

*Д. К. Богатырёв**

**ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ ДО И ПОСЛЕ ГЕГЕЛЯ.
СИСТЕМА И ПРЕДПОСЫЛКИ**

Часть 2. Философия истории и историософия после Гегеля**

Современная философия истории находится в том или ином отношении к Гегелю. Марксизм и позитивизм предлагают свои варианты «логики истории», а философия жизни и экзистенциализм акцентируют значение алогических факторов. Гегель акцентировал всеобщее, а послегегелевская историософия — особенное (Шпенглер, Тойнби) или единичное (либерализм, экзистенциализм). Основной порок историософии Гегеля связан с его теологическими допущениями.

Ключевые слова: гегелианство, марксизм, позитивизм, философия жизни, экзистенциализм; логика, абсурд и смысл истории; историософия и теология.

D. K. Bogatyrev

*PHILOSOPHY OF HISTORY BEFORE AND AFTER HEGEL. SYSTEM AND PRECONDITIONS
Part 1. Philosophy of history before and after Hegel*

The modern philosophy of history is in one way or another in relation to Hegel. Marxism and positivism offer their own versions of the “logic of history”, while philosophy of life and existentialism emphasize the importance of illogical factors. Hegel emphasized the universal, and post-Hegelian historiosophy emphasized the special (Spengler, Toynbee) or the singular (liberalism, existentialism). The main defect of Hegel’s historiosophy is connected with his theological assumptions.

Keywords: Hegelianism, Marxism, positivism, philosophy of life, existentialism; logic, absurdity and meaning of history; historiosophy and theology.

Гегельянство хотя и не создает, за исключением Маркса, положившего начало особой традиции, содержательно оригинальных доктрин, обретших мировое влияние, но оно интересно обнажением центрального пункта историософии — отношения реальной истории и религии. Левая линия редуцирует божественное к человеческому, ангельский же элемент и вовсе игнорирует как наиболее фантастическое в «иудео-христианском мифе» (что, по существу, конечно, не влияет на участие этого фактора в истории). Правая линия сохраняет приоритет божественного, корректнее прочерчивая дистанцию с человеческим. Особенности гегелевской концепции духа создают предпосылки для обеих линий.

* Богатырёв Дмитрий Кириллович, доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии.

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций»

Влияние марксизма на интерпретации истории сопоставимо с августиновским, Маркс в определенном смысле — анти-Августин. Благодаря Марксу идеи Гегеля обрели то всемирно-историческое значение, о котором он сам учил, толкуя мыслящий дух в качестве подлинного демиурга истории. Маркс сохраняет в основных чертах диалектико-логическую модель истории своего великого учителя, но в определенном смысле действительно переворачивает ее. Вопрос, однако, в том — с головы на ноги или с ног на голову? При всем шуме в защиту фактов и «реальной жизни», Маркс не менее схематичен, а такие знаменитые марксисты, как Ленин, Троцкий, Сталин и Мао, еще и добиваются осуществления своих схем, демонстрируя всю двусмысленность гегелевского тезиса о том, что все разумное станет действительным. По отношению к гегелевской концепции Провидения Маркс применяет бритву Оккама. Личный Бог, понятие которого уже подвергнуто Гегелем логицистской редукции, объявляется иллюзией, а субстанциальный разум истории превращается в систему непреклонно действующих законов ее развития. Маркс выводит на передний план собственно гуманистический элемент: люди делают историю сами. Человек — подлинный демиург истории, которая творится преимущественно в области социального. Люди преследуют свои вполне материальные интересы: за всякой возвышенной идеей стоит «банальный интерес к вещам», а на «голый желудок не слушают Бетховена».

В последнем аспекте Маркс — наследник Макиавелли, но далеко превзошедший своего учителя. Макиавеллистическая политология — это разновидность социальной атомистики. Исторический материализм, считавшийся подлинно новым словом в философии истории, в глубине идеалистичен и даже религиозен. Имманентный идеализм Маркса обусловлен фундаментальным значением формальных причин — структурных факторов истории. Ход истории определяется логикой экономических отношений. Именно логикой, а не просто конгломератом корыстных интересов социальных групп, как это наивно полагают политологи-макиавеллисты. При этом эвристический потенциал учения об общественно-экономических формациях несомненно выше гегелевских представлений об исторических мирах. Ленин прав: нельзя вполне понять «Капитал», не поняв предварительно «Логики» Гегеля («Нельзя вполне понять «Капитала» Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв всей Логики Гегеля. Следовательно, никто из марксистов не понял Маркса 1/2 века спустя!!» [28, с. 162]). Очевиден и аксиологический пафос Марксова идеализма: неизбывный материализм корыстных эксплуататоров должен быть побежден в идеальном обществе бескорыстных творцов собственных судеб — коммунизме. Его пока нет. Но передовое человечество, ведомое лучшими из лучших, само его построит, ведь благодаря Марксу произошло «развитие социализма от утопии к науке» [49].

Гуманистический пафос Маркса, как показали сначала авторы «Вех», а позже и западные мыслители, достигает религиозного накала. Гегель писал свою философию истории как ученик Аристотеля, а Маркс — как пророк секулярного общества. Марксизм внешне не просто атеистичен, но агрессивно антирелигиозен. Эта страстность обусловлена внутренней квазирелигиозностью марксизма. Квази — поскольку функции нормальной религии исполняет идеология. Ком-

мунизм — радикальная версия социализма, одной из трех ключевых идеологий Нового времени [9]. Христианство обещало Царство Божие за пределами земной истории, а идеологии нацелены на изменение самой истории. Согласно Марксу, для творческого преобразования хода истории должны были созреть предпосылки. Эксплуатируемое на протяжении тысячелетий человечество наконец дорастает до порождения своего избранного народа — пролетариата. В истории пролетариат преследуем и гоним, наподобие Израиля. Пролетариат, в свою очередь, рождает из собственных недр псевдоцерковь — Коммунистическую партию. В ней нет «ни иудея, ни эллина», не имеет значения социальная принадлежность («ни раба, ни свободного»), и даже половая идентичность («ни мужского пола, ни женского»). Логика исторического развития от формации к формации воображается Марксом завершаемой внутри земной истории, но куда более в библейском духе, а отнюдь не в мещанском царстве прусской монархии. Пролетарская революция — Апокалипсис, наступает судный день частной собственности — «экспроприаторов экспроприруют». Законы истории, ранее действовавшие непреложно, не то чтобы совсем отменяются, но входят в эсхатологическую фазу. Эксплуататорский мир гибнет, и в этой катастрофе открывается «новая земля под новым небом». Но без Бога. Человечество само совершает прыжок «из царства необходимости в царство свободы». Град Земной как бы сам рождает из себя Град Божий, который при этом очищен от таких ложных форм сознания, как религия.

Ленин соединил секулярно-иудейский мессианизм Маркса с мифологемой «Москва — третий Рим», обеспечив идеологические возможности разрыва оков империализма в «одной отдельно взятой стране» [26]. Идея прорыва слабых звеньев оказалось заразительной, эту мантру стали повторять в Азии и Латинской Америке. Помощь в подготовке и сопровождении прорывов оказала и выстроенная Сталиным советская империя. На Западе верх взяла более умеренная (в т. ч. и благодаря урокам, извлеченным из практики «реального социализма») линия. Неомарксизм эволюционировал в направлении методологии познания общественных явлений, тогда как отмена частной собственности и установление диктатуры пролетариата были маркированы в качестве опасных утопий. Возобладал социальный реформизм, провозглашенный еще К. Каутским и Э. Бернштейном. Существенный вклад в такую эволюцию европейского марксизма внес позитивизм.

В марксистской философии истории имеется слабость, которая тревожила уже зрелых классиков. Сферы, относимые Гегелем к вершинам духа, не дедуцируемы напрямую из хозяйственно-политической деятельности. Пусть сущность религии составляет иллюзия, закрепляемая классовым интересом, но без искусства, которому совсем не чужды были сами классики, утрачивается человечность. Если философия, как мнил ранний Маркс, — разновидность идеологии, то марксизму в этой нелицеприятной оценке явно делается исключения. Хуже всего с наукой. Наука — элемент «духовного производства», который из экономики напрямую не дедуцируем. А ведь без науки коммунизм не построить, разве что «казарменный коммунизм» и подобных ему уродцев, появление которых сам основатель стал вполне осознавать по мере массовой рецепции собственных идей. Поздний Маркс отмежевывался от вульгарного

экономизма, настаивая на принципе системной детерминации общественных явлений. Экономика якобы исполняет функции *causa finalis* в этом процессе, тогда как все формы «надстройки» оказывают обратное воздействие на «базис». Это в большой степени декларация, как и фиксируют тексты Энгельса [27]. Макс Вебер, который соотносил себя с марксистской традицией, показал влияние религии (через мораль) на экономическую деятельность [13], продемонстрировав, что развитие теоретического мышления предполагает механизм «отрицания отрицания». С наукой в марксизме ситуация даже более сложная, чем с религией: опиумом ее не объявить, а из экономики не дедуцировать. Разве что через технику, что опять-таки в прямолинейной версии не сработает. Свою партию в философии истории на поле научно-технического прогресса намного удачнее сыграл позитивизм.

Казалось бы, что может быть более враждебным спекулятивной диалектике, отягощенной к тому же своим германским происхождением, чем позитивизм и аналитическая традиция, построенные на культе факта, дисциплине чужающегося всякой метафизики рассудка и почти фанатичной вере в ценность индивидуальной свободы? На уровне философской массовки это так: вряд ли в каком-либо ареале философствования Гегель подвергался большому поруганию. Но если посмотреть на традицию в широком смысле — от Конта до постпозитивистов и авторов концепций постиндустриального общества, то картина усложнится.

Реляционизм Конта представляет продуманную методологическую позицию. Факт оправдывается в качестве первого элемента научной теории, но не возводится — как в массовке — в кумиры. Однако эта методология, требующая перманентной коррекции теории на основе новых фактов, предполагает определенную историософию, а та, в свою очередь, и онтологию. Таковые содержатся у Конта и Спенсера, несмотря на все декларации отказа от глобальных обобщений. Основной онтологический постулат позитивистских картин мира заключался в принципе развития. Пусть речь и идет всего лишь об известных нам регионах сущего, а вопросы о бытии и вечности могут выноситься за скобки. Марксизм, перерабатывая гегелевскую идею развития, опирался на его учение о сущности (отсюда «закон единства и борьбы противоположностей», сформулированный Энгельсом). Позитивисты, для которых познание ноуменов проблематично, фактически откатываются в область гегелевского учения о бытии, где доминирует становление, осуществляемое через взаимные переходы количественных и качественных изменений. Дарвинизм, постепенно возведенный позитивистами в культ, оказался здесь очень кстати. Сама природа стала рассматриваться как исторически меняющаяся в ходе эволюции. Но в отношении общества марксисты и позитивисты расставляли акценты по-разному. Если Маркс оценивал социальные революции в качестве «локомотивов истории», то позитивисты, вполне в соответствии с духом англо-американской политической традиции, отдают предпочтения постепенным и желательным рационально планируемым трансформациям. В природе властвует стихийность, но в обществе по мере его эволюции нарастает контроль человека над социальными изменениями. Они накапливаются, приводя к смене культурно-исторических эпох. Об этом гласит «закон трех стадий», сформулированный Контом [23]. Религи-

озно-мифологическая стадия сменяется метафизической (философской), а та, в свою очередь, — позитивно-научной. Их можно трактовать в психологических терминах детства, юности и зрелости, а можно и как прогресс от веры через разум к верховенству рассудка. Разум не отбрасывается, а лишается претензий на абсолютность. Его дело — обслуживать рассудок, философия — служанка науки. Вера также фактически сохранилась в преобразованном виде. Как вера в человека и преобразующую силу научно-технического прогресса, который выполняет роль спасителя человечества от рабства у природы и собственной недоразвитости. Как и в марксизме, субъектом развития выступает само общество, однако креатив создается в разных областях культуры. Позитивизм переоценивает недооцененное Марксом — науку и ее воплощения в инженерной мысли. Для марксистов история творится в экономико-политической сфере, для позитивистов — в научно-технической. Они теснейшим образом связаны, что и создает предпосылки для конвергенции марксизма и позитивизма на полях теорий постиндустриального общества.

Постпозитивизм, взятый как целое, еще ближе к философии истории Гегеля. Казалось бы, его основоположник поместил Гегеля в группу наиболее вредоносных авторов вместе с Платоном и Марксом. Однако К. Поппер [32] вовсе не отказывается от самого принципа историчности, да и не отрицает марксистского влияния. От подлинного историзма, опирающегося на науку и здравый смысл, Поппер предлагает отличать «историцизм», проповедуемый утопистами и идеологами. Суть историцизма в навязывании схем и прожектов, которые оправдываются мифами об имманентной логичности истории. Поппер утверждает вполне категорически: «История смысла не имеет» [32, с. 320]. Для XX в. пережившего мировые войны, тоталитаризм, холокост и атомную бомбардировку гражданского населения, суждение достаточно распространенное. Но это еще не радикальный абсурд атеистического экзистенциализма. Все не так пессимистично: «Мы можем придать истории смысл». Это гуманистическая идея, что люди делают историю сами. Получается, что Гегель и Маркс виноваты в тоталитаризме. Что совсем недалеко от гегелевских представлений о демиургической роли философов во всемирной истории.

Постпозитивизм стал осмысливать науку контекстно, сохранив приверженность ее фундаментальной значимости, но отказавшись от сакрализации. Развитие науки зависит от культуры как целого. Экономические и политические факторы также важны, но влияют контекстно, а при этом не менее значимы ценности, традиции, привычки, неписанные законы. Меняющиеся парадигмы мышления научные революции подготовлены всем ходом истории, но законы революционных и мирных эпох действуют, как об этом учил и Маркс, по-разному. Восходящий к Платону термин «парадигма», который благодаря Т. Куну [24] вышел за узкие рамки науковедения, представляет собой не что иное, как гегелевский дух эпохи, но в приложении к конкретным сферам исследовательских практик. И. Лакатос и П. Фейерабенд показывают, что грани между научным и вненаучным знанием (мифология, религия, искусство, структуры повседневности) достаточно размыты и условны. «Твердые ядра» исследовательских программ предполагают, по крайней мере, в качестве среды обитания верования, убеждения, предрассудки и привычки, а рассудочный

дискурс не в состоянии продвигаться без канвы философских категорий. Происходит реабилитация онтологии и метафизики, по крайней мере, в качестве того подспорья, без которого невозможно построить логико-категориальный каркас научной теории. Эксперимент составляет основу научно-технического творчества, но он всегда теоретически нагружен. Человечество развивается в конечном счете благодаря науке и технике, но сама эта сфера живет и питается соками содержательно более широкого пространства, которое Гуссерль стал именовать «жизненным миром». Выходит, что история творится духом, пусть он толкуется с другими коннотациями.

Близость с Гегелем становится еще более значимой в контексте теорий постиндустриального общества, которое строится в конвергенции с марксизмом. Шок от Второй мировой войны стал забываться, особенно в Америке, которая его не сильно и пережила. А шок будущего, неумолимо надвигающегося на индустриальное общество, стал переживаться как реальность. Произошел сдвиг от близкого абсурдистскому тезису «история смысла не имеет» к восстановлению имманентного смысла истории, связанного с логикой ее развития от одной научно-технической формации к другой (доиндустриальная — индустриальная — постиндустриальная стадии).

Триадность, сохраняющаяся и в современных концепциях перехода от земледельческого через индустриальное к информационному обществу, кажется только внешне сходной с логикой эпох у Гегеля и Иоахима Флорского. Содержательные подобию между религиозно-мифологической стадией и Востоком (эра Отца, правящего единолично), метафизической — и греко-римским миром, давшим основу европейской философии вплоть до схоластики (Эра Сына-Логоса), и научной — с христиано-германским миром, внутри которого, собственно, и конституировалась современная наука, более заметны.

С эрой Святого Духа аналогии вроде бы натянуты. Но если смысл истории заключается в прогрессе свободы, то подобие сохраняется, ведь максимальная степень свободы человечества будет достигнута через научно-технический прогресс. Пред нами квазирелигиозная вера в науку и технику, которая составила аксиологическое ядро идеологии сциентизма. Если у Конта эта вера осуществлялась еще в модусе надежды — как «уверенность в невидимом», то у авторов доктрин постиндустриального общества — уже в модусе «осуществления ожидаемого» (Евр. 11: 2). Эти тенденции вполне в контексте предшествующей философии истории. Позитивизм на словах отрицает телеологию истории, якобы сосредотачиваясь на «анализе фактов», но, по сути, она там присутствует. Наука осуществляет миссию спасения человека, которую не смогла выполнить церковь. Информационная эпоха представляет собой концептуализацию утопии, предложенной Ф. Бэконом и Т. Кампанеллой. Именно в информационную эпоху человечество обретает качественно новые возможности для творения своей собственной судьбы, а если принять во внимание такой радикальный извод сциентистской мифологии, как трансгуманизм, то и переделки своей собственной природы. Такое творчество самого себя в истории должно трансцендировать наличные моральные нормы. Так учил Гегель, а Маркс и Ницше радикализировали его идеи. При этом гегелевская философия истории была направлена в прошлое, а марксизм и позитивизм — в будущее. Новая эра отодвигает индустриальную

эпоху, потрясая человечество, которое подготовило новую эру, во многом «не ведая, что творит» [39]. Этот апокалипсис начинается в мышлении, а преобразует все социальные тело человечества, которое поверит и последует за новым откровением. Не последовавшие и не уверовавшие оказываются за бортом истории. Позитивизм не менее идеологичен, чем марксизм, но акценты расставляются по-разному. Марксисты — социалисты разных мастей, а позитивисты тяготеют к либерализму. Современная ситуация с ключевым событием в виде распада СССР и фоном перехода к постиндустриальному обществу, образующему платформу конвергенции марксизма и позитивизма, создает условия для доминирования лево-либеральных тенденций в дискурсах «развитого» мира.

Марксизм и позитивизм подвигались интенцией высвобождения исторического (фактов, жизни, материальных интересов) от оков логического, но в полноте ее не реализовали. Куда дальше продвинулись философия жизни, герменевтика и экзистенциализм. Марксизм и позитивизм продолжают гегелевский логицизм: история линейна, имманентно логична, развивается от формации к формации, а роль мышления в этом процессе ключевая. Философия жизни направлена на его преодоление. Опираясь на Шопенгауэра и Шеллинга, в свое время услышанных плохо, философия жизни обретает влияние в эпохе становящегося все более очевидным заката Нового времени с его культом *ratio*. Принцип жизни не постигается интеллектом, хоть рассудком, хоть спекулятивным разумом. Он схватывается интуитивно-эмпирически, интеллект же, выхолащивая суть, превращает жизнь в схему, рисует картину из понятий, пытаясь воссоздать живое из уже умерщвленного. Выделим две линии: оптимистическую и пессимистическую, олицетворяемые Бергсоном и Ницше.

Значение и место Бергсона и Бруно в соответствующих эпохах подобны, их философии представляют собой насыщенные образы и интуициями предконцептуальные наброски, обозначающие новые горизонты для мысли. Основные темы эпохи — время, история, развитие, ценности — завязываются Бергсоном в ансамбли образов, которые получают концептуализацию у Гуссерля, Шелера, Хайдеггера и Бердяева. Ни марксисты, ни позитивисты даже не ставили вопрос о природе времени. В XX в. в названных течениях мысли время становится ключевой темой. Гегелевские представления о времени, восходящие к Ньютону, подвергаются радикальной ревизии благодаря революциям в физике и математике, историческим катаклизмам XX в. и осознанию многослойности мышления.

Принцип развития, также лежащий в фундаменте онтологических построений, получает своеобразную трактовку: не революционно-диалектическую и не эволюционистскую, а иррационально-стохастическую. Развитие — временно, образ вечности радикальным образом проблематизируется, но по-другому, нежели в марксизме или в позитивизме. Согласно Бергсону, задача философии заключается в том, чтобы постичь мир с точки зрения его временности. Но время физических объектов, хоть в образе круга, хоть линии, представляет собой мертвый слепок с живого оригинала, созданный дробящим реальность на элементы интеллектом. Точка — такой элемент, ставший видимым для чувственного зрения. Реальность — порыв, т. е. длительность онтологически первичнее как точки, так и любой фигуры, которая вторичным образом по-

строена из точек интеллектом. Но бывают и особого рода «метафизические точки». Они суть локусы самотрансценденции сущего, в них дух, который у Бергсона, как и у Гегеля, представляется «внутренним двигателем» эволюции, непостижимым образом вносит в мироздание новизну. Здесь корень различия между логицистскими и стохастической моделью эволюции. Происходит онтологизация случайного. Дух как бы эмпирически-интуитивно нащупывает пути эволюции. Фактичность «разрывает» логику. По этому параметру можно заметить близость с позитивизмом [6]. Но это факты особого рода, элементы опыта, истолкованного онтологически. Перед нами «бытие-возможность» Кузанского, Пико и Бруно. Если очистить ее от специфически бергсоновских метафор, тематизировав эти интуиции в концептах «феноменологии внутреннего сознания времени» [20], перед нами прообразы трансцендирующей за собственные границы экзистенции.

Новации в трактовках времени и развития изменили контекст понимания исторического, но не меньшее значение оказало открытие ценностей. И развитие, и время суть атрибутивные качества жизни, одно постигается через другое, образуется круг интуиций одного онтологического уровня. Ценности же относятся к сфере духа, превосходящего уровень жизни. Открытие ценностей происходит сначала в методологической сфере. Философия жизни рифмуется со своим рационалистическим оппонентом — неокантианством — в фундаментально важной теме различения наук о природе и наук о духе. В первых происходит подведение факта под категорию, а целью выступает выведение общих законов. Во вторых целью выступает постижение уникального, а методом — подведение под ценность. Ценности суть аксиологические категории, в гуманитарных науках, исследующих роль человека в истории, вопрос о ценностях неизбежен. Однозначного ответа на вопрос о природе ценностей нет [47]. Нам представляются наиболее обоснованными позиции М. Шелера и Н. Лосского [10].

Если «подобное познается подобным», то отношение к ценностям оказывается сердцевинной не только исторической науки, но и осью реальной истории. Ценностно фундированные акты мышления и действия образуют стержень истории. Вопрос: кто их совершает? В христианском богословии — Бог, его избранники, Церковь. Время таких свершений — это Кайрос, в его отличии от хроноса. События Кайроса образуют ось истории, поскольку в них действует Логос. У Гегеля Логос действует всегда и везде, как имманентная логика истории, т. е. событие оказывается лишь феноменом, а ценностный выбор в расчет не принимается. Новый контекст осмысления времени выдвигает на первый план событие. В вопросе о творческой новизне Ницше радикальнее Бергсона. Творятся не только уникальные события, т. е. моменты времени и истории, и даже не формы сущего, что довольно последовательно проведено уже Гегелем. События, совершаемые в духе и меняющие мир, предполагают творчество ценностей. Ницше провозгласил «переоценку всех ценностей». Обоснование самой возможности творчества (а не просто выбора!) ценностей у него нет, но идея оказалась заразной, возбудив интеллектуалов с разных сторон. Немудрено, ведь созидание идей составляет прерогативу *intellectus archetypes*. История, согласно Ницше, творится избранными [31]. Мир вращается не вокруг

«творцов нового шума», а вокруг создателей новых ценностей, и этот процесс неслышен и невидим для толпы. Несмотря на все декларации о «реабилитация земного», перед нами специфическая концептуализация абсолютного духа — иррационалистическая, когда онтология задается музыкой, а не логикой, героико-индивидуалистическая, антирелигиозная.

Ницше интересен и обозначением деградационной интенции творчества. Новые ценности могут вести к деградации. Таковы Сократ, Платон и Аристотель, обозначившие закат эллинства, соблазненного приматом логоса над бытием. Христианство превратило этот региональный цивилизационный надлом в тенденцию и трагедию. Эту тему концептуализирует в «Закате Европы» О. Шпенглер, а онтологически истолкует как «забвение бытия» М. Хайдеггер. Ницше начинает радикальную ревизию новоевропейской мифологии исторического прогресса, хотя и Бергсон обозначает ее как возможность [5]. Новая картина реальности требует новых методов ее познания: помимо восходящей линии, имеется и регресс. Вопрос в концептуальной оценке причин: естественный процесс созревания и старения или результат ценностного выбора. О. Шпенглер реализует первый вектор, а М. Хайдеггер — второй [41]. Созревание отмеченных выше концепций предполагает изменение в методологии и онтологии: диалектика потесняется феноменологией и герменевтикой; дистанцирование от Гегеля возрастает.

Уникальность, ценности и контекст образуют проблемно-тематическое поле герменевтики. Герменевтика прошла путь от искусства и науки истолкования текстов — сначала теологических, потом литературных (Ф. Шлейермахер), до методологически выверенной философии культуры (В. Дильтей) и далее — до онтологических трактовок Хайдеггера. Гадамер закрепляет ее статус как методологии.

Два столпа философской герменевтики — уникальность явления и контекст. В первом аспекте она продолжает общую линию отталкивания от Гегеля, достигая максимальной, пожалуй, концептуальной дистанции. Во втором, напротив, близка гегелевской философии духа как едва ли ни одно другое течение мысли. Подлинная уникальность сущего достигается в сфере истории, творцом которой выступает дух [21]. Среди явлений природы уникальность относительна. Соответственно, науки о природе нацелены на уразумение законов, которые желательно облечь в строгость математических формул, а науки о духе — на уникальное. Подведение уникального под законы истории, как требуют марксисты и вдохновленные ими и позитивистами социологи, валидно только на определенных этапах развития духа — низших, наиболее массовых и приближенных к природе. Таковы экономика, техника и зависимые от них социальные процессы. Духовно значимое содержание истории куется не в политико-экономической и научно-технической сфере, а в соотносимых с абсолютным духом искусстве и философии. Дух, атрибутируемый человечеству, творит историю через создание уникальных событий, а также, что более существенно, через произведение феноменов разной степени насыщенности — произведений культуры.

Феномены культуры творятся личностями, которые сами суть уникальные взаимопроникновения жизни (биологической, социальной, культурной) и духа. В структуре личности жизнь и дух составляют динамическую систему,

включающую конфликт и симбиоз. Это и формирует среду креативности. Чем уникальнее, тем гениальнее, и чем гениальнее, тем уникальнее. Гений, с одной стороны, пребывает в контексте, будучи способным, как никто другой, выразить в своем творчестве дух эпохи. Но гений и трансцендирует эпоху, расплачиваясь за это непониманием современников, несчастной личной жизнью, а часто и преждевременной смертью. Да и понимает ли гений себя сам?

Шлейермахер сформулировал амбициозное требование понять автора лучше его самого. Герменевтическое понимание предполагает вслушивание и вчувствование, дабы сделать другое своим, не подменяя его под заданную схематику понятий и предрассудков. Требуется открытость к диалогу с таким другим, которого уже реально нет в настоящем. Автор ушел за горизонт событий, сохраняясь в пространстве культуры только как «присутствие». Но возможно ли это? Ведь историю творит не мировой дух, логика развития которого носит всеобщий, а значит, рационально постижимый характер, но — уникальные личности в специфических жизненных ситуациях и своеобразных социокультурных средах. Герменевтика по мере своей эволюции [33] расширяет принцип исторически-контекстного познания: личный мир автора, к которому психоанализ добавит еще и сферу бессознательного (как индивидуально-биографического, так и коллективного), предполагает практическое соучастие. Целое познается через часть, а часть — через целое. Образуется пресловутый «герменевтический круг». Хайдеггер справедливо заметил, что проблема не в том, как из него выйти, а в том, как в него войти. Может ли христианин понять буддиста, если он не практикует погружение в нирвану? Постигаем ли мы Аристотеля и Данте, если не погружаемся в перипетии их личной жизни, да и кто в состоянии учесть полноту культурно-исторического контекста начинающегося эллинизма и завершающегося Средневековья? Для этого требуются не только образование и усердие, но и какая-то личная одаренность, особая интуиция, природа которой иррациональна.

Познание перманентно открывает для себя новые горизонты, которые по-новому позволяют обозревать пройденный путь. Герменевтика обнажает еще скрытую у Гегеля опасность релятивизма исторически-контекстного рассмотрения феноменов. Если всеобщего нет или оно непостижимо, то доминируют индивидуальные духовные миры и их культурно-исторические объективации. Истина растворяется в истолкованиях и интерпретациях. Личность толкует прошлое, но сама при этом «истолковывается» культурно-историческим контекстом [36]. Философия жизни и герменевтика образуют развилку на дороге философии истории, уходящей от Гегеля. Акцентирование особенного предложил О. Шпенглер, а единичного — экзистенциализм.

В философии истории XX в. О. Шпенглер и А. Тойнби — самые влиятельные авторы. Первый предлагает ярко выраженное отрицание ключевых историософских идей Гегеля, а вместе с ними и всей традиции рассмотрения истории в библейских категориях. Исчезают линейность, европоцентризм (обусловленный христианизацией) и представление о цели и цельности истории. Второй формулирует своего рода синтез, преодолевающий крайности линейного схематизма и оптимистического прогрессизма, с одной стороны, и монадологической замкнутости цивилизационных организмов — с другой.

Историософию О. Шпенглера [48] можно понять как воплощение примата особенного над всеобщим и единичным. Всеобщее толкуется по сути номиналистски, как сумма особенных, постоянно меняющаяся в связи с рождением новых уникальных культурно-исторических формообразований. Роль единичного пренебрежимо мала: люди, классы, страты, формы культуры суть функции от целого. Фактически, особенное у Шпенглера поглощает и всеобщее, и единичное, выступая и их подлинным носителем. В первом аспекте отрицается наличие всемирной истории, на самом деле якобы существуют лишь отдельные истории неповторимых культурно-исторических тотальностей. Они суть культурные «чтойности». Во втором — принцип неповторимости превращает каждую такую тотальность в «этовость».

Шпенглер сосредотачивает в своей концепции разные веяния. Наиболее заметно влияние философии жизни в ее ницшеанской версии: жизнь как интуитивно постигаемая первооснова, порыв и самотворение, редукция религии и ценностной сферы к душе исторически созревающей культуры, закодированность культуры через первосимволы и прафеномены (аполлоновское, дионисийское, фаустовское...). От герменевтики берется принцип уникальности исторических формообразований, который превращается из метода в онтологический фундамент историософской схематики. Нет потока всемирной истории, объединяемого логикой общего развития. Развитие считается всеобщим только формально: все культуры проживают стадии наподобие организмов — зарождение, взросление, творческое плодоношение, деградация. Но содержание этих процессов уникально. Прогресс, наделяемый онтологическим статусом в гегельянстве, марксизме и позитивизме, оказывается относительным. Регресс и инволюция начинают мыслиться как фактически равноправные линии жизни и судьбы. С неокантианством и феноменологией Шпенглера роднит убеждение в непостижимости ноуменальных основ культурно-исторических тотальностей, а главным различием будет, пожалуй, редукция новоевропейской рациональности к специфическому атрибуту «фаустовской души».

Шпенглер лишает концептуальную метафору «смерти Бога» трагических коннотаций, переводя ее в горизонт естественной эволюции культурно-исторических организмов. Всё рождается и всё умирает, не исключая и богов, ведь они суть не что иное, как сублимации психических энергий народов, творящих свои исторические судьбы. Схема, согласно которой умирает Бог, умирает его культ, умирает культура, созданная вокруг этого культа, оказывается, в общем-то, универсальной. Закат Европы трагически переживает ее духовная элита, а так он — один из эпизодов в мировой истории (которой, однако, нет в качестве целостности). Образы вечности суть лишь образы, никакая культура не может без них развиваться, но сама по себе вечность, если она и существует, для нас остается вещью в себе. Получается, что и у Шпенглера локальные истории творятся, по существу, в кузницах абсолютного духа, где на основе первосимволов и изначальных ценностей производится то, что определяет «физиогномику» культуры. Многие авторы отметили монадологическую замкнутость локальных культур в качестве главной слабости Шпенглеровской концепции, которая опровергалась как логикой, так и фактами. Если преемственности между

локальными культурами нет, то нет общего развития, но преемственность — то есть. Так и с мировыми религиями: «Разве разделился Христос?» (1 Кор. 1: 1–17). У Шпенглера получается, что разделился, западные и православное исповедания — чуть ли не разные религии, восточное христианство ближе к исламу. Доминанта особенного приводит к произволу, едва ли не большему, чем при диктате всеобщего.

А. Тойнби [37] предлагает вариант решения проблемы, в котором сохраняется принцип автономии (как внерационально-архетипической, так и структурно-логической) культурно-исторических миров, учитываются марксистские и позитивистские представления о роли экономики и науки. При этом восстанавливается логика всеобщего и цельность истории, но не так схематично, как у Гегеля или Маркса. Кроме того, по-другому решается вопрос о соотношении культуры и цивилизации. Предлагается и особенная трактовка метафор «смерти Бога» и «агонии христианства». Экзистенциалистское влияние на Тойнби фоновое, но существенное.

Число локальных цивилизаций у Тойнби периодически возрастало по мере обнаружения нового фактического материала, и его система характеризуется открытостью и незавершенностью. Цивилизации живут по своим внутренним ритмам, которые описал еще Дж. Вико, а Шпенглер превратил в замкнутые циклы. Тойнби восстанавливает всеобщую связь, но уже не как наивную линейность, обретающую вершину в европейской культуре. Цивилизации взаимодействуют, и Тойнби описывает (в т. ч. и метафорически — кокон, куколка) механизмы преемственности и интеграции. Но всеобщее не сводится к сумме взаимодействий особенного. Тойнби восстанавливает принцип Провидения. Это уже не «субстанциональный разум» истории, который легко перетолковывается во всеобщие законы ее развития. Тойнби предлагает диалоговую модель, в которой субъектами выступают Бог и народы. Схема истории: вызов — ответ. Вызов (со стороны в конечном счете божественного Логоса) образуется совокупностью политических, культурных и географических обстоятельств, с которыми сталкиваются народы, создающие цивилизации. Ответы, которые предлагают народы, бывают разными — творческими и деструктивными, удачными и провальными, смелыми и трусливыми. Все они — через свои цивилизационные результаты — находятся перед судом истории. Фактически — Провидения [38]. Окончательные цели Его нам всё-таки неведомы, они лишь известны в самых общих чертах. С учетом крови, которая проливается в реальной истории, модель божественного участия выглядит достаточно сурово, но ведь Бог и не обещал рая в земной жизни, а последствия грехопадения остаются вполне реальными.

Шпенглер оригинально обыграл тему противопоставления культуры и цивилизации, обретя немало сторонников в Германии и в России. Мысль Тойнби движется в русле английской и французской традиций, для которых цивилизация образует нечто объемлющее по отношению к группам национальных культур. Политические и экономические интересы народов не совпадают вплоть до войн, но ценности, архетипы, традиции и привычки выполняют скрепляющую роль на метакультурном уровне. В такой оптике закат Европы не означает еще гибели Запада. Как в греко-римском мире центр переместился в Римскую империю, так роль лидера Запада взяли на себя США. Ведь и внутри

христианской ойкумены греческий мир составил фундамент своеобразной восточно-христианской цивилизации, которая не прекратила своего существования с падением Византии. Центр сместился на Русь. Не разрушили архетипических основ восточно-христианской цивилизации и реформы, инициированные Петром Великим. История мыслится как творимая реальность, открытая будущему. Вопросы о том, смогут ли США дать творческий ответ на вызовы, сохранится ли православный мир, не имеют однозначных ответов.

С именем Тойнби ассоциируется концепт «постхристианского мира», хотя вряд ли авторство является эксклюзивным. Тема была популярна после Второй мировой войны. Но постепенно она утратила актуальность. Сама история показала, что христианство не закончилось и даже испытало определенный подъем в XX в. [3]. Корректнее вести речь не о постхристианстве, но о том, что исторически сложившаяся в Европе христианская культура испытала одно из мощнейших потрясений в своей истории. К началу XXI в. на смену постхристианской пришла постсекулярная гипотеза [11].

Если рассматривать христианство как преимущественно цивилизационное явление, редуцируя Промысел к эпифеноменам, то схема Тойнби начинает откатываться к Шпенглеровской, хотя и не растворяется в ней без остатка. Цивилизации (даже и без Божественного попечения) все равно взаимодействуют, и в этих контактах складывается общая логика истории. Ценности, архетипы, традиции и привычки формируют идентичные и одновременно — сложнопреодолимые коммуникативные барьеры во взаимодействии цивилизаций, а материальных ресурсов и жизненных пространств никогда на всех не хватало. Этой оптике истолкования исторического соответствуют различные модели геополитики [43; 34; 44]. Теорию столкновения цивилизаций С. Хантингтона [42] можно, пожалуй, признать интегральной по отношению к обозначенному набору факторов исторической динамики и концептуализирующих их теорий. Полумифологическая (или полуутопическая) гипотеза «золотого миллиарда», включающая умеренную долю расизма, также вполне вписывается в этот контекст. В нем же и доктрина Ф. Фукуямы [40], сочетающая гегелевское представление о финализации истории в культуре с либеральными и позитивистскими идеями торжества демократии и научно-технического прогресса как двигателя истории.

Запад у Тойнби толкуется близко к Гегелю, как конгломерат дополняющих друг друга культур. У Хантингтона это уже все-таки цивилизация победившего англосаксонского империализма, ментальность которого хорошо выражена Черчиллем [45]. Хантингтон подмечает важную черту — навязывание своего стиля остальным культурам, что лежит в основе американской модели глобализации. Однако какой первопринцип определяет онтологически эту цивилизационную идентичность? Ответ дан еще Гегелем: единичность. Индивид как личность выступает носителем свободы, которая принимается в качестве высшей ценности. Англоговорящие авторы создали гносеологии (эмпиризм, позитивизм), этику (утилитаризм и прагматизм) и социальную философию, которые построены на убеждении (можно назвать это аксиологической верой) в примате единичного над целым, элементов перед системой. При этом единичности на уровне социума атрибутируется свобода, переживаемая как высшая ценность. Индивидуальная свобода — это своего рода аксиома в духовной

конституции англоговорящих культур, фундирующая либерализм, демократию и «священное право частной собственности». Но этим дискурсам не хватает глубины. Онтологические интерпретации единичного, понятого духовно — как личность, — предлагает экзистенциализм.

При всей разнородности экзистенциалисты объединяются общим смысловым ядром. Экзистенция — это существование, отчужденное от подлинного бытия и осмысливающее эту свою отчужденность, человеческая личность, переживающая собственную конечность, утрату или неочевидность своей сущности. Тем не менее и утраченная сущность, и потерянное бытие каким-то образом (наподобие Кантовской вещи-в-себе) всё-таки являются экзистенции. Она их ищет, чем и образуется смысл человеческой жизни, которая на фоне их отсутствия переживается в модусе абсурда.

Предтечи экзистенциализма — поздний Шеллинг и Кьеркегор — как раз и акцентировали специфическую фактичность духовного опыта, по отношению к которому концептуализация вторична. «Этовость» человеческой личности логически не дедуцируема из всеобщего. Поэтому если историей и правит какая-то логика, то это логика межличностных отношений, разворачивающая поток событий в зазоре между смыслами и абсурдом. Весьма далеко от взаимопереходов разумного в действительное и действительного в разумное. Но ближе к реальной истории, которая очень часто, особенно в кризисные эпохи, является наглядным воплощением именно абсурда. Но, парадокс, в этом абсурде просматривается своя логика. Эту логику падения многократно описал Достоевский, а гитлеризм дает ей классическое политическое воплощение.

Экзистенция — это дух, в котором единичное конституирует духовную жизнь как таковую — в противовес гегелевской всеобщности. Онтологически отчужденность экзистенции от бытия оборачивается осознанием человеком своей «радикальной временности» (Хайдеггер), а значит — смертности. Смерть — важнейшее следствие свободы от бытия. Именно в осмыслении собственной смертности человек конституирует себя личностью. Это требует особого опыта пограничных ситуаций. Уникальная индивидуальность наделена способностью к выбору ценностей и даже к творческому порыву. Выход личности, понимаемой как бытие-возможность, за собственные пределы составляет существо трансценденции. Трансцендирование экзистенции проявляется в творчестве и общении (реальность коммуникации, правда, признают не все экзистенциалисты).

Все предшествующие течения, акцентируя уникальную индивидуальность человеческого существования, так и не доводили ее, по большому счету, до уровня личности. В марксизме и позитивизме личность растворяется в социальности, в философии жизни — в порывах (то ли биологических, то ли духовных — как интуиция подскажет), в герменевтике — в контекстах культуры. В экзистенциализме «субъект — ноумен, а объект — феномен, мир экзистенциальный и персоналистический — единственный подлинно реальный» [8].

Экзистенциализм, унаследовавший основную проблематику философии жизни, часто называется метафизикой смерти. Именно смерть высвечивает конечность мыслящего существа во всех его атрибутах: мышлении, общении, творчестве. Духовно переживаемый факт личной смертности обесценивает

цели, которые предлагали в качестве последнего смысла истории гегельянство, марксизм и позитивизм — творчество культуры, построение справедливого общества, благоденствие через научно-технический прогресс. Отношение к смерти заставляет по-новому ставить и решать проблему бытия и свободы. Решение этих вопросов представляет собой категориальную проекцию более фундаментальной проблемы — отношения к Богу.

В библейской оптике экзистенцию можно истолковать как бытие-в-мире человека, утратившего непосредственное отношение к Богу (грехопадение), но тоскующего по Нему и жаждущего спасения. Экзистенциализм — это феномен поздней христианской культуры, в которой теократии уже утратили обаяние преддверия Царства Божьего, а гуманистические идеалы продемонстрировали свою утопичность. Иудео-христианская традиция и гуманизм образуют два центра притяжения экзистенциалистской мысли. До полного разрыва (К. Барт, Ж.-П. Сартр) обычно не доходит. Дело заключается в пропорциях. Хайдеггер говорил, что его мысль «зависает между теизмом и атеизмом». На онтологическом плане атеистическая линия практически уравнивает бытие и ничто, формируя тем самым метафизические предпосылки нигилизма, что особенно заметно у Сартра [35]. В религиозной линии Бог трансцендирует значимое для разума различие между бытием и ничто, как во многих учениях иудео-христианской мистики.

Онтология задает понимание сущности истории. История творится в актах утраты и обретения экзистенцией бытийности. Это, по сути, сфера абсолютного духа, но с ярко выраженной аксиологической составляющей. Происходит возвращение к мифу о предназначении человека, как он сформулирован Пико делла Мирандола. Религиозная партия видит сердцевину истории в диалоге человека с Богом и, как следствие, в межчеловеческой коммуникации. Посыл диалога, идущий от Бога, составляет Откровение [46]. Но Откровение двусторонне: Тот, кто открывается, и те, кто воспринимает. Экзистенциализм акцентирует именно человеческую активность в поисках смысла. У М. Бубера («Я и Ты»), Н. Бердяева («Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого»), П. Тиллиха («Кайрос») это выражено напрямую. В том смысле, что Откровение, понимаемое онтологически, составляет сердцевину истории.

В атеистической партии («Миф о Сизифе» А. Камю, «Экзистенциализм — это гуманизм» Ж.-П. Сартра) человек делает себя сам. Интересна позиция К. Ясперса, предложившего значимую для XX в. концепцию «осевого времени». Ясперс философствует в категориях иудео-христианской традиции, но не является при этом конфессиональным верующим [52]. Иисус Христос для него — великий человек. Поскольку Божество остается в его философии истории всё-таки «вещью в себе», точки бифуркации исторического развития образуются в доходящей до самопожертвования абсолютной трансценденции великих людей — Конфуция, Будды, Сократа, Иисуса [51]. Если для Шеллинга и Бердяева творение и грехопадение суть первореальности, преобразующие логику истории трансцендентальные события, то Ясперс трактует их как «шифры». Без них не понять смысл и предназначение истории, но их мифологическая или догматическая объективация неизбежно искажает понимание. Ясперс предложил влиятельную по сей день концепцию парадигматических сдвигов истории, в которой сама парадигмальность трактуется как результат

коллективной демиургии духа, трансцендирующего себя в поисках смысла и высших ценностей. Центральные роли в ней играют великие личности, в т. ч. и философы. Культура — система возникающих в процессе истории символических объективаций таких трансценденций и коммуникаций. Для Ясперса эпохами парадигмальных сдвигов выступают «осевое время» и Ренессанс. При этом, если «осевое время», которое для Европы завершается явлением Иисуса Христа, образует однозначный аксиологический позитив для человечества, то Ренессанс, будучи по значению равен «осевому времени», аксиологически амбивалентен. У Бердяева, поскольку допускается «праисторическое время», схема сложнее, но в амбивалентной оценке Ренессанса их позиции совпадают. Религиозно ориентированный экзистенциализм оказывается в понимании истории не столь и далек от гегелевской философии духа, хотя акценты расставлены по-другому. Персонализм позволяет преодолеть диктатуру всеобщего, отразить события уникальность истории, а саму историчность понять как один из типов темпоральности. Диалектико-логический схематизм отвергнут, но логика смысла в истории сохраняется.

Атеистический экзистенциализм также по-своему показателен. Ставшее основой европейского нигилизма «забвение бытия», красочно описанное Хайдеггером, на самом деле имеет более глубокую духовную причину — забвение Бога. В ситуации «забвения бытия» мыслящему существу, если оно не удовлетворено растворением в обыденности, уготован трагический удел: творчество, которое не встречает понимания при жизни, и смерть. Откровеннее других позицию выразил Сартр: человек — существо историческое по преимуществу, у него нет никакой «природы». Природа человека — это история. Люди делают историю сами, реализуя свои экзистенции в качестве жизненных проектов. Однако историческое творчество полностью утрачивает онтологическое измерение, плоды коллективной демиургии человечества сугубо онтичны. Сущее зажато в потоках времени между бытием и ничто. История оказывается бегом из небытия через сущее, пораженное неизлечимой ничтожностью, к небытию. Для мыслящего существа культура оказывается на этой земле последним прибежищем, за которым уже ничего не будет.

Экзистенциализм обозначает последнюю развилку движения от гегелевской философии истории. Одна ветка продолжает онтологическую имманентизацию исторического, другая пытается воссоздать утраченный горизонт подлинной трансценденции. Первым путем движется постмодернизм. Экзистенция, так и не обретшая субстанции, начинает разлагаться. Постмодернизм доводит до логического предела импульсы распада, уже посланные Марксом и Фрейдом. Ролан Барт провозгласил «смерть автора», а Мишель Фуко — и субъекта как такового. Субъект — уже не ядро личности, а комбинация дискурсов, которые, в свою очередь, могут быть разложены на еще более мелкие «логические атомы» (как известно, неопозитивисты таких так и не нашли, поэтому вполне уместно говорить о «логических гомеомериях»). Хайдеггер, всё искавший подлинное бытие где-нибудь подальше от Логоса, также внес свою лепту. Дискурсы растворяются в дискурсах, история исчезает как деятельность, имеющая логику и смысл. Позитивистское «наделение фактов смыслами» в этом контексте находит свое место (см. работы А. С. Панарина).

Поднятые экзистенциалистами темы свободы, смерти, творчества и трансценденции обнажают суетность гегелевских представлений о смысле истории и заставляют задуматься об особенностях его интерпретация ключевых категорий библейского откровения. Оно заслуживает критической оценки. Творение растворяется Гегелем в развитии, фактически подменяется им. Но важнее для понимания истории трактовка грехопадения и смерти. Грех не рассматривается им онтологически, как в восточной патристике, а только антропологически и психологически, в этом он законный наследник западной теологии. Смерть трактуется в русле философского идеализма аристотелевского толка — как разлучение души и тела, в котором исчезает индивидуальное, но сохраняется всеобщее — дух. Понятия духовной смерти, сущностью которой является разлука человека с Богом, в абсолютном идеализме нет. Поскольку человек понимается Гегелем как родовое существо, и выходит внешне экстравагантный, но внутренне фундаментально деструктивный тезис о том, что дьявол якобы не обманул человека. Сыграл свою роль и диалектико-логический гностицизм Гегеля: человек и вправду после грехопадения стал различать добро и зло, но с ошибками, а не так, как ведаёт их Бог. В этом корень всех последующих ошибок великого философа в толковании истории. Их подробный разбор был бы делом богословия истории. Пропедевтикой к ней мог бы стать анализ русской историософской традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный. О Граде Божием // Августин Блаженный. Творения: в 4 т. — СПб., Алетей, 2000. — Т. 3–4.
2. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — СПб.: Азбука классика, 2004.
3. Аверинцев С. С. Христианство в XX веке // Аверинцев С. С. София-Логос. Словарь. — Киев: Дух и Литера, 2000.
4. Андреев Д. Л. Роза мира. — М., Прометей, 1991.
5. Бергсон А. Два источника морали и религии. — М., Канон, 1994.
6. Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. — М.: РОССПЭН, 2010.
7. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995.
8. Бердяев Н. А. Самопознание. — М.: АСТ, 2007.
9. Богатырёв Д. К. Религии и идеологии. 2-е изд. — СПб.: Изд-во РХГА, 2019.
10. Богатырёв Д. К. Ценности как проблема европейской и российской философии // Вестник РХГА. — 2017. — Т. 18, вып. 4. — С. 75–90.
11. Богатырёв Д. К., Шишова М. И. Постсекулярная гипотеза и особенности российской постсекулярности // Вестник РХГА. — 2015. — Т. 16, вып. 3. — С. 95–109.
12. Божественного Аврелия Августина, епископа Гиппонского, о предопределении святых первая книга к Просперу и Иларию / пер. с лат. — М.: Путь, 2000.
13. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества / пер. с нем. — М.: Юрист, 1994.
14. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1971.
15. Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Соч. — М.: Директ-Медиа, 2018. — Т. 5.
16. Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Гегель Г. В. Ф. Собр. соч. — М.: Соцэкгиз, 1935. — Т. VIII.
17. Гегель Г. В. Ф. Философия права // Гегель Г. В. Ф. Собр. соч. — М.: Соцэкгиз, 1934. — Т. VII.
18. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. — М.: Мысль, 1974. — Т. 1.

19. Гоббс Т. Левиафан. — М.: Мысль, 2001.
20. Гуссерль Э. Собр. соч. — М.: Гнозис, 1994. — Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени.
21. Дильтей В. Дух и история // Дильтей В. Собр. соч.: в 6 т. / пер. с нем. — М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
22. Иоахим Флорский // Антология средневековой философии. 3-е изд. — СПб.: РХГА, 2001.
23. Конт О. Дух позитивной философии. — М.: Директ-Медиа, 2002.
24. Кун Т. Структура научных революций. — М.: АСТ, 2009.
25. Лебедев С. П., Романенко Ю. М. Актуальность событийной онтологии // Общество: философия, история, культура. — 2015. — № 6. — С. 10–12.
26. Ленин В. И. Империализм как высшая стадия капитализма // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1969. — Т. 27.
27. Ленин В. И. Письма об историческом материализме // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1969. — Т. 18.
28. Ленин В. И. Полн. собр. соч. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1969. — Т. 29: Философские тетради.
29. Лютер М. О Вавилонском пленении Церкви. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского христианского ун-та, 2017.
30. Маритен Ж. Философ в мире / пер. с фр. — М.: Высшая школа, 1994.
31. Ницше Ф. Эссе Homo // Ницше Ф. Собр. соч.: в 2 т. — М., 1990. — Т. 2.
32. Поппер К. Открытое общество и его враги: т. 1–2. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. — Т. 2.
33. Рикёр П. Герменевтика и психоанализ Религия и вера. — М.: Искусство, 1996.
34. Савицкий П. Н. Континент Евразия. — М.: Аграф, 1997.
35. Сартр Ж. — П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М.: Республика, 2000.
36. Соловьёв Э. Ю. Прошлое толкует нас (Очерки по истории философии и культуры). — М.: Политиздат, 1991.
37. Тойнби А. Постижение истории. — М.: Прогресс, 1991.
38. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. — М.: Логос, 1995.
39. Тоффлер Э. Шок будущего. — М.: АСТ, 2002.
40. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. — М.: АСТ, 2004.
41. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997.
42. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. — М.: АСТ, 2003.
43. Хаусхофер К. О геополитике: работы разных лет. — М.: Мысль, 2001.
44. Цымбурский В. Л. Остров Россия.
45. Черчилль У. История англоязычных народов: в 4 т. — Екатеринбург: Гонзо, 2013.
46. Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения: в 2 т. — СПб.: Наука, 2000.
47. Шохин В. Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты // Альфа и Омега. — Вып. 17. — URL: <https://www.pravmir.ru/alfa-i-omega/issue/aio-issue-17/>
48. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — М.: Мысль, 1993. — Т. 1.
49. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1961. — Т. 19.
50. Эразм Роттердамский. Диатриба или рассуждение о свободе воли. — М., Наука, 1986.
51. Ясперс К. Великие философы. Книга первая. Задающие меру люди. — М.: Канон-Плюс, 2018.
52. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М.: Изд-во политической лит-ры, 1991.
53. Briefe von und an Hegel / Hrsg.von Johannes Hoffmeister. — Vol. 1. — Hamburg: Meiner, 1952.