

Вопрос из зала. Вот вы говорите, что абсолютного знания нет, и это наконец понимает современная наука и современная философия. Но как можно однозначно формулировать цели, основываясь на относительном знании?

В.С. Кржевов. Выбора другого нет. Мы должны и такие формулировки себе разрешить, будучи тем не менее логически и психологически готовы к тому, что их придется корректировать. Современная наука пережила революцию, известную как “революция относительности”.

Вопрос из зала. Вы все время говорите о свободе выбора. Но для того чтобы выбирать, нам надо знать варианты. А разве когда-нибудь в истории человечество знало варианты? Чаще у нас есть проблема, и вариантов ее решения мы не знаем.

В.М. Межуев. Я ведь говорю только об истории. Какие могут быть варианты в истории без права человека на свободный выбор? Когда мы жили в СССР, все варианты исторического будущего, кроме одного, были исключены. И попробовали бы вы предложить другой. Потому история СССР и закончилась..

В.С. Кржевов. Тут все немножко сложнее. Могут объективно существовать возможности, варианты, а люди могут этого окна возможностей не видеть и действовать согласно нарабатанным стереотипам. Или они могут выбирать, представляя себе ситуацию неадекватно, это гораздо более сложная ситуация, тут нет такой бинарности.

Ю.В. Синеокая. Спасибо большое за блестящую перспективу.

Литература

1. *Анохин П.К.* Философские аспекты теории функциональной системы. М.: Наука, 1978.
2. *Бердяев Н.А.* Смысл и назначение истории. М.: Мысль, 1990.
3. *Гегель Г.Ф.В.* Философия истории // Соч. Т. 8. М.-Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935.
4. *Демин И.В.* Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2015.
5. *Ильин В.В.* Философия истории. М.: Изд-во Московского университета, 2003.
6. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 6–23.
7. *Кант И.* Критика практического разума // Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1, 2. М.: Мысль, 1965.
8. *Лем С.* Молох. М.: АСТ, Транзиткнига, 2006.
9. *Лем С.* Сумма технологии. М.: Мир, 1968.
10. *Лооне Э.* Современная философия истории. Талинн: Ээсти раамат, 1980.
11. *Лосев А.Ф.* Античная философия истории. М.: Наука, 1977.
12. *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М.: Прогресс, 1986.
13. *Семенов Ю.И.* Философия истории. М.: Современные тетради, 2003.
14. *Трельч Э.* Историзм и его проблемы. Логическая проблема философии истории. М.: Юрист, 1994.
15. Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 2001.
16. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.
17. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политическая литература, 1991.