



# Capita

2010-  
2011

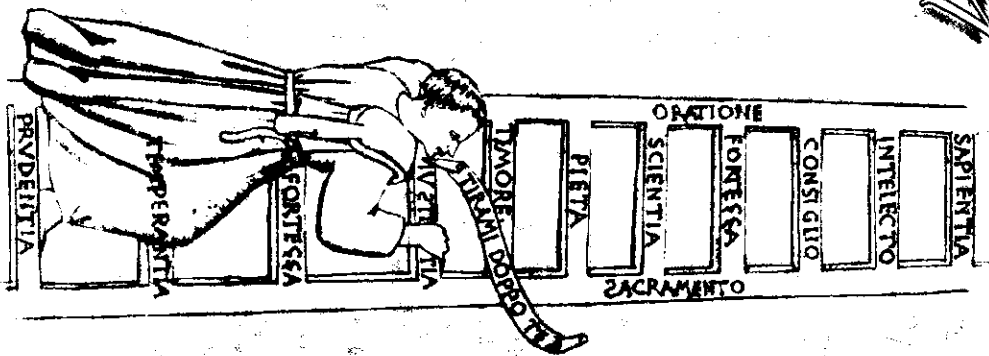


БІЛНУК 5

# Carmina

2010-2011

ВЫПУСК 5



ОБЩЕСТВО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ  
(Ростовское региональное отделение)  
ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ



COGITO

Альманах истории идей

Выпуск 5



Ростов-на-Дону  
2011

УДК 910  
ББК 63.3

**Редакционная коллегия:**

А.В. Корсневский (ответственный редактор),  
П.А. Аваков, В.Ю. Апрыщенко, А.Е. Иванеско,  
В.С. Савчук, А.А. Харченко

**Cogito. Альманах истории идей. Вып. 5: Foundation.** – Ростов-н/Д.,  
2011. – 498 с.

ISBN 978-5-4376-0041-2

Проблематика альманаха «Cogito» включает широкий круг сюжетов, посвященных генезису, эволюции и трансляции идей (политических, религиозных, философских, эстетических, историографических и др.), а также различным уровням их бытования – от научно-теоретического до обыденного. Издание рассчитано как на профессионалов-гуманитариев, так и на всех, интересующихся интеллектуальной историей и, говоря шире, историей мировой культуры.

ISBN 978-5-4376 0041-2

УДК 910  
ББК 63.3

© Коллектив авторов, 2011  
© Исторический факультет ЮФУ

## СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ.....	5
ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ.....	9
И.М. Савельева, А.В. Полетаев (Москва) Классика в классах*.....	11
Е.А. Вишленкова (Москва) Классика в классах: об А.В. Полетаеве.....	37
М.Ф. Румянцева (Москва) Концепции «духовной Европы» Э. Гуссерля и «осевого времени» К. Ясперса: опыт сравнительного анализа.....	40
Ю.П. Зарецкий (Москва) Свидетельства о себе «маленьких» людей: новые исследования французских историков.....	54
КАТЕГОРИИ КУЛЬТУРЫ	
С.Ю. Бородай (Москва) К вопросу о древнеиндийском понимании времени.....	71
Н.И. Девятайкина (Саратов) Человек и мир дикой природы в трактате Петрарки «О средствах против превратностей судьбы».....	99
С.П. Вольф (Омск) «А я размышлял о виденном и сравнивал прошедшее с настоящим»: восприятие исторического времени декабристами.....	114
МОДУСЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ДИСКУРСА	
С.Г. Иванецкая (Запорожье, Украина) Политические идеи С.А. Ефремова в контексте реализации «украинского проекта» (1905–1908 гг.).....	123
Е.А. Вишленкова (Москва) «Такой же русский, как и ты»: визуальное исследование национальной солидарности.....	141
Е.А. Паламарчук (Ростов-на-Дону) Влияние расовой идеи на судопроизводство в нацистской Германии (дело Генриха Бенкхофера и Маргарете Сары Триммель).....	159
О.А. Джумайло (Ростов-на-Дону) Исторический парк-музей как феномен конструирования национальной идентичности: современные стратегии проектирования идентичности в романе Дж. Барнса «Англия, Англия».....	169
РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ВЛАСТИ	
С.А. Польская (Ставрополь) Сакральная и политическая символика комплекса реталий французской монархии IX–XV вв. ....	181
А.В. Корсневский, А.Ю. Пилогин (Ростов-на-Дону) Officium stratoris и «шество на ослы»: происхождение и семантика ритуалов.....	203
ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ ПРОШЛОГО	
Д.П. Исаев (Ростов-на-Дону) Легенда о «завещании царства» и проблема легитимности династии Романовых (из истории политического дискурса в России первой трети XVII в.).....	243

<i>Л.В. Мишикова (Ростов-на-Дону)</i> «Панзивил» вопрос преемства дворянства, «бедные ослики» и крах проектов ограничения самодержавия 1730 г. ....	254
<b>РЕЛИГИОЗНЫЕ ИДЕИ В СОЦКУЛЬТУРНОМ КОНТЕКСТЕ</b>	
<i>А.А. Кореньевский (Москва)</i> Идея божественности Руси в средневековой фольклорной традиции. ....	265
<i>Т.Г. Чугунова (Нижний Новгород)</i> К вопросу о протопроtestантских взглядах Джона Виклифа. ....	281
<i>В.Ю. Анрищенко (Ростов-на-Дону)</i> Религиозная традиция шотландского Просвещения. ....	289
<i>И.А. Мишиков (Ростов-на-Дону)</i> Култ императора Александра I в секте донских духоносцев конца первой четверти XIX в. ....	303
<b>ОБРАЗЫ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ</b>	
<i>Ю.Е. Арнаутови (Москва)</i> Представления об общественном устройстве ок. 1000 г. ....	317
<i>М.Н. Крот (Ростов-на-Дону)</i> Общественный прогресс глазами русских консерваторов второй половины XIX века. ....	328
<b>СУДЬБЫ УЧЕНЫХ, СУДЬБЫ ИДЕЙ</b>	
<i>В.В. Клочков (Ростов-на-Дону)</i> «Славная революция» 1688 г. глазами современников и историографов. ....	339
<i>В.С. Савчук (Ростов-на-Дону)</i> Немецкий медиевист Теодор Майер и «Констанцское исследовательское общество». ....	354
<b>ПРИКЛЮЧЕНИЯ ТЕКСТА</b>	
<i>А.А. Харченко (Ростов-на-Дону)</i> Осуждение и казнь Ферамена в описании Ксенофонта. ....	373
<i>Е.А. Бугарчева (Казань)</i> Маленький подвиг Ай Кита. ....	409
<b>ПУБЛИКАЦИИ</b>	
<i>А.А. Кузнецов (Нижний Новгород)</i> К переизданию статьи С.И. Архангельского о локальном методе. ....	421
<i>С.И. Архангельский</i> Локальный метод в исторической науке. ....	432
<i>Н.И. Кареев</i> Письмо С.И. Архангельскому В.О., Большой, 24. ....	448
<i>С.И. Миловичко (Москва)</i> Некрасведческий манифест историка С.И. Архангельского. ....	449
<b>КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ</b>	
<i>М.С. Сырцов (Ростов-на-Дону)</i> Recz: Katarzyna Wachowska. Wiele Historii Jednego Państwa. Warszawa, Nerilon, 2009. 410 s. ....	461
<b>ХРОНИКА</b>	
<i>В.С. Савчук (Ростов-на-Дону)</i> IX межрегиональная научная конференция «Человек второго плана в истории». ....	479
SUMMARIES. ....	482
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ. ....	493
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ. ....	496

## От редакции

Завершение работы над пятым выпуском альманаха истории идей «Cogito» и его выход в свет побуждают к подведению некоторых итогов нашего проекта. Мы можем констатировать, что его основная программная цель, заявленная во вступительной статье к первому выпуску, достигнута: альманах стал дискуссионной площадкой для обсуждения самого широкого спектра проблем интеллектуальной истории. На наш призыв откликнулись гуманитарии из целого ряда столичных и региональных академических центров России, ближнего и дальнего зарубежья.

При всем многообразии тем, заявляемых авторами статей, опубликованных в альманахе, можно выделить несколько проблемных полей, составляющих концептуальное ядро альманаха. Выраженными этими приоритетами являются рубрики, присутствующие в большинстве выпусков «Cogito».

Прежде всего, речь идет о рубрике «Теоретическая рефлексия», открывающей каждый из сборников и определяющей историографические и методологические ориентиры исследовательской мысли в пространстве истории идей. Актуальность данной рубрики обусловлена необходимостью поиска адекватных инструментов и методов постижения феноменов интеллектуальной истории, а также путей теоретического осмысления результатов исследований. С этой рубрикой непосредственно связаны и содержательно ее развивают исследования, опубликованные в разделах «Категории культуры», «Анатомия мифа», «Утопия и миф», «Приключения текста». Если первые три рубрики объединяют работы, выполненные на стыке конкретно-исторического и теоретико-методологического подходов, то последний из названных тематических блоков обращен к самой сути «ремесла» исследователя, работающего в проблемном поле интеллектуальной истории – к источниковедческим приемам и методам реконструкции, анализа и толкования текста.

Тематическим стержнем альманаха, позволяющим проблематизировать достаточно разнородный – в содержательном плане – материал, является рубрика «Идеологические практики прошлого». В ней представлены сюжеты, отражающие генезис, эволюцию и трансляцию идей, их структуру и мотивацию самой интеллектуальной деятельности. Логическим развитием данной рубрики стал целый ряд тематических блоков, посвященных различным аспектам сопряжения идейного творчества и социальной практики – «Общественное

М.Ф. Румянцева (Москва)

### Концепции «духовной Европы» Э Гуссерля и «осевого времени» К Ясперса: опыт сравнительного анализа

Настоящая статья является продолжением опыта сравнительного анализа цивилизационных концепций исторического процесса, разработанных О. Шпенглером и А.Дж. Тойнби<sup>1</sup>. Конечно, в рамках настоящей работы не ставится цель всестороннего рассмотрения концепций исторического процесса Э. Гуссерля (1859–1938) и К. Ясперса (1883–1969): мы акцентируем внимание на отдельных аспектах, обуславливающих, на мой взгляд, возможности функционирования этих идей в актуальном интеллектуальном пространстве исторического знания. Оправдание корректности такого подхода мы обнаружим у постпозитивистов, в частности у Т. Куна, который утверждал, что иллюзия кумулятивности развития научного знания обусловлена тем, что каждое новое поколение историков науки отбирает из прошлого только то, что работает на объяснения настоящего состояния научного знания.

Сформулирую сразу же основное положение, которое буду стремиться если не доказать, то обосновать: если цивилизационные теории О. Шпенглера и А. Тойнби были нацелены преимущественно на расширение «умопостижимого поля истории» (терминология А. Тойнби), на преодоление начавшей осознаться в условиях формирования единства мира (империализма – по явно устаревшей терминологии) ограниченности линейных схем национально-государственного историописания, господствовавших в XIX веке<sup>2</sup>, но при этом не затрагивали глубинных механизмов обеспечения идентичности (хотя и подготавливали их трансформацию), то концепции «духовной Европы» Эдмунда Гуссерля и «осевого времени» Карла Ясперса носили гораздо более радикальный характер и не могли не затронуть имманентную, инвариантную социальную функцию исторического знания – обеспечение идентификации индивидуума в мировом социокультурном пространстве. Дополнительной задачей

<sup>1</sup> Румянцева М.Ф. Цивилизационные теории О. Шпенглера и А. Дж. Тойнби: опыт сравнительного анализа // *Cogito*: Альманах истории идей. Ростов-на-Дону, 2009. Вып. 4. С. 27–38.

<sup>2</sup> Подробнее о трансформациях историописания в XIX–XX вв. см.: Румянцева М.Ф. Линейная / нелинейная темпоральность в истории // *Образы времени и исторические представления*: Россия – Восток – Запад / под ред. Л.П. Решиной. М., 2010. С. 25–47.

настоящей работы является привлечение внимания к концепции Э. Гуссерля – наиболее радикальной из четырех поименованных выше и наименее известной и задействованной в построениях историков.

В рамках настоящего исследования (1) необходимо обосновать смысл выбора именно концепций «духовной Европы» Э. Гуссерля и «осевого времени» К. Ясперса для сравнительного анализа; (2) назвав концепцию Э. Гуссерля радикальной, следует, конечно же, прояснить смысл этого радикализма и выяснить столь ли этот радикализм радикален, (3) после этого уже можно соотнести концепции Э. Гуссерля и К. Ясперса, и, наконец, (4) главное – выявить актуальное значение анализируемых историософских конструкций.

#### Выбор предмета исследования

Если концепции О. Шпенглера и А. Тойнби формировались хотя и в один исторический период – в основном между Первой и Второй Мировыми войнами, но все же в разное время (О. Шпенглер начинает писать «Закат Европы» еще перед Первой мировой войной и публикует его в 1918 г., А. Тойнби создаст свой фундаментальный труд с 1934 по 1961 гг.) и в разных странах, с разными ментальными и философскими традициями, то концепции «духовной Европы» Э. Гуссерля и «осевого времени» К. Ясперса создавались в одной стране, практически в одно и то же время, в одних и тех же социокультурных условиях и в очень схожих обстоятельствах личностного существования. Это середина 1930-х – середина 1940-х гг. – время нацистского режима и фактической выключенности обоих философов – и по личным (Э. Гуссерль был по национальности евреем, а К. Ясперс был женат на еврейке) и по идейным причинам (среди которых назовем разрыв и того, и другого философов с М. Хайдеггером, при том, что М. Хайдеггер был учеником Э. Гуссерля и одним из учителей К. Ясперса) – из научной коммуникации.

При том, что говорить о различии философского background'a О. Шпенглера и А. Тойнби не приходится – оно очевидно, Э. Гуссерль и К. Ясперс существовали, несмотря на поколенческую разницу в возрасте, в одном интеллектуальном пространстве – пространстве эпистемологических поисков конца XIX – начала XX в., полемики с неокантианцами по вопросу о природе гуманитарного знания, интереса к проблемам человеческого сознания и психологии. Конечно, философские воззрения феноменолога Э. Гуссерля и экзистенциалиста К. Ясперса различались, но анализ этих различий не входит в нашу задачу, поскольку, на мой взгляд, они не носят принципиального характера относительно рассматриваемой нами проблемы. Причина этого, может быть, в том, что историософские построения

этих философов сближает их социокультурная и этическая направленность, а также сходство катастрофического мироощущения в катастрофическое для «духовной Европы» время.

#### Концепция «духовной Европы» Э. Гуссерля

Хорошо известно, что историософские размышления не составляли сколь либо значимую часть философского творчества Э. Гуссерля. Они явно находились на периферии его исследовательского внимания и были спровоцированы не столько логикой философских размышлений, сколько потребностью осмыслить актуальную социокультурную ситуацию, но осмыслить так, как это делает философ, – через призму всего исторического опыта и опыта философского знания. Наверное, можно сказать, что Э. Гуссерль испытывал предощущение «конца истории» (выражение Ф. Фукуямы, 1989 г.).

Теория исторического процесса – того процесса, который пришел к явному кризису в 1930-х гг., – компактно сформулирована Э. Гуссерлем в прочитанном в Вене в 1935 г. и опубликованном в виде статьи только в 1954 г. докладе «Кризис европейского человечества и философия»<sup>3</sup>.

Воспроизведем логику Э. Гуссерля, выделив ключевые, на мой взгляд, моменты его именно историко-теоретической конструкции. При этом сразу же оговоримся, что интереснейшие рассуждения Э. Гуссерля в области методологии науки, соотношения наук о природе и наук о духе мы оставляем, насколько это возможно, за границами нашего рассмотрения. Подчеркнем только, что в основе доклада Э. Гуссерля лежит стремление понять, причем понять через изучение ее значения в истории человечества, почему философия так и не превратилась в «строгую науку» (необходимость и достижимость чего Э. Гуссерль доказывал еще в своей, наверное, самой известной работе «Философия как строгая наука», опубликованной в международном философском журнале «Логос» – М., 1911. Кн. 1), почему она не достигла уровня практического применения, что свойственно собственно науке, и в чем опасность такого положения дел для европейского человечества.

Главный вопрос, который ставит Э. Гуссерль: «как охарактеризовать духовный образ Европы?». При этом он уточняет вводимое понятие: «Европы, понятой не географически, картографически, как если бы европейское человечество нужно было ограничить общностью людей, проживающих на одной территории. В духовном смысле явно относятся к Европе английские доминионы, Соединенные Штаты и т. д., но не эскимосы и индейцы, показываемые на ярмарках, и не кочующие по Европе цыгане. Очевидно, здесь под именем Европы понимается единство духовной жизни, деятельности, творчества со всеми целями, интересами, заботами, усилиями, целевыми институтами и организациями» [С. 106].

По-видимому, не будет большой ошибкой рассматривать теорию исторического процесса Э. Гуссерля в кругу других масштабных цивилизационных теорий, но здесь важно подчеркнуть одно принципиальное отличие: Э. Гуссерль настаивал не только на абсолютной уникальности «духовной Европы», но и на ее особой роли в мировой истории. Выделяя наряду с европейским «духовным сродством» и иные типы историчности, например «индийскую историчность со множеством ее народов и культурных образований», автор пишет: «Однако нам недостаточно этого по многим уровням релятивизирующего сущностного различия сродства и чуждости – главной категории любой историчности. Историческое человечество делится не всегда единообразно по этой категории». И приводит понятный даже на бытовом уровне аргумент: «Это видно как раз в нашей Европе. Нечто своеобразное заключается в том, что все прочие человеческие группы воспринимаются как нечто лишь в сравнении с нами, что, если отвлечься от соображений полезности, их мотивом в непрерывном стремлении к духовному самосохранению становится все большая европеизация, тогда как мы, если понимаем сами себя правильно, никогда, например, не индианизируемся» [С. 107]. Иллюстрируя эту мысль Э. Гуссерля, стоит обратить внимание на устойчивое понимание процесса модернизации России как ее европеизации. И несколько забегаая вперед, отметим, что и К. Ясперс обращает внимание на механизмы распространения влияния «осевого времени», близкие, по сути, построениям Э. Гуссерля: «Вначале осевое время ограничено в пространственном отношении, но исторически оно становится всеохватывающим. Народы, не воспринявшие идей осевого периода, остаются на уровне “природного” существования, их жизнь неисторична, подобно жизни множества людей на протяжении десятков тысяч и сотен тысяч веков. Люди вне трех сфер, составляющих осевое время, либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 101–126. Далее в тексте, в квадратных скобках даны страницы по этому изданию. Большинство современных изданий этой работы воспроизводит публикацию в журнале «Вопросы философии» (1986, № 3) – см.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. URL: [http://www.philosophy.ru/library/husserl/gus\\_cris.html](http://www.philosophy.ru/library/husserl/gus_cris.html). Обратим здесь внимание на то, что в публикации в «Вопросах истории» в первой же фразе допущена досадная ошибка, воспроизводимая при перепечатках: вместо *телеологический смысл* – *теологический смысл*.

с каким-либо из этих трех центров духовного излучения. В последнем случае они вошли в историю. Так, в орбиту осевого времени были втянуты на Западе германские и славянские народы...»<sup>4</sup>

Цивилизационные различия между «духовной Европой» и прочим миром, по мнению Э. Гуссерля, столь существенны, что он, предупреждая возможные возражения, их формулирует способом, который сейчас назвали бы, как минимум, неполиткорректным: «Разум – широкое понятие. Согласно хорошему старому определению, человек – разумное существо, и в этом широком смысле папуас тоже человек, а не животное. Он ставит себе цели и ведет себя разумно, обдумывая практические варианты. Новые результаты и методы включаются в традицию, будучи понятыми именно в их рациональности. Однако если человек, и даже папуас, представляет собой новую по сравнению с животными ступень одушевленности, то философский разум [свойственный, по мнению Э. Гуссерля исключительно европейскому человечеству – М.Р.] является новой ступенью человечества и его разума. Ступень человеческого существования идеального нормирования бесконечных задач, ступень существования *sub specie aeterni* возможна лишь в абсолютной универсальности, именно в той, что с самого начала заключена в идее философии» [С. 119].

Справедливости ради надо сказать, что в особенностях европейского разума Э. Гуссерль видит и причины постигшего Европу кризиса.

Со становлением «духовной Европы» Э. Гуссерль связывает начало принципиально нового модуса существования человечества: «Имманентная истории Европы (духовной Европы) – философская идея, или, что то же самое, имманентная ей телеология, которая с универсальной точки зрения человечества вообще осознается как прорыв и начало развития новой человеческой эпохи, эпохи человечества, которое теперь хочет просто жить и может жить, свободно строя свое существование, свою историческую жизнь согласно идеям разума, бесконечным задачам» [С. 106]. Выделим здесь два момента: момент выстраивания своего существования, то есть рефлексии данного субъекта истории над своим существованием и его телеологией и осознанное действие, направленное на реализацию отрефлексированной телеологии, что, собственно, и может рассматриваться как исторический процесс.

<sup>4</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 38.

«Духовная Европа» родилась в Древней Греции на рубеже VII–VI вв. до н.э., когда «в ней сформировалась новая установка [выделено автором – М.Р.] индивида по отношению к окружающему миру», или философия, что «обозначает не что иное, как универсальную науку, науку о мировом целом, о всеохватном единстве всего сущего». Э. Гуссерль подчеркивает: «В возникновении такого рода философии, заключающей в себе все науки, я вижу <...> изначальный феномен духовной Европы» [С. 108].

Таким образом, можно сделать вывод, что Э. Гуссерль радикально ограничивает исторический тип человеческого существования, во-первых, во времени – начиная с рубежа VII–VI вв. до н.э., во-вторых, в пространстве – Европой и генетически связанными с ней североамериканскими территориями, а фактически тем, что мы привычно включаем в понятие «Запад» / «на Западе».

Кроме того, концепция Э. Гуссерля, по сути, монистична (при понимании монизма как выведения всего исторического процесса из одного основания). Механизм здесь следующий.

Философия (наука) порождает особый класс культурных объектов, которые автор жестко противопоставляет существовавшим у человечества донаучным культурным формам, таким как «ремесло, агрикультура, культура жилища и т. д.»: «продукты науки, когда разработаны успешные методы их получения, имеют совсем другой способ бытия, совсем иную временность» [выделено мной – М.Р.], поскольку не воспроизводят одни и те же культурные реалии традиционного общества, а постоянно создают что-то новое – осуществляют «приращение» знания [С. 109]. Здесь надо оговориться, почему *приращение* в кавычках. Естественно, что Э. Гуссерль размышлял над механизмом истории за два-три десятилетия до публикации революционных работ Т. Куна «Коперниканская революция» (1957) и «Структура научных революций» (1962), в которых опровергнут кумулятивный механизм развития научного знания и показан его парадигмальный характер. Но даже с учетом этого можно признать, что Э. Гуссерль вполне корректно вскрыл различие между традиционными культурами, основанными на воспроизведении культурных форм, и историческим типом культуры – культуры развивающейся / изменяющейся (не будем здесь останавливаться на принципиальном различии понятий *изменение* и *различие*).

С возникновением науки / теоретического знания происходит «революционизирование всей культуры, революционизирование всего культуротворящего способа существования человечества», что «означает также революционизирование историчности, которая



теперь есть история исчезновения конечного человечества в становлении человечества бесконечных задач» [С. 110].

В чем же причина возникновения теоретической установки? И в чем ее специфика?

Причину Э. Гуссерль видит «...в способе существования и жизненном горизонте греков VII столетия, в их взаимоотношениях с громадными нациями окружающего мира» [С. 115]. И здесь возникает любопытная аналогия с размышлениями Ю.М. Лотмана. «Для того, чтобы письменность сделалась необходимой, требуется нестабильность исторических условий, динамизм и непредсказуемость обстоятельств и потребность в разнообразных семиотических переводах, возникающая при частых и длительных контактах с иноэтнической средой»<sup>5</sup>. Именно европейская равнина предоставляла такие условия. Столкновение разных модусов существования, разных традиций неизбежно влекло рефлексию, на что обращает внимание Э. Гуссерль: «Ориентированный таким образом, он обращается сперва к многообразию наций, собственной и чужих, каждая со своим собственным окружающим миром, который – с его традициями, богами, демонами, его мифическими силами – считается просто самоочевидным реальным миром. В этом удивительном контрасте возникает различие представления о мире и реального мира и встает новый вопрос об истине – не об увязанной с традицией истине повседневности, но об истине общезначимой, тождественной для всех, кто не ослеплен традиционализмом, об истине самой по себе. Теоретическая установка философа предполагает также, что он с самого начала твердо решает сделать свою будущую жизнь универсальной жизнью, смысл и задача которой – *theoria*, бесконечное надстраивание теоретического познания» [С. 116]. Заметим здесь, что, как в Древней Греции философия возникает на окраинах греческой ойкумены, где сталкиваются разные мифологические картины мира, так же в начале нового времени эпистемологический поворот в философии, связанный в первую очередь с именами Френсиса Бэкона и Рене Декарта, обусловлен рефлексией над разнообразием картин мира, открывшимся в эпоху Великих географических открытий.

Будучи порожденной рефлексией европейского человечества над модусом своего существования, теоретическая установка привела к новой практике – «универсальной критики всей жизни и всех

<sup>5</sup> Лотман Ю.М. Альтернативный вариант: Бесписьменная культура или культура до культуры? // Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. С. 355.

жизненных целей, всех порожденных жизнью человечества культурных образований и систем культуры, тем самым критики самого человечества и руководящих им, отчетливо или неотчетливо выраженных ценностей» [С. 113].

Выделив «реперные» точки теории исторического процесса Э. Гуссерля, зададимся вопросом: столь ли радикальна эта позиция? Напомним, что уже Г.-В.-Ф. Гегель делил народы на исторические и неисторические<sup>6</sup>. Приведем здесь только одну выдержку из лекций Гегеля, необходимую для осмысления историософского контекста построений Э. Гуссерля: «<...> прежде всего следует обратить внимание на те естественные свойства стран, которые раз навсегда исключают их из всемирно-исторического движение: таких стран, в которых развиваются всемирно-исторические народы, не может быть ни в холодном, ни в жарком поясе. <...> В жарком и в холодном поясах для человека невозможны свободные движения, жар и холод являются здесь слишком могущественными силами, чтобы позволить духу создать мир для себя. <...> Поэтому истинной ареной для всемирной истории и оказывается умеренный пояс <...>» Мы видим, что уже Гегель связывает исторический тип человеческого существования с изменением / эмансипацией сознания.

Но для формирования адекватного отношения к конструкции Э. Гуссерля подробнее стоит вспомнить «антипод» концепции Э. Гуссерля по этой позиции – концепцию общественно-экономических формаций К. Маркса и Ф. Энгельса, охватывающую, казалось бы, единой схемой весь процесс человеческого существования – с момента антропогенеза, описанного в небезызвестной работе Ф. Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека». Люди старшего поколения, «изучавшие» марксизм в качестве обязательного предмета, хорошо помнят предложенную «классиками» последовательность стадий исторического процесса: первобытнообщинный строй – рабовладельческая формация – феодализм – капитализм – социализм. Поступательность такого движения истории в рамках марксизма, казалось бы, не вызывает сомнений. В среде историков даже возникло жаргонно-пренебрежительное определение – *пятичленка*. Но не менее хорошо известно и классическое высказывание Маркса–Энгельса из «Манифеста коммунистической партии»: «История всех до сих пор существовавших обществ была

<sup>6</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по философии истории: Пер. с нем. М., 1993. С. 126–127. См. также: Румянцев М.Ф. Теория истории. М., 2002. С. 96–113.

<sup>7</sup> Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по философии истории. С. 126–127.

историей борьбы классов»<sup>8</sup>. Задумываемся ли мы о том, как совместить одно с другим? Ведь и первая ступень – первобытнообщинный строй, и пятая ступень – социализм (коммунизм) общества бесклассовые. Дело здесь в том, что К. Маркс, как верный последователь Гегеля и адепт его диалектической логики, не мог первоначально осмыслить исторический процесс иначе, как в логической форме гегелевской триады: доклассовое общество – классовое общество – бесклассовое общество. Но быстро выяснилось, что такая, логически безупречная, схема не могла служить интерпретационным ключом к пониманию истории, потому что вся *история* фактически оказывалась тождественной среднему звену гегелевской триады. И тогда К. Маркс и Ф. Энгельс (в большей степени именно Энгельс) разделили и среднюю часть конструкции, в свою очередь, на три части – тем самым сохранив гегелевскую диалектическую логику в неприкосновенности.

Хотя справедливости ради надо сказать, что все вышеприведенные весьма краткие историософские экскурсы отчасти излишни, поскольку лучшим подтверждением корректности конструкции Э. Гуссерля служит учебник истории. Любой учебник по истории для высшей школы, и в еще большей степени для средней школы по необходимости представляет собой высшую форму концептуализации имеющегося знания, презентует господствующую парадигму. Обратившись к традиционному учебнику (мы здесь не затрагиваем многочисленные педагогические эксперименты последних лет в силу их очевидно маргинального характера), увидим, что та история, которую мы привыкли называть «всеобщей» фактически представляет собой историю «духовной Европы». Такие вузовские дисциплины как «история стран Азии и Африки», «история стран Центральной и Юго-восточной Европы», присоединенные к базовому курсу, самим фактом своего существования подтверждают корректность и устойчивость предложенной Э. Гуссерлем (а до него и Гегелем) конструкции.

Кстати, и в относительно недавние времена, и в современном гуманитарном знании проблема исторического – неисторического типов человеческого существования была актуализирована в связи с обращением гуманитариев, прежде всего историков, к проблеме социальной памяти: ее формирования, структуры, типологии, механизмом фиксации, факторов, обуславливающих ее трансформации.

<sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. URL: [http://www.patriotica.ru/history/marks\\_manifest.html](http://www.patriotica.ru/history/marks_manifest.html).

В частности, Ю.М. Лотман в уже упоминавшейся небольшой статье с характерным названием «Альтернативный вариант: Бесписьменная культура или культура до культуры?» жестко, *альтернативно*, противопоставляет два типа социальной памяти, а фактически два принципиально разных способа социального существования – исторический, основанный на казусе и обладающий письменным механизмом фиксации, и традиционный, основанный на обряде, ритуале и функционирующий через повторение<sup>9</sup>. Аналогичные по смыслу оппозиции мы находим у француза Пьера Нора<sup>10</sup> и англичанина Патрика Хаттона<sup>11</sup>. Конечно, пафос статьи Ю.М. Лотмана был направлен на деконструкцию линейных схем понимания истории: автор настаивает на том, что следует говорить о *бесписьменных культурах* как ином типе культурного существования, а не о *дописьменных*, то есть *бесписьменную культуру* надо рассматривать как особый тип, а не как зародышевую стадию культуры, обладающей письменностью. В целом соглашаясь с логикой Ю.М. Лотмана, отметим, что, жестко противопоставляя два типа человеческого существования, он, по-видимому, недоучел те механизмы мировой интеграции – глобализации, которые полномасштабно проявились в XX веке и которые наметил в своей концепции К. Ясперс.

#### «Спор» концепций Э. Гуссерля и К. Ясперса

Сразу же оговоримся, что концепция К. Ясперса интересует нас здесь лишь в моментах притяжения–отталкивания с концепцией Э. Гуссерля, тем более что она весьма популярна и известна наверняка лучше, чем размышления Э. Гуссерля. Концепция исторического процесса К. Ясперса – концепция «осевого времени» репрезентативно изложена в работе «Истоки истории и ее цель» (впервые опубликована в 1949 г.)<sup>12</sup>, само название которой уже указывает на поиск границ, как минимум хронологических, исторического процесса.

В отличие от Э. Гуссерля, вычленявшего феномен «Духовной Европы», К. Ясперс стремится обнаружить «единые истоки и общую цель» человеческой истории [С. 31]. Именно поэтому он изначально формулирует задачу обнаружить общие истоки мировой истории, не ограничиваясь лишь Европой. И такую «ось мировой истории»

<sup>9</sup> Лотман Ю.М. Альтернативный вариант. С. 344–356.

<sup>10</sup> Нора П. Между историей и памятью: Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб., 1999. С. 17–50.

<sup>11</sup> Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2003.

<sup>12</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и значение истории. М., 1991. С. 27–286. Далее в тексте, в квадратных скобках даны страницы по этому изданию.

К. Ясперс обнаруживает географически в трех центрах – Китае, Индии и на Западе, а хронологически – между 800 и 200 гг. до н.э. [С. 32–33]. Примечательно, что географические центры «осевого времени» у К. Ясперса во многом совпадают с «маршрутом» исторического движения Абсолютного духа в философии истории Гегеля, а хронологическая локализация никак не противоречит той, что предложил Э. Гуссерль: она, конечно, значительно шире, но это понятным образом связано с более широкой географией процесса.

В отличие от Э. Гуссерля К. Ясперс формулирует несколько факторов «осевого времени», но суммарно они не только не противоречат идее Э. Гуссерля, но и в определенной мере могут быть рассмотрены как ее раскрытие. Главное для К. Ясперса в «осевом времени» – это то, что «появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день» [С. 32]. Этот человек (1) «осознает бытие в целом, самого себя и свои границы», (2) это происходит посредством рефлексии – «сознание осознает сознание, мышление делало своим объектом мышление» и т.д. И наконец, «впервые появились *философы*» [выделено мной – М.Р.] [С. 33–34]. К. Ясперс резюмирует: «*Мифологической эпохе* [выделено автором – М.Р.] с ее спокойной устойчивостью пришел конец. Основные идеи греческих, индийских, китайских философов и Будды, мысли пророков о Боге были далеки от мифа. Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа...» [С. 33].

При всей схожести конструкций Э. Гуссерля и К. Ясперса все-таки остается самый существенный вопрос, напрямую выводящий эти конструкции на осмысление актуального геополитического пространства: действительно ли феномен «духовной Европы» абсолютно уникален, или стоит согласиться с К. Ясперсом в наличии нескольких центров «осевого времени», тем более что значительная часть его труда посвящена доказательству, и доказательству убедительному, автономности зарождения исторического процесса в каждом из этих центров?

Вряд ли современный уровень знаний в области исторической и социальной антропологии позволит нам дать окончательный, или хотя бы сколько-нибудь убедительный ответ на этот вопрос, но любопытно, что Э. Гуссерль, который по естественным причинам не мог быть знаком с построениями К. Ясперса, весьма точно предвидел возможность таких подходов и «заранее» сформулировал свои возражения: «Здесь мы сталкиваемся с тем очевидным возражением, что философия, наука греков, не есть нечто в себе исключительное и лишь с ними впервые пришедшее в мир. Они

же сами рассказывали о мудрых египтянах, вавилонянах и т. д. и фактически многому от них научились. Мы располагаем сегодня множеством работ об индийской, китайской и т. д. философиях, где они ставятся на одну доску с греческой и понимаются просто как исторически различные образования в рамках одной и той же идеи культуры. Естественно, нет недостатка в сходствах. Однако за чисто морфологической общностью нельзя позабыть об интенциональных глубинах и пренебречь наисущественнейшими принципиальными различиями» [С. 110–111]. Обращает на себя внимание весьма эмоциональный тон высказывания Э. Гуссерля, столь не привычный в его философских текстах. Продолжая разъяснение, Э. Гуссерль вновь акцентирует внимание на важности для европейской цивилизации возникновения *теоретической установки*: «Прежде всего уже установка философов той и другой стороны, универсальная направленность их интересов в корне различны. Можно тут и там констатировать интерес к постижению всего мира, который в обоих вариантах, т.е. и в индийских, китайских и прочих философиях, ведет к универсальному познанию мира <...>. Но только лишь у греков мы видим универсальный (“космологический”) жизненный интерес в новой, по сути дела, форме “теоретической” установки, проявившийся по внутренним причинам в новой форме общности философов, ученых (математики, астрономы и т. д.). Это люди, трудящиеся не индивидуально, но сообща, связанные совместной работой; цель их упорных стремлений – *theoria* и только *theoria*, рост и постоянное совершенствование которой благодаря расширению круга сотрудничающих и следованию поколений ученых сознательно рассматривается как бесконечная и универсальная задача. Теоретическая установка исторически возникла у греков» [С. 111].

Для понимания того, почему отличие европейской философии от тех форм мышления, которые мы, по привычке, называем «восточной» философией, столь важно для Э. Гуссерля, необходимо вспомнить основную идею уже упоминавшейся его программной статьи «Философия как строгая наука», в которой он жестко противопоставляет философию как мировоззрение / мирозерцание – философии как строгой науке, философское мировоззрение, способное к передаче только в своей уникальной целостности, – научной философии, «которая после мощной подготовительной работы целых поколений начинает действительно с несомненного фундамента и, как всякая хорошая постройка, растет в высоту, в то время как камень за камнем присоединяется прочно один к другому, согласно

руководящим идеям»<sup>13</sup>. Фактически именно к этой идее возвращается философ, противопоставляя европейский способ мышления иным: «Для углубленного понимания греческо-европейской науки (вообще говоря, философии) в ее принципиальном отличии от равноценных восточных философий необходимо теперь рассмотреть и объяснить как религиозно-мифическую [выделено мной – М.Р.] ту универсальную практическую установку, которую вырабатывала каждая предшествующая европейской науке философия. <...> Мифо-религиозная установка заключается в том, что мир тематизируется как целостность, а именно тематизируется практически; под миром понимается здесь, естественно, конкретно-традиционно данным человечеством (или нацией) представляемый мир, мир мифической апперцепции [С. 114].

Разъясняя далее свою позицию, Э. Гуссерль указывает на характерное свойство европейской культуры – воспринимать *Иное* не через призму *инаковости*, а прилагая к нему привычные, европейские, понятия. Обратим внимание, что здесь позиция Э. Гуссерля абсолютно комплиментарна осуществлявшемуся в тот период антропологическому повороту в историческом познании. Э. Гуссерль пишет: «Понятно, что в этом мифо-практическом созерцании и познании мира могут иногда выступать представления о фактическом мире, каким он выглядит для научного опытного знания, и эти представления могут в дальнейшем быть использованы наукой. Однако в своей собственной смысловой связи они суть и остаются мифо-практическими, и это искажение, извращение смысла, когда человек, воспитанный в духе созданного в Греции и развитого в новое время научного образа мышления, начинает говорить об индийской и китайской философии и науке (астрономия, математика), а следовательно, по-европейски интерпретирует Индию, Вавилон, Китай [С. 115].

Вряд ли нам по силам разрешить этот заочный спор двух философов, но все же приведу аргументы в поддержку конструкции Э. Гуссерля. Один из аргументов – локализация исторического процесса в современном учебнике истории – уже был приведен. Дополним его отнюдь не философской, но хорошо понятной даже обыденному сознанию аргументацией, почерпнутой из близкой мне сферы вспомогательных исторических дисциплин. Во-первых, «духовной Европе», христианской цивилизации, свойственно линейное, т. е. историческое, время: от сотворения мира – к апокалипсису; от

<sup>13</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука... С. 131.

антропогенеза – к социализму, от зарождения философии как теоретического знания – к кризису европейской рациональности. Хорошо известно, что в традиционной китайской культуре, которой столь существенное внимание уделяет К. Ясперс, время циклично. Кроме того, именно «духовной Европе» свойственно буквенное письмо, которое, что общепризнанно, наиболее адекватно для выражения именно нового, добытого наукой (которую, напомним, Э. Гуссерль рассматривает как исключительно европейский феномен) знания.

#### **Концепции «духовной Европы» и «осевого времени» в пост-историческом пространстве**

В последней трети XX в., в ситуации постмодерна, могло показаться, что концепции «духовной Европы» Э. Гуссерля и «осевого времени» К. Ясперса можно, что называется, «сдать в архив», поскольку с наступлением постмодерна они, с одной стороны, подтвердили свою теоретическую значимость, а с другой стороны, утратили свою социокультурную актуальность. При этом я, как историк-архивист по специальности, должна уточнить, что вкладываю в это расхожее выражение не привычный для него смысл – «избавиться от ненужного»: на хранение в архив принимаются документы, во-первых, ценные, во-вторых, актуально не требующиеся, но могущие еще пригодиться.

По-видимому, происходящий в начале XXI в. переход от постмодерна к постпостмодерну – это то время, когда должны быть актуализированы идеи К. Ясперса, и в еще большей степени – Э. Гуссерля.

Одной из базисных характеристик перехода от постмодерна к постпостмодерну является переход от доминирующей в XX в. тенденции глобализации к глокализации, то есть нарастание социокультурного и социополитического многообразия. В новых условиях проблема, проявившаяся на рубеже XIX–XX вв. при кризисе линейных / стадийных моделей историописания, обостряется. Как синтезировать человечество или хотя бы воспитать толерантность к Другому? Ведь все более очевидным становится, что классический механизм социальной интеграции / глобализации в этом случае не действует. «Духовной Европе» / «Западу» слова приходится искать свое место в ойкумене, вырабатывать механизмы интеграции в мировое культурное пространство. Именно для понимания этих проблем, их истоков и возможных механизмов разрешения стоит, по-видимому, еще раз обратиться к концепциям «духовной Европы» Э. Гуссерля и «осевого времени» К. Ясперса.