

DOI 10.25991/VRHGA.2020.20.4.006

УДК 1(091)

*П. Е. Бойко, Г. Л. Галустьянц**

ВСЕОБЩАЯ ДИАЛЕКТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Статья посвящена анализу методологического потенциала гегелевской абсолютной диалектики для интегрального понимания всемирно-исторического процесса. Авторы отстаивают разумную необходимость актуализации гегелевской методологии для построения современной научной системы философии всемирной истории, объясняющей исторический процесс из его собственного логического и фактического содержания.

Ключевые слова: Абсолютная диалектика Г. В. Ф. Гегеля, спекулятивная философия всемирной истории, интегрализм как всеобщий закон истории.

P. E. Boyko, G. L. Galustyan

HEGEL'S UNIVERSAL DIALECTIC OF THE HISTORICAL PROCESS AND MODERNITY

This article analyzes the methodological potential of the Hegelian absolute dialectics for an integral global history understanding. The authors defend a reasonable necessity of the Hegelian methodology actualization to build a modern scientific system of philosophy of world history, explaining the historical process from its own logic and factual content.

Keywords: Hegel's absolute dialectics, speculative philosophy of world history, integralism as a universal law of history.

По справедливой оценке выдающегося современного российского философа Е. С. Линькова, современное состояние в мире представляет собой

начало величайшего всемирно-исторического процесса, который является расставанием со всеми исторически изжившими себя формами семьи, обще-

* Бойко Павел Евгеньевич, доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии, профессор кафедры философии, Кубанский государственный университет; pboyko@mail.ru

Галустьянц Григорий Львович, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Кубанский институт информзащиты; grigori.177@yandex.ru

** 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».

ства и государства... Государство, до сих пор выступавшее в качестве частной, особенной формы, должно стать всеобщим... Переход классов друг в друга в обществе (наемного труда в капитал, а капитала — в наемный труд) это и есть момент всеобщности общества. Впервые момент всеобщности общества будет соответствовать моменту всеобщности государства, а момент всеобщности государства — моменту всеобщности общества. Мы стоим на грани выступления государства в его собственной природе, в его собственном понятии: впервые исторически должен выступать момент всеобщности государства... Следовательно, мы на грани всемирно-исторической утраты всех исторических форм государства и всех исторических форм общества, их исторически необходимого отрицания. Эти формы сами пришли к самоотрицанию [8].

Евросоюз как действительный прообраз первого «Универсального Государства» (А. Кожев) есть снятие исторически ограниченных, особенных наций и государств, начало той самой положительно-разумной эпохи всемирной истории, доминирования «Европейского человечества», в духовной всеобщности которого, по словам Э. Гуссерля, заключен «особенный *telos* каждой нации и каждого отдельного человека», «это бесконечная идея, к которой... устремлено все духовное становление». Научно-философская культура духовной Европы определяется идеей разумной бесконечности. Это —

революционизирование всей культуры, революционизирование всего культуротворящего способа существования человечества. Она означает также революционизирование историчности, которая теперь есть история исчезновения конечного человечества в становлении человечества бесконечных задач [6].

В свете всего сказанного становится понятной актуальность обращения к классической философии всемирной истории в целом и к такому яркому ее представителю, как Г. В. Ф. Гегель.

Философско-историческая система Г. В. Ф. Гегеля завершает процесс становления спекулятивной концепции всемирной истории, намеченный трансцендентальной философией немецкого классического идеализма (Кант, Фихте, Шеллинг). Суть разработанной Гегелем историософской системы заключалась в реализации абсолютной диалектики как целостного, априорно-апостериорного рассмотрения предмета в органическом единстве его ноуменальных и феноменальных составляющих. Именно здесь всеобщая диалектика немецкой классической философии впервые достигла того, чего не смогли достичь рассудочные по своей природе религиозно-догматические и метафизические историософские учения, недооценивавшие онтологических оснований исторического процесса. Гегелевская же философия истории изначально имела глубокий онтологический смысл, что и определило ее всеобщую, абсолютно-идеалистическую направленность. Такого рода радикальная логико-онтологическая установка не могла не сказаться на характере решения фундаментальных философско-исторических проблем. Это подтверждается уже первыми словами гегелевского «Введения» к «Лекциям по философии истории», где говорится о том, что их темой является «сама всемирная история», а не «общие размышления о ней» [2, с. 57].

Немецкий мыслитель не конструирует априорные схемы мировой истории, а органически выражает сам логос истории, находит его через спекулятивное движение онтологических категорий «Науки логики». Этот Логос и есть то, что в философии принято называть методом. Метод для Гегеля — это органическая жизнь самого понятия, предмета, логический ритм их бытия и само это бытие в его смысловом саморазвитии.

В отношении той части системы, которую занимает философия истории (наука о высшей форме объективного духа — мировой истории), это означает, что история у Гегеля представляет собой осуществленность абсолютной идеи. Тотальность этой идеи в объективном духе образует конкретное содержание всего мирового процесса. Здесь как раз и совпадают все противоположности исторического сознания и бытия, всеобщность смысла и единичность факта. Это конкретное тождество вечного и временного, Божественного и человеческого во всемирно-историческом процессе. Главная задача этой спекулятивной, абсолютно-идеалистической историософии заключается в том, чтобы найти и осмыслить это онтологическое совпадение, понять и объяснить единство априорных и апостериорных моментов всеобщего исторического знания. В этом суть философского подхода к истории, подхода, отражающего «трудную работу понятия». Суть этой спекулятивной работы состоит в том, чтобы исходить из самого понятия истории, в котором нужно определить его внутренние (смысловые) и внешние (фактические) моменты. При этом нельзя впасть в крайности рассудочного априоризма, связанного с искусственным конструированием и насильственным привнесением идеи в слой произвольно подобранных исторических событий и фактов, а также абстрактного эмпиризма (позитивизма), суть которого заключается в игнорировании всеобщих умозрительных принципов в действительном историческом процессе. Выдержать спекулятивное равновесие между идеей и фактом, найти подтверждаемую единичными (и зачастую «случайными») фактами умозрительную схему развития всемирно-исторического процесса — вот подлинная задача всеобщей философии истории. Это и есть путь нахождения всеобщего в мировой и национально-государственной истории.

Всемирная история, по Гегелю, совершается в духовной сфере, прежде всего в сфере объективного духа, который имеет своей целью и конечным результатом всеобщий, абсолютный дух. Несмотря на то что исторический мир обнимает собою физическую и психическую природу, «субстанциальным является дух и ход его развития» [2, с. 70]. Дух как абсолютное в истории определяет все его частные — субъективные и объективные определенности. Это очень важно помнить, чтобы не поддаваться искушению «политологизировать» гегелевское понимание всемирной истории как только якобы «объективной сферы бытия народов и государств в их движении к свободе». Логически неправомерно жестко разделять все стадии и фазы развития Абсолюта в объективном и всеобщем духе. Из-за этого утрачивается тотальность процесса его движения в логике — природе — всеобщем духе. Получается, что всемирная история как часть этой тотальности как бы замыкается в себе и «забывает» о своей субстанции — именно абсолютном (а не объективном) духе. Ведь и логика, и природа, и духовная сфера — это все различные ступени одного и того же тотального процесса движения Абсолюта (здесь все пребывает в непрерывном развитии

и самопознании, это именно развивающийся Абсолют, развивающийся и в себе (логика), в своем ином (природа), и в своем возвращении к себе (дух)). Поэтому логическим и духовным «ядром», т. е. субстанцией мировой истории является не свобода сама по себе, а свобода как один из принципов самого Абсолюта. То есть в истории только с частной и внешней стороны мы видим развитие всех особенных моментов объективного духа (право, мораль, нравственность с ее семьей — обществом и государством). С точки зрения же всеобщего это движение самого Абсолюта и его духовных форм: искусства, религии, философии. То есть все формы субъективного и объективного духа в мировой истории — это еще не развернувший себя до конца абсолютный дух. Поэтому мы и должны анализировать особенные формы объективного духа в истории не сами по себе, а сквозь призму наличия в них всеобщего, абсолютного.

По мнению известного неогегельянца XX в. Р. Дж. Коллингвуда, в самой «Философии истории» Гегеля этот абсолютно-идеалистический момент (история как движение форм абсолютного духа в области государственного бытия народов) был выражен неудовлетворительно. «Но, в “Философии истории”, — подчеркивает Коллингвуд, — Гегель ограничивает поле своего исследования политической историей. Здесь он следует за Кантом, однако у того было веское основание для такого ограничения, основание, которое отсутствует у Гегеля. Исходя из своего разграничения между феноменами и вещами в себе, Кант, как мы уже видели, считал исторические события феноменами, событиями во временной последовательности, а историка — их наблюдателем. Человеческие действия, рассматриваемые как вещи в себе, с его точки зрения, являются нравственными действиями. Но те же самые действия, которые, по Канту, как вещи в себе являются нравственными действиями, как феномены выступают в качестве политических действий. История поэтому может и должна быть только историей политики. Гегель, отвергая кантовское разграничение между феноменами и вещами в себе, отвергает тем самым и кантовскую доктрину, согласно которой всякая история — политическая история и тезис, что история — это своего рода зрелище. Поэтому центральное положение, занимаемое государством в его “Философии истории”, оказывается анахронизмом. Для того чтобы быть логически последовательным, Гегелю следовало бы объявить задачей истории не столько изучение процесса развития объективного духа, сколько *изучение истории абсолютного духа, т. е. искусства, религии и философии* (курсив наш. — П. Б.)» [13, с. 116–117].

На наш взгляд, данное замечание английского ученого верно только отчасти. Гегель действительно рассматривает мировую историю преимущественно как систему развития идеи свободы в политико-правовой жизни всемирно-исторических народов и государств. Однако это не означает, что он вообще игнорирует субстанциальное значение форм абсолютного духа в историческом процессе. В «Философии истории» он говорит о том, что государство является основой и средоточием других конкретных сторон народной жизни: искусства, права, нравов, религии, науки.

Целью всей духовной деятельности является лишь то, чтобы это соединение, т. е. его свобода, стало сознательным. Главною из форм этого сознательного соедине-

ния является религия. В ней существующий, мирской дух сознает абсолютный дух, и в этом сознании сущего в себе и для себя существа воля человека отказывается от его частного интереса; он откладывает его в сторону в благовоющей чувстве, предаваясь которому он уже не может иметь в виду частный интерес [2, с. 99].

Как справедливо замечает по этому поводу М. А. Киссель, гегелевская интуиция есть спекулятивный обзор всего пути человечества одновременно и сразу.

Ведь только поднявшись над точкой зрения органической субъективности с ее «законом сердца», можно попытаться уяснить всеобщее содержание мирового процесса... Спекулятивная философия исходит из предпосылки, что это возможно, что познание абсолютной истины приобретает к божеству [11, с. 128].

С этим солидаризируется и другой известный отечественный исследователь гегелевской философии В. А. Малинин, по мнению которого философия истории Гегеля значима и оригинальна в том смысле, «что является развитием и приложением к пониманию исторического процесса общего учения об абсолюте» [14, с. 129].

Продолжая анализ гегелевской методологии философско-исторического познания, коснемся специфики понимания категорий истории и исторического немецким мыслителем. Согласно Гегелю, категория истории имеет как объективный, так и субъективный смысл. В объективном смысле она есть *Geshichte*, т. е. свершение, судьба, участь, снятие (т. е. уничтожение и сохранение одновременно). В субъективном — история выступает как *Historic* — повествование, историография. В этих определениях выражается одна из основных идей спекулятивной философии: идея диалектического тождества субъекта и объекта в тотальности всемирно-исторического процесса. Это означает, что сами человеческие действия (субъективная сторона) совпадают с историей этих действий (объективная сторона), т. е. с их историографией. Историография — это описание исторических действий и событий, которое возникает одновременно с ними. Однако у Гегеля как философа истории имеет место не столько историография (это один из видов исторического познания), сколько сами методы (парадигмы) историософствования. В этом плане нельзя не согласиться с известным отечественным исследователем философии истории Гегеля А. М. Каримским, который полагает, что выражение «три вида историографии», употребленное в русском переводе «Философии истории», не вполне корректно. По словам Каримского, у Гегеля речь идет о видах (формах) рассмотрения истории, которые правильнее квалифицировать как виды или типы исторического сознания, мышления, или же истории» (*Arten die Geshichte zu betrachten...* — Hegel G. W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Hrsg. E. Gans. 3. Aufl. Besorgt von K. Hegel. Berlin, 1848) [9, с. 58].

Согласно Гегелю, высшим видом рефлексивной историософии является «история в понятиях». Она является переходом к «философской всемирной истории», в которой всеобщей разумной силой выступает идея. Гегель именно ее считает духовной субстанцией исторического процесса. «Всемирная история есть вообще проявление духа во времени, подобно тому, как идея,

как природа, проявляется в пространстве» [2, с. 119]. Только идея выражает всеобщее содержание исторической жизни человечества. Постигание всемирно-исторической идеи как духа и есть предмет *философской истории*. Как указывалось ранее, здесь речь идет о самой гегелевской, т. е. спекулятивной, точке зрения на историю, которая не только снимает ограниченность интуитивной и рефлексивной историософии, но и объединяет смысловую и фактическую стороны философско-исторического познания в систематическую теорию всемирно-исторического процесса.

Характеризуя структуру развития конкретных всемирно-исторических народов, Гегель уделяет особое внимание наиболее целостному и развитому, в его понимании, германскому миру. Указывая на совпадение макро- и микроуровней периодизации всемирной истории, Гегель обнаруживает в нем спекулятивную триадичность самого понятия. Он пишет о том, что первый период жизни всемирно-исторического народа связан с простой эстетической непосредственностью (варварство и дикость), второй — это опосредование религиозной мыслью (эпоха теократии), третий — всеобщая свобода мышления, пришедшего к самому себе в результате Реформации, философской образованности и конституционной монархии. Гегель сравнивает эту национально-историческую триаду с тройственностью самого Божества:

Мы можем различать эти периоды как царство отца, сына и духа. Царство отца есть субстанциальная, лишь подвергающаяся изменениям дифференцировавшаяся масса; это царство сходно с господством Сатурна, который поглощает своих детей. Царство сына есть проявление бога лишь по отношению к мирскому существованию, озаряющее его как нечто чуждое ему. Царство духа есть примирение [2, с. 364].

Таким образом, в гегелевской системе всемирная история есть высший момент развития идеи в области объективного духа. Она выступает эволюцией духовной субстанции, осуществлением объективного духа во времени. Только здесь дух поднимается до всеобщности самосознания, открывает себе собственную сущность, свою свободу, творящую всемирную историю.

Анализ становления идеи всемирной истории в немецком идеализме показал, что в структуре эволюции его философско-исторических учений рассудочная историософия (Кант) выполняет функцию тезиса, диалектическая (Фихте, Шеллинг) — антитезиса, спекулятивно-мистическая (Гегель) является их органическим синтезом. Главным теоретическим результатом философии всемирной истории в немецком идеализме стала спекулятивно-диалектическая методология философско-исторического познания, которая может быть актуализирована применительно к отдельному историческому народу в рамках современных философско-исторических исследований.

Однако, на наш взгляд, методологический потенциал гегелевской философско-исторической программы в гуманитарных науках XIX и особенно XX в. использован явно недостаточно. Одной из главных причин такой незаслуженной не востребоваемости стал глубокий методологический кризис самой классической историософии и ее ключевой идеи: тотальности всемирно-исторического процесса.

Обращение к эволюции классической историсофской мысли свидетельствует, что главным итогом спекулятивного этапа эволюции понятия всемирной истории стало монистическое понимание сущности исторического процесса. Оно было впервые намечено уже в христианском провиденциализме Средневековья, указывавшего на духовное единство человечества как воплощение единого божественного начала (идея богочеловечества). Идея единства человечества и его всемирной истории выступила ведущим мотивом новоевропейской теории прогресса, став впоследствии главным логико-методологическим принципом систематической философии истории немецкого классического идеализма. В трансцендентальной историософии Канта, Фихте и Шеллинга единство истории мыслится в качестве априорно необходимого и регулятивного принципа ее философского постижения. В спекулятивной философии истории Гегеля это единство обретает всеобщее систематическое обоснование. Тождество априорного и апостериорного знания о тотальности всемирно-исторического процесса выступает здесь в качестве основного достижения философии истории абсолютного идеализма.

В т. н. постклассической (в постклассическую, т. е. постгегелевскую) философию истории мы намеренно не включаем марксизм, т. к. это направление западноевропейской мысли XIX в. было еще слишком тесно связано с диалектическими (пусть и в духе материализма) идеями немецкой классики и особенно гегельянства; анализ и оценка философии истории марксизма должны быть предметом специального исследования) западноевропейской философии истории мы видим постепенное разложение принципа тотальности истории как развития идеи всеобщего, абсолютного. Здесь на первый план выходит плюралистическое и субъективно-антропологическое понимание исторического бытия человека в мире. Особенно ярко указанная тенденция проявляется в историософских концепциях постмодернизма и позитивизма, которые изначально отрицают возможность объективного познания Истины как всеобщего. В постмодернистской философии Истина сводится к симулятивизму и деконструкции (Деррида), в позитивизме — к конвенционализму, когерентности или к т. н. языковой игре (Витгенштейн).

Для представителей позитивистской и постмодернистской философии оказываются неприемлем метод классического философского мышления с его стремлением к логоцентрическому видению мира. Этот столь естественный для человека принцип утверждения в разуме, жизни в стихии Логоса как Истины почему-то объявляется знаком мировоззренческой «косности», «узости», «догматизма» и идеологического «тоталитаризма» в науке. «Война целому» (Лиотар) требует противопоставить «одномерности» логоцентрического мышления «многомерный» способ философствования, основанный либо на «строго научных» и «верифицируемых» (неопозитивизм), либо на игровых и деконструктивистских (постмодернизм) принципах.

Однако не только релятивистские по своей сути позитивизм и постмодернизм деонтологизируют всемирно-исторический процесс, затрудняя тем самым возможность познания абсолютного в нем. В XX столетии даже неогегельянская философия истории не удерживает спекулятивно-монистического содержания гегелевского историзма, интерпретируя его в релятивистских тонах. Данный

факт лишний раз подтверждает мысль о том, что современная философия всемирной истории постепенно утрачивает свое всеобщее онтологическое основание, свою связь с Абсолютом.

Такого рода десубстанциализация истории характерна и для столь популярного сегодня культурно-цивилизационного подхода, в котором различие между историческими народами проводится в первую очередь по мифологическим (Шпенглер) и религиозным (Тойнби, Хантингтон) основаниям, что привносит в философию всемирной истории чрезмерный субъективизм и абстрактность представления об особенных и единичных формах исторического существования человечества, лишенных онтологической взаимосвязи с всеобщностью идеи. Так, например, у А. Тойнби движущей силой развития мировых цивилизаций выступает закон «вызов — ответ», онтологическим источником которого, как и в религиозной историософии, выступает промысел Божий. Религиозно-культурную и языковую традицию разделения цивилизаций в современном геополитическом пространстве отстаивают Ф. Бродель, Л. Февр, С. Хантингтон и другие известные теоретики цивилизационного подхода. Более полную философско-социологическую картину цивилизационного процесса дает П. А. Сорокин, рассматривавший всемирную историю в качестве диалектически закономерной флуктуации умозрительной, чувственной и интегральной культурных систем. Сорокин полагал, что каждая из трех культурных систем есть не просто конгломерат внешне взаимосвязанных и сосуществующих духовных явлений, а их органическое единство. Все его части пронизаны одним основополагающим принципом и выражают одну доминирующую ценность. Доминирующие черты искусства, религии, философии, науки, этики, права, форм социальной, экономической и политической организации общества — все они по-своему характеризуют главный ценностный принцип культуры, ее «абсолютную истину».

Очевидно, что здесь мы имеем дело с наиболее зрелым и систематизированным вариантом цивилизационной парадигмы, учитывающей недостатки концепции Тойнби. Но несмотря на всю свою целостность, диалектичность и широкую историко-фактологическую базу, и в этой философско-исторической версии цивилизационной парадигмы духовной сущности мировой истории придается замкнуто-циклический и во многом релятивистский смысл.

Тенденцию к релятивизации понятия всемирной истории можно проследить и в экзистенциализме, прежде всего в философско-историческом учении К. Ясперса. Продолжая идейные традиции классической философии истории, Ясперс первоначально соглашался с ее положением о том, что человечество имеет единые истоки и общую цель, связанную с принципами разума и свободы. Однако в дальнейшем он пришел к выводу о вечной неповторимости и незавершенности мировой истории, о том, что познание отдельных ее частей никогда не приведет нас к прочному знанию целого. Отрицая гегелевскую идею тотальности философского понимания истории, Ясперс считал, что открытый и незавершенный характер истории не позволяет установить целостное содержание смысла истории и ее цели [19, с. 271].

По словам Ясперса, находясь внутри истории, человек всегда испытывает неудовлетворенность ею. Сама постановка вопроса о смысле истории указы-

вает на то, что мы пытаемся постичь ее глубинную тайну, стремясь опереться на некую внешнюю точку, т. е. мы мысленно всегда выходим за пределы истории. Именно поэтому немецкий философ приходит к выводу, что понимание истории в ее целостности выводит нас за ее пределы:

Единая история перестает быть историей. Уловить это единство уже само по себе означает вознестись над историей, достигнуть основы того единства, посредством которого есть это единство, позволяющее истории стать целостностью. Однако это вознесение над историей, стремящееся к единству истории, само остается задачей в рамках истории... Вознесение над историей становится заблуждением, если мы уходим от истории. Основной парадокс нашей экзистенции, который заключается в том, что только в мире мы обретаем возможность подняться над миром, повторяется в нашем историческом сознании, поднимающемся над историей. Нет пути в обход мира, путь идет только через мир, нет пути в обход истории, путь идет только через историю [19, с. 279–280].

Таким образом, любая попытка абсолютизации и тотализации всемирной истории оказывается, по Ясперсу, несостоятельной. Открытый и принципиально незавершенный характер истории никогда не позволит адекватно установить абсолютный и всеобщий смысл человеческого единства. Поэтому всемирная история возможна только как бесконечный процесс постижения человеком подлинного смысла своего бытия, где каждый ответ (данный в пограничной экзистенциальной ситуации «между жизнью и смертью») может быть только относительным. В этом вполне естественном для экзистенциализма выводе ярко проявляются субъективизм и релятивизм «неклассического» историософского мышления, его отказ понять историю как духовное целое.

В первой половине XX в. формируется т. н. неогегельянская философия истории (Б. Кроче, Д. Джентиле, Р. Дж. Коллингвуд, А. Кожев), претендующая на «реформирование гегелевской диалектики» (Джентиле) и создание новой идеалистической концепции всемирно-исторического процесса.

Б. Кроче ставит перед собой задачу разработать такую философско-историческую концепцию, в которой история и диалектика обрели бы свое онтологическое единство. У него, как и у Гегеля, спекулятивная диалектика определяет смысловой ритм исторического бытия как объективации духа. Именно на уровне духа история и диалектика взаимоопределяют друг друга. Диалектика оказывается процессуальной, динамичной, а следовательно, и глубоко историчной. История же разумна в своей онтологической основе, живет движением абсолютной идеи и в этом плане изначально диалектична. Такого рода диалектический историзм у Кроче в какой-то момент приобретает абстрактно-всеобщий характер и превращается в самую настоящую апологетику историцизма и антропоцентризма. Последние чреватые релятивизмом, который незаметно начинает доминировать в творчестве итальянского мыслителя. «Нет окончательно определенных философских систем, — заявляет Кроче, — ибо неопределенна сама жизнь. Всякая философская система решает комплекс исторически данных проблем, создавая условия для постановки иных проблем и новых систем. Так было и так всегда будет...» (цит. по: [1]).

Редуцируя человеческое бытие к сугубо историческому существованию, Кроче приходит к тезису о том, что «жизнь и реальность есть история, и не что

иное, как история». Историческое миропонимание становится в социальном действии высшим синтезом теоретического и практического разума: искусства, религии и философии в мысли, этики, экономики и политики. История есть деятельность индивида, поскольку он есть образ всеобщего, и есть история этого самого всеобщего, поскольку оно глубоко индивидуально.

Развивая эту историцистскую мысль, Кроче приходит к выводу о том, что «нет ни философии, ни истории, ни философии истории, а есть история, являющаяся философией, и философия, являющаяся историей, заключенной в ней» (цит. по: [1]).

Несколько иную, но в общем сходную «субъективно-антропологическую» версию неогегельянской историософии разрабатывал другой итальянский мыслитель первой половины XX в. — Д. Джентиле. Как диалектик он полагал, что фундаментальное динамическое противоречие мировой истории — это противоречие вечного и временного, т. е. неизменного и постоянно становящегося и развивающегося. Данное положение приводит итальянского философа к выводу о субъективно-антропологической и имманентной природе мировой истории. Как и у Кроче, у Джентиле история существенно антропоцентрична. Она не имеет никакой трансцендентной природы и делается на эмпирическом уровне отдельными людьми.

При всей ее диалектической, «гегелевской» субъективной направленности, неогегельянскую концепцию мировой истории нельзя признать вполне удовлетворительной. Логоцентрическая философия не может принять чрезмерную субъективизацию и антропологизацию исторического процесса, которые в той или иной форме проявлялись в историософских концепциях продолжателей гегелевского учения. Ведь с точки зрения диалектики абсолютного идеализма история не может начинаться с форм субъективного духа, пусть даже и наиболее развитых. В противном случае она ничем не отличается от сугубо индивидуального антропологического, психологического или этнографического бытия людей. История — это объективация человеческого духа в рамках в первую очередь политико-правовой деятельности больших общностей людей — наций и государств. Именно поэтому в ней, помимо субъективных и имманентных человеческому роду идей и страстей, возвышается объективная, не зависящая от человека трансцендентная сила Разума, направляющая мировой процесс к его абсолютной духовной цели, имя которой — свобода. Выяснение конкретных всемирно-исторических и национально-государственных путей и этапов развития этой свободы — вот главная и конечная цель всякой подлинной философии истории. Трудность ее заключается в том, что любая, даже самая развитая в логическом отношении философия истории является для своего времени ограниченной и не может вырваться из цепких объятий настоящего, не может проанализировать будущее.

В связи с вышесказанным особого внимания заслуживает философско-историческая концепция другого русского (или французо-русского) неогегельянца — А. Кожева, стремившегося преодолеть крайности цивилизационно-плюралистического историзма западной постклассической историософии первой половины XX в. Так же как Гегель и Маркс, Кожев ставит перед собой цель разработать монистическую концепцию всемирной истории (в первую

очередь — эпохи двух мировых войн). Отдавая дань гегелевскому монистическому историзму (хотя и интерпретированному под влиянием идей философии экзистенциализма и марксизма), Кожев подчеркивал, что будущее мира, а следовательно, смысл настоящего и значение будущего действительно зависят в конечном итоге от того, каким образом мы понимаем сегодня гегелевское учение. Однако Кожев сильно преувеличил технократическую и просветительскую составляющую спекулятивной философии истории Гегеля. Он полагал, что за всеми формами абсолютного духа стоят человек и его фактическая история. В соответствии с этим антропологическим принципом мировая история завершится тогда, когда человечество установит полное господство над миром природы. Данная цель достигается в универсальной империи, в которой люди наконец обретают свое внутреннее духовное единство и преодолевают социальные противоречия. Конкретным результатом развития национально-государственных систем должна стать огромная межнациональная и межправительственная конфедерация, которая в итоге приведет к созданию сверхнациональной Всемирной федерации, «Мировой Империи» [12, с. 377].

На наш взгляд, неудовлетворительность подобного «технократически-глобализационного» решения проблемы смысла и конца истории заключается в утопичности как самой идеи тотальной власти над природой (порождает экологические кризисы и общество потребления), так и в эклектичности теории сверхнациональной Мировой конфедерации, не учитывающей национально-государственного фактора (национальной идеи) как особенной и необходимой формы реализации духовного единства человечества.

Абстрактный космополитизм историософской концепции А. Кожева оказал влияние на «либерально-эсхатологическую» концепцию современного американского исследователя Ф. Фукуямы. В своей знаменитой статье «Конец истории?» (1989) и последующей монографии «Конец истории и последний человек» (1992) этот ученый пришел к выводу о «неоспоримой победе экономического и политического либерализма» как результате триумфа Запада в многолетней холодной войне с коммунистической «славянско-азиатской» империей, возглавляемой СССР. Фукуяма подчеркивает:

Триумф Запада, западной идеи, очевиден прежде всего потому, что у либерализма не осталось никаких жизнеспособных альтернатив. В последнее десятилетие изменилась интеллектуальная атмосфера крупнейших коммунистических стран, в них начались важные реформы. Этот феномен выходит за рамки высокой политики, его можно наблюдать и в широком распространении западной потребительской культуры, в самых разнообразных ее видах... То, чему мы, вероятно, свидетели, — не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления [18].

Помимо ссылки на преемственность в его концепции философско-исторического учения Кожева, Фукуяма претендует на то, чтобы быть продолжателем самой гегелевской идеи конца истории. Он подчеркивает, что «исторический финализм» (овладение естественной средой и преобразование ее с помощью

науки и техники) является именно гегелевской, а не марксистской идеей. «В отличие от позднейших историков, — пишет Фукуяма, — исторический релятивизм которых выродился в релятивизм *tout court* (вот и все, только — фр.), Гегель полагал, что в некий абсолютный момент история достигает кульминации — в тот именно момент, когда побеждает окончательная, разумная форма общества и государства» [18]. Согласно Фукуяме, этим кульминационным моментом в конце XX в. была победа (прежде всего ценностно-мировоззренческая!) либерально-демократической идеологии Запада (в первую очередь США) над идеологией коммунистического мира СССР и его союзников. Эта победа устранила все основные идейные препятствия для той самой либеральной Всемирной федерации (или, выражаясь более современно, глобальной цивилизации), которая и является символом конца истории. Однако в такой слишком вольной трактовке гегелевского учения о конце истории нельзя не заметить преобладания кантовско-фихтеанских мотивов «всемирно-правового гражданского общества», в котором еще нет той всеобщей свободы, которая, согласно Гегелю, достигается только на уровне правового государства. Очевидно, что само по себе демократическое общество, со всей его либеральной идеологией, еще не гарантирует гражданам всеобщей свободы (особенно если речь идет о соблюдении прав и свобод иностранных граждан). На практике часто выходит как раз обратное: «образцовые» демократические государства сплошь и рядом допускают политический произвол, попирают принципы международного права, навязывают свою волю другим странам. Характерным примером такого беззакония является агрессивная политика США в последней четверти XX в. (агрессия в Югославии, вторжение в Афганистан, оккупация Ирака, размещение военных баз в Средней Азии, расширение НАТО на Восток, финансирование многочисленных «цветных революций», «арабской весны», майдана в Киеве 2014 г. и т. д. и т. п.).

Как справедливо отмечает современный исследователь проблем глобализации А. И. Тимофеев, апелляции Кожева и Фукуямы к Гегелю не являются логически основательными:

Надо сказать, что Гегель был очень далек от кантовско-фихтевской концепции идеального государства. Такое государство перестает быть государством в собственном смысле слова. С его точки зрения государство порождается осознающим себя определенным народным духом. Оно всегда имеет характер особенности, а не всеобщности. То, что Ф. Фукуяма называет «универсальным гомогенным государством», представляет собой, скорее, глобальное гражданское общество, основанное на системе потребностей, а не на национальной идее [16].

Таким образом, становится очевидной неадекватность т. н. постклассической философии истории, включая и ее «неогегельянский» вариант, всеобщей диалектике исторического процесса, базирующейся на принципах спекулятивного философского мышления. В этой «постклассике» имеет место историко-философский анахронизм, возврат к кантовским или даже докантовским рассудочно-метафизическим или абстрактно-эмпирическим способам мышления, давно снятым гегелевской абсолютной диалектикой мышления и бытия.

В то же время нельзя признать вполне логически завершенной и собственно гегелевскую всеобщую диалектику всемирной истории, в первую очередь

в аспекте ее особенных и единичных моментов. Для развития всеобщей диалектики современной истории еще недостаточно показать, как это сделал Гегель, разумный Универсализм Европейского Человечества (т. н. германско-христианского мира) в его внешнем, объективном всемирно-историческом контексте, в сравнении с предшествующими ему особенными формациями Востока и Античности. Необходимо вскрыть и его, так сказать, внутреннюю, субъективную диалектику, диалектику его собственного понятия как тотальности моментов всеобщего, особенного и единичного.

Обращаясь к этому уровню диалектики Европейского человечества, мы с необходимостью обнаруживаем в ней начало абстрактной всеобщности, от империи Карла Великого (IX в.) до «Священной римской империи германской нации», просуществовавшей вплоть до эпохи Великой французской революции и наполеоновских войн.

Именно тогда, во время Наполеона, Европа начинает обнаруживать внутри себя свою собственную отрицательность, «свое иное». Через это иное западно-европейский дух опосредует себя, снимает момент абстрактной всеобщности рассудочного рационализма Просвещения («модернити», «индустриализм»), вступая в «постисторическую» эпоху конкретной всеобщности глобальной постиндустриальной (информационной) цивилизации.

Этим «своим иным» Западной Европы является Россия, историческая судьба которой была связана с усвоением восточнохристианской духовности, достижений великой европейской культуры. На сцене мировой истории Россия выступает как «восточная», «поствизантийская» составляющая единого европейско-христианского человечества. Будучи «восточной отрицательностью» Европы, Россия постоянно находилась в военно-политической и идейной «борьбе с Западом», начавшейся еще в столкновениях с тевтонскими рыцарями XIII в. или польскими интервентами начала XVII столетия и продолжившейся Отечественной войной 1812 г., Первой и Второй мировыми войнами, холодной войной и современным украинским кризисом.

Таким образом, диалектическая необходимость самоотрицания абстрактной всеобщности Европейского мира эпохи из него самого, при помощи «своего иного», актуализировала традиционный для западнохристианских народов «натиск на Восток» (*Drang nach Osten*), а точнее, на «христианский Восток», субстанцией которого была и до сих пор остается Россия.

Необходимость такого духовно-интеграционного процесса «обретения себя» становится все более явной в условиях внутреннего сближения западного и восточного моментов общехристианской идеи. С диалектической точки зрения, противоречие между восточным и западным христианством уже разрешено, но не через исключение одного момента другим, а через снятие взаимной односторонности обоих моментов (абстрактно-всеобщего и особенного) понятия христианской духовности в форме конкретно-всеобщего, научно-философского и нравственно-правового разума общехристианской цивилизации. Результат этого диалектического развития — действительная, т. е. полностью соответствующая своему понятию, Универсальная Европа, внутри которой восточно-христианский и западно-христианский миры обретают свое «положительно-разумное» место.

Познание и реализация этой универсальной философско-исторической идеи, впервые намеченной в диалектике всемирной истории Г.В.Ф. Гегеля — основная разумная задача современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абушенко В. Л. «Теория и история историографии» Б. Кроче // История философии. Энциклопедия. — URL: http://velikanov.ru/philosophy/teorija_i_istorija_istoriografii_kroche.asp
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб., 1993.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. — СПб., 1997.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М., 1976. — Т. 1.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — М., 1976. — Т. 2.
6. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. — URL: <https://e-libra.ru/read/334543-krizis-evropeyskogo-chelovechestva-i-filosofiya.html>
7. Ерыгин А. Н. История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). — Ростов н/Д., 1987.
8. Интервью с Евгением Семеновичем Линьковым // *Philosophia perennis* MMVIII. Альманах Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии. — СПб.: Изд-во Политехнического ун-та, 2008. — С. 215–228. — URL: http://www.smyrnyh.com/?page_id=141.
9. Каримский А. М. Философия истории Гегеля. — М., 1988.
10. Киссель М. А. Гегель и методологические проблемы историографии // Вопросы философии. — 1987. — № 1.
11. Киссель М. А. Гегель и современный мир. — Л., 1982.
12. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. — СПб., 2003.
13. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. — М., 1980.
14. Малинин В. А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. — М., 1983.
15. Мотрошилова Н. В. Современные исследования философии Гегеля: новые темы и проблемы // Вопросы философии. — 1984. — № 7.
16. Тимофеев А. И. Что бы мог сказать Гегель о проблемах глобализации? // Глобализация в социально-философском измерении: Сб. материалов конференции. — СПб., 2003. — С. 86–90.
17. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. — М., 2004. — URL: http://lib.ru/POLITOLOG/FUKUYAMA/konec_istorii.txt
18. Фукуяма Ф. Конец истории? — URL: http://www.patriotica.ru/actual/fukuyama_end.html.
19. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991.
20. D'Hondt J. Hegel philosophe de l'histoire vivante. — Paris, 1966.
21. MacTaggart J. Studies in the Hegelian dialectic. — Cambridge, 1922.
22. O'Brien G. Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation. — Chicago, 1975.
23. Planty-Boujour G. Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917. — La Haye, 1974.
24. Taylor Ch. Hegel. — Cambridge, 1975.
25. Topolski J. Methodology of History. — Warszawa; Dordrecht; Boston, 1977.