

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 111

ЭВОЛЮЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ В МЕТАИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

д-р филос. наук, проф. Т.Г. РУМЯНЦЕВА
(Белорусский государственный университет, Минск);
канд. филос. наук А.А. ГРИЦАНОВ
(гл. науч. редактор серии «Мир энциклопедий», Минск)

С позиций метаисторического подхода переосмысливаются традиционные философские концепты человеческой природы. В контексте теоретической реконструкции идей Н. Бердяева, С. Булгакова, Д. Андреева, Р. Генона, а также современных специалистов в этой области делается вывод, что метаистория как особая парадигма рассмотрения прошлого, настоящего и будущего цивилизации людей обосновывается идеей умозрительного «удвоения» мира на земной, человеческий и «потусторонний», сакральный. Выявляется взаимосвязь между теорией метаистории и мифологией. Подчеркивается, что метаисторический метод постижения социальной реальности не совпадает со «строго научными» формами познания: это – результат глубинного психологического переживания, дающего посвященному человеку ресурс высвобождения из трехмерного пространства повседневности в многомерный мир метаисторической реальности.

Введение. В конце XIX – начале XX века крупнейшими философами России и Запада была предпринята попытка осмыслить логику изменений человеческого общества посредством применения более масштабных единиц измерения исторического процесса, чем это было принято раньше. Необходимость такого рода осмысления была еще в большей степени осознана в конце XX столетия, когда по разным причинам потерпели крах две доминировавшие тогда модели прежней, «всеобъемлющей» периодизации истории.

В рамках первой из них (вполне в духе демократическо-либеральных идеалов) выделялись такие этапы эволюции человеческого общества, как «доиндустриальное», «индустриальное» и «постиндустриальное». Органичной ее составной частью выступила гипотеза о грядущем «конце истории» (Ф. Фукуяма) и связанном с ним прекращении эпохи межгосударственных конфликтов на этапе «культуры эпохи постистории». Данная версия не выдержала проверки временем: в конце XX века обозначилась явная угроза грядущего «столкновения цивилизаций» и выхода на арену новых, достаточно агрессивных геополитических субъектов.

Другой потерпевшей полное фиаско моделью стало идеологизированное учение К. Маркса о коммунистической «общественно-экономической формации». Последняя рассматривалась здесь как тот социальный эталон, к достижению которого и должен был стремиться весь постоянно ускоряющийся ход исторического процесса. Это учение оказалось отвергнуто вследствие того краха, который потерпела вся система так называемого «реального социализма». Теоретически обосновывавшие эту версию понимания всемирной истории исторический материализм и экономический детерминизм были фактически дискредитированы экспансией институтов «информационного общества», всячески отвергающего любые практики доминирования сферы материального производства.

Примерно в это же время в светской европейской мысли четко обозначилось осознание того факта, что вся «новоевропейская картина мира», включающая в себя устроенную согласно механике И. Ньютона модель Вселенной, а также дарвиновскую схему эволюции, является столь же мифологической, как и христианская доктрина мироздания. Эту мысль наглядно продемонстрировали еще такие мыслители, как О. Шпенглер [1], А. Бергсон [2], М. Элиаде [3] и др.

Такого рода новаторское осознание было к тому же дополнено перспективным допущением, согласно которому концепция «общественного прогресса», лежащая в самом основании миропонимания Нового времени, применима лишь к рефлексии над весьма ограниченными отрезками человеческой истории. Таким образом, концепция действительности теории «мировых циклов» не утратила своего эвристического потенциала исторического объяснения даже в формате изучения тех периодов планетарного прошлого, которые не включают в себя «архив доисторических эпох» [4; 5].

Основная часть. Цель данного исследования состоит в обосновании актуальности осмысления и разработки новой – значительно более масштабной, нежели существовавшие ранее светские подходы, шкалы исторического времени. Предполагается, что современные трактовки эволюции природы человека являются в контексте принятия подобной гипотезы более адекватными по отношению к новейшим достижениям человеческого знания о мире.

Сам факт признания актуальности метаисторической сферы бытия людей следует понимать как явление вполне традиционного свойства. Так, предположение о том, что некая Божественная реальность способна генерировать иную, человеческую, действительность, закономерности существования коей будут не сводимы к аналогичным характеристикам порождающей реальности, выдвигал еще в IV веке византийский богослов Василий Великий [6, с. 171].

Николай Кузанский (середина XV в.) так трактовал проблему соотношения порождающей реальности (области осуществления законов «метаистории») и реальности вторичной, выступающей для него *виртуальной* (сферы повседневных судеб людей): «...Зная, что Ты – сила, или начало, откуда все... я гляжу на стоящее передо мной большое и высокое ореховое дерево и пытаюсь увидеть его начало... Я обращаю внимание на дивную силу того семени, в котором было заключено целиком и это дерево, и все его орехи, и вся сила орехового семени, и в силе семян все ореховые деревья. И я понимаю, что эта сила не может развернуться целиком ни за какое время, отмеренное небесным движением, но что все равно она ограничена, потому что имеет область своего действия только внутри вида ореховых деревьев... Потом я начинаю рассматривать семенную силу всех деревьев различных видов, не ограниченную никаким отдельным видом, и в этих семенах тоже вижу виртуальное присутствие всех мыслимых деревьев.

Однако если я захочу увидеть абсолютную силу всех сил, силу-начало, дающую силу всем семенам, то я должен буду выйти за пределы всякой известной и мыслимой семенной силы и проникнуть в то незнание, где не остается уже никаких признаков ни силы, ни крепости семени [...] Таким путем я вижу, что абсолютная сила – лицо, или прообраз, всякого лица, всех деревьев и любого дерева... Стало быть, дерево в Тебе, Боге моем, есть сам Ты, Бог мой, и в Тебе истина и прообраз его бытия; равным образом и семя дерева в Тебе есть истина и прообраз самого себя, то есть прообраз и дерева, и семени...» [7, с. 45 – 46].

Такое постулирование диалектической «Божественная или предельная реальность» *versus* «субстанциальной реальности, пассивно существующей в собственном пространстве-времени», исключало возможность помыслить некую «иерархию» реальностей: данная «объектная пара» могла мыслиться только в контексте «бинаризма» ее «соположенных» компонентов и как находящаяся вследствие предельности последних в состоянии постоянного внутреннего антагонизма.

Последующее становление монистической «научной картины мира», которая заменила божественные закономерности «законами природы», означало постулирование только одной реальности – «природной». При этом был сохранен космический статус *virtus* как особой, всепроникающей силы. (Этим обстоятельством были, в частности, фундированы дискуссии новоевропейского интеллектуализма о соотношении науки и религии, науки и мистики, о природе и горизонтах магического).

Главной методологической предпосылкой, содействовавшей утверждению в мировой культуре категории «метаистория», выступает констатация наличия некоего «потустороннего» начала, регулирующего реализацию «посюсторонних» исторических закономерностей. «Метаистория» выступает здесь как область проявления, «объективации» в общечеловеческой реальности «дыхания» другого (иного, более высокого) мира нематериального порядка, действительную активность которого (*virtus*) в сфере протекания повседневной жизни человечества, а также в реализации его исторических судеб признают все основные мировые религии.

В рамках философии немецкого идеализма XIX века (прежде всего у Г. Гегеля) постулировалось, что главная идея философии истории – то, что разум господствует в мире и, следовательно, что всемирно-исторический процесс совершается разумно, должна вытекать из рассмотрения самой этой истории как ее итог, результат, а не предшествовать ему как некое априори. Эта мысль о разумности истории стала у Гегеля своего рода ее основанием. Так, согласно Гегелю [8], воплощенный во всемирной истории разум выступает как мировой разум, в качестве творца истории он обретает качества мирового духа, и поскольку история необходимо обнаруживает деятельность духа, постольку ее ход разумен. Философская история и должна выявить именно это обстоятельство, начиная с освоения эмпирической истории и в то же время руководствуясь разумным подходом, т.е. будучи освещена Абсолютной Идеей.

Тезис о господстве разума в мире и во всемирной истории означает у Гегеля, во-первых, признание объективной закономерности в истории, а во-вторых, признание того, что мир развивается целесообразно, телеологически, что у него есть *конечная цель*, которая должна быть достигнута и осуществлена.

Гегель считает необходимым ответить на два вопроса: каково содержание этой конечной цели и как оно осуществляется. Цель разума, считает он, в нем самом и она никогда не выражает себя в чистом виде, проявляясь лишь как историческая тенденция, осуществляемая посредством человеческих страстей, гения, действующих сил. И этот «план провидения» от людей всегда скрыт; история видится людям лишь как собрание случайных событий. Представляя всемирно-исторический процесс как прогресс в сознании духом свободы, Гегель говорит о несовпадении личных целей людей и объективных результатов их деятельности, объясняя саму суть механизма действия исторических законов. Главную особенность так называемой «хитрости разума» он видит в том, что внешне случайные действия лю-

дей оказываются способом осуществления божественной цели, когда разум использует индивидов в качестве инструментов в своем поступательном развитии. В результате взаимодействия множества отдельных человеческих действий, столкновения различных интересов, страстей и т.п. возникают тенденции, участниками действиями не предвиденные, но свидетельствующие о реализации объективной возможности, цели или идеи.

Таким образом, его «Абсолютный Дух» в целом представляет собой некий базовый камертон для приведения всего комплекса самых разнообразных оценок исторического процесса к «общему знаменателю» прогрессивного движения мира (естественно, в его собственном, гегелевском, понимании).

Одной из исторически первых попыток системного преодоления принципа историзма, почти безраздельно господствовавшего в новоевропейской философии и науке, был проект метаистории, предложенный такими русскими мыслителями первой половины XX века, как Н. Бердяев, С. Булгаков (с именем которого обычно и связывают происхождение самого этого термина) и Д. Андреев. В рамках данного проекта был осуществлен коренной пересмотр самих основ понимания исторического процесса. Так, Бердяев писал: «В истории через больное и дурное время, пожирающее и истребляющее, превращающее жизнь нашу в кладбище, где на костях умерших отцов воздвигается новая жизнь сынов, забывших отцов, действует истинное время, неразорванное время, время, поддерживающее связь, в котором нет разрыва между прошлым, настоящим и будущим» [9, с. 59].

Согласно С. Булгакову, за видимыми проявлениями непосредственно наблюдаемого людьми событийного исторического пласта – на скрытом «втором» плане бытия людей – существует начало, реализующее функции принципиально неподвластные научным истолкованиям и интерпретациям. При этом соотношение их между собой Булгаков трактовал в стилистике категориально-понятийных рядов философского учения И. Канта. Согласно версии русского мыслителя, метаистория есть «ноуменальная сторона того универсального процесса, который одной из своих сторон открывается для нас как история» [10, с. 103]. Несколько позднее, в работе «Свет невечерний» (Отдел 3. Человек: Человеческая история), Булгаков добавил: «Для религиозного сознания исторические эпохи определяются иначе, нежели для историка – хозяйства, права, культуры и т.п. Быть может, под громы войны и мировых потрясений и не без связи с ними, и ныне для мира совершается нечто такое, что для его судеб подлиннее, окончательнее, существеннее, чем вся эта война и чем весь этот шум, поднятый европейским *прогрессом*» [11].

По мысли эзотерика с трагической судьбой Д. Андреева, применение кантовской терминологии к проблемам этого порядка «вряд ли поможет уяснению существа дела». С точки зрения Андреева, понятия «ноуменальное» (по Канту, нечто непознаваемое, «вещь в себе») и «феноменальное» выступают продуктом разнонаправленных векторов движения философской мысли, вызванных противоположными «философскими потребностями»: «философия истории есть именно философия; метаистория же всегда мифологична» [12, с. 54].

Поэтому в терминах автора знаменитой «Розы мира» метаистория являет собой «ныне лежащую пока вне поля зрения науки, вне ее интересов и ее методологии совокупность процессов, протекающих в тех слоях инобытия, которые, будучи погружены в другие потоки времени и в другие виды пространства, просвечивают иногда сквозь процесс, воспринимаемый нами как история. Эти потусторонние процессы теснейшим образом с историческим процессом связаны, его собою в значительной степени определяют, но отнюдь с ним не совпадают и с наибольшей полнотой раскрываются на путях именно того специфического метода познания, который следует называть метаисторическим» [12, с. 54]. Также под «метаисторией» следует понимать (несколько уточняя и конкретизируя позицию Андреева) «учение об этих процессах инобытия – учение, разумеется, не в научном, а именно в религиозном смысле».

Андреев указывал, что у человека теоретически существует возможность познания метаисторических процессов, обусловленная рядом психологических предпосылок. Речь идет об инициации некоей «врожденной предрасположенности», которая в зависимости от внешних обстоятельств может «подвергнуться развитию, иногда даже чрезвычайно ускоренному»: последовательность здесь такова – переход от метаисторического «озарения» через соответствующее «созерцание» в направлении «метаисторического осмысления» [12, с. 55 – 57].

Андреев был убежден, что метаисторический метод познания принципиально ортогонален «строгим научным» формам познания: это – результат глубинного психологического переживания, дающего посвященному человеку ресурс высвобождения из трехмерной реальности повседневности в многомерный мир метаисторической реальности.

В первом приближении можно сделать следующий вывод: для Булгакова и Бердяева метаистория – это «управляющая система», реальность более высокого уровня, возвышающаяся над земной человеческой историей и направляющая ее. Для Андреева метаистория реально располагается «за, после» (по аналогии с «метафизикой» Аристотеля) традиционно понимаемой истории, органично включая в себя знание не только о восходящей, но и о нисходящей тенденции изменения окружающего людей мира.

Ни один человек, сообщество или организация не имеют права претендовать на обладание абсолютной истиной относительно сути устройства окружающего мира: «Абсолютная истина есть достояние только Всеведущего Субъекта. Если бы такой истиной обладал какой-нибудь человеческий субъект, например коллективное сознание конкретно-исторической церкви, это обнаруживалось бы объективно в безусловном всеведении этого коллективного сознания. И тот факт, что таким всеведением не обладает ни один человеческий коллектив и ни одна личность, лишней раз показывает беспочвенность претензий какого бы то не было учения на абсолютную истинность» [12, с. 38].

Последующий кризис идеалов и норм классической науки был дополнен в XX веке ренессансом религиозной и эзотерической версий объяснения мира. Все это привело к утверждению господства идеи о невозможности исчерпывающего истолкования целей и закономерностей движения человеческой цивилизации в рамках исключительно монистической философии истории. Так, исследования рубежа XX – XXI веков показали, что общепринятое различие между историей (как дисциплиной, изучающей прошлое) и философией истории (как дисциплиной, формулирующей всеобщие и универсальные закономерности исторического процесса) во многом оказалось условным. Оно не более чем схема, сложившаяся еще до разработки философии языка. Как писал американский ученый Х. Уайт: «Современный подход к проблеме исторического сознания XIX века позволяет мне игнорировать различие, являющееся не более чем некритично принятым клише, между собственно историей и философией истории. Я полагаю, что проник на метаисторический уровень, где собственно история и спекулятивная философия истории обнаруживают общий исток в любой попытке понять смысл истории в целом. Я говорил о том, что собственно история и спекулятивная философия истории различимы только в выражении, но не в содержании. В собственно истории конструкция вытесняется во внутреннее [пространство] повествования, в то время как *полученным* данным позволяет занять привилегированное положение в самой истории. В спекулятивной философии истории мы имеем обратный случай. Здесь на передний, эксплицитно изложенный план выносятся концептуальная конструкция, которая систематически обосновывается посредством данных, используемых, прежде всего, для иллюстрации или примера. Я заключаю, следовательно, что каждая философия истории содержит внутри себя элементы собственно истории, так же как каждая собственно история содержит внутри себя элементы вполне сформировавшейся философии истории» [13, с. 492 – 493].

Очень близким оказывается и путь ряда российских исследователей, занятых проблемой осмысления языковой нагруженности концепта «метаистория» применительно к «растяжке» «история – философия истории» [14; 15]. В данном случае мы можем наблюдать смысловое и концептуальное сходство, синхронность процедур реконструкции содержания такого сложного понятия, как «метаистория», осуществляемых российскими и зарубежными специалистами: предпосылкой этому послужил, по-видимому, своего рода религиозно-философский ренессанс, происходящий в современной России, а также духовная близость ряда ее исследователей-интеллектуалов к мировым творческим изысканиям начала третьего тысячелетия.

В самом общем смысле парадигма «метаистории» ориентирована на синтез религиозной (богословско-теологической) и эзотерической версий знания о мире природы и человека. В ней человек обретает особый – «метакультурный» – статус, одновременно проявляющийся как в «истории», так и в «географии» его бытия. Абсолютная беспощадность, неизбежно присущая «войне культур», распространяется здесь также и на сферу взаимодействия и взаимозависимости разнообразных «цивилизационных типов». Так, циклическая схема движения и изменения замкнутых цивилизаций (Н. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби) трансформируется в многомерную модель жестких столкновений между ними на всех без исключения уровнях общественной организации: индивидуальном, групповом и социальном, дополненными собственно метаисторическим планом.

Главными постулатами метаисторической парадигмы мира являются:

- 1) утверждение Абсолюта, или Высшего – (не)персонифицированного – Разума, в качестве первоосновы всего сущего;
- 2) констатация многомерности каждого из внечеловеческих миров (в том числе «Божественного»), а также их параллельности, дополненная признанием их способности – посредством (не)мотивированной активности их обитателей – значимо воздействовать на материальный мир, населенный людьми;
- 3) провиденциальная вера в оптимистическую историческую перспективу «низшего человечества», призванного практически неограниченно совершенствоваться в области индивидуальной и планетарной энергетики, морали и интеллекта;
- 4) отказ от «линейно-прогрессистской» модели человеческой истории, замена ее идеей последовательной смены «коренных рас» (обычно – семи), базирующейся на схеме всемирной истории, принципиально лишенной любых стартовых и финальных хронологических ограничителей;
- 5) признание атрибутивной наделенности метаистории людей базовым смыслом, заключающемся в беспредельном душевно-духовном (само)совершенствовании человечества.

Метаистория как мировоззренческая парадигма фундирована тезисом о глобальной взаимозависимости всех элементов Вселенной («макрокосмоса»), имманентно предназначенной для неограниченного раскрытия потенциала «микрокосмоса» (Человека). Макро- и микрокосмос трактуются как сущностно подобные друг другу.

Можно даже предположить, что становление концепта «метаистория» явилось своего рода интеллектуальным «противоходом» по отношению к так называемому «антропному принципу», провозглашающему жесткую зависимость микрокосмоса (человека как сложной системы и космического существа) от физических параметров макрокосмоса (Вселенной).

Сам термин «метаистория» на определенном этапе своего существования выступил в качестве предметной аппликации философского понятия «теоцентризм» на сферу исторического понимания земной реальности. Тем самым предполагалось, что люди – в качестве важнейших субъектов истории – в собственном поведении провиденциально обусловлены воздействием на них трансцендентных факторов некоего надматериального плана.

Первой версией антихристианского, а-теологического издания парадигмы метаистории следует, на наш взгляд, считать концепт «вечного возвращения» Ф. Ницше, использовавшего эту метафорическую конструкцию для обозначения высшей формы утверждения жизни, особого способа бытия сущего [16, с. 73]. Эту свою идею немецкий философ охарактеризовал как «высшую формулу утверждения, которая вообще может быть достигнута». По мысли Ницше, время в его бесконечном течении, в определенные периоды, должно с неизбежностью повторять одинаковое положение вещей. Идея вечного возвращения означала возможность повторения всякого явления: через бесконечное, неограниченное, непредвидимое количество лет человек, во всем похожий на Ницше, сидя также, в тени скалы, найдет ту же мысль, которая будет являться ему бесчисленное количество раз. Это открытие, по мысли Ницше, облагораживает и одухотворяет каждую минуту жизни, придавая непреходящий характер любому ее мгновению, непреходящему в силу его вечного возвращения: «Пусть все беспрерывно возвращается. Это есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром, в этом вечном возвращении – высшая точка мышления!» [16, с. 74].

Вечное возвращение становится у Ницше своего рода символом судьбы. Это то, что являет собой мудрость всего земного, временной охват бесконечного, вечности, это то, что замыкает ее на себе как кольцо бытия, вечное сплетение кругов орла и колец змеи. Вечное возвращение в таком понимании есть своего рода наказание «существованием», когда время, взятое как цикл, как повторение, может раздавить любого, кто не способен «откусить голову змее нигилизма» и преодолеть отвращение для высшей радости. Ницше провозгласил, что высший смысл жизнь приобретает исключительно благодаря тому, что она вновь и вновь возвращается, налагая при этом колоссальную ответственность на человека. Последний должен суметь устроить ее таким образом, чтобы она оказалась достойна вечного возвращения. При этом человек (в соответствующей ипостаси – *сверхчеловек*) может и должен вынести мысль о том, что игра жизни длится бесконечно, и что этот же самый мир будет вновь и вновь повторяться. Ницше, по оценкам его преемников, четко уловил исторический момент, когда человек вознамерился приступить к господству над всей Землей, вступив тем самым в новый этап мировой истории. При этом он оказался не подготовлен в своей прежней сущности для того, чтобы взять на себя эту роль: потому-то он и должен вознестись над собой, чтобы соответствовать этому высокому призванию [16, с. 78, 95, 97].

Во многом созвучным этой идее Ницше явилась модель, разработанная французским мыслителем Р. Геноном, предложившим собственную концепцию истолкования противоречивого процесса становления современного европейского человека. По мысли Генона, современный человек Европы является духовно «перебродившим»: он многократно подвергался духовным мутациям вследствие взаимодействия и противоборства проекта монотеизма, с одной стороны, и «изначального, солнечного, нордического» проекта – изначально-исходной «Примордиальной Традиции», с другой. В ходе жесточайшей конкуренции этих двух факторов метаисторического порядка и формата действия создается общество людей современного типа [4]. Такой социум замещает традиционную «среду обитания» первозданных индивидов. Горизонтом восприятия духовно мутировавшего, больного «общественного человека» выступают социальные факты в их собственном значении [5]. Его формируют окружение ему подобных индивидов, стандартизирующая школа, банальное духовно-нравственное наследие и т.д. У него нет и – в этих условиях – не может быть другого «наставника», за исключением консенсусных элементов социальной среды. Такой порядок жизни и именуется Геноном «профаническим», или «нетрадиционным» обществом.

Такое, замкнутое само на себя, общество воспроизводит людей, которые не способны непосредственно созерцать фундаментальную онтологическую реальность. Единственное, что они могут созерцать – это массу людей во времени, в истории, в их социальном окружении: во всем том, что и именуется «культурным многообразием» истории. Такой человек «по определению» не может выйти за рамки, в границах которых он зафиксирован как существо «публичное», «социальное», «коллективное». В таких

условиях, по мысли Генона, все обитатели цивилизации Запада лишь существуют и исключительно выживают, обрекая себя на неуклонную деградацию (которая уже различима всем мыслящим индивидам, оснащенным абсолютно неискушенным и невооруженным взором) [17].

Перспективу слома данной деструктивной тенденции Генон усматривал, главным образом, в интенсификации деятельности разнообразных инициативных (со)обществ, способных реанимировать для Запада идеалы Примордиальной Традиции. Актуальность этой духовной процедуры признают сегодня даже подвижники института науки. Так, в научном сборнике «Философия, наука, цивилизация» мы, в частности, находим следующий пассаж: «...Исток и потенциал варварства [эпохи модерна] Ш. Айзенштадт (профессор Иерусалимского университета, автор многих книг. – Т. Р., А. Г.) усматривает в том, что главные измерения человеческого совокупного опыта, которые существуют лишь в единстве, были идеологически отделены от этого опыта, противопоставлены друг другу и абсолютизированы. В особенности были воздвигнуты границы между рассудком и чувствами, воплотившиеся в не просто различные, но и борющиеся друг с другом *легитимации*, т.е. оправдания, рационализации социального порядка. Среди таких легитимаций главными были те, которые апеллировали к *примордиальному*, гражданско-цивильному и духовному порядку... Слово *примордиальный*... вошло в общее употребление в западной литературе второй половины XX века, будучи взятым из лексикона гуссерлевской феноменологии, в которой *primordial* (иногда *primordial*) означает все относящееся к миру *первого порядка*, т.е. к миру частного, индивидуального Я как *монады*, сначала рассмотренной в условной... абстракции от... социального и исторического мира. В частности, акцент на *примордиальное* означает близость к человеческому телу, его потребностям и реакциям, к миру чувств, к биолого-этническим характеристикам человеческого Я и т.п.... *Программатика* модерна... связана, согласно Айзенштадту, с тем, что примордиальное как бы заключалось в скобки, отодвигалось на задний план социальными, коллективно-гражданскими, духовно-теоретическими формами и констелляциями человеческого опыта, которые выступили (разумеется, через посредство соответствующих идеологов, теоретиков, политиков, религиозных деятелей и т.д.) с... абсолютизированными, даже универсалистскими претензиями... *Примордиальное*, будучи отесненным на периферию значений и смыслов социальной жизни, не исчезло и даже не смирилось со своей второстепенной ролью» [18, с. 264 – 265].

Наличные социальные тренды, приводящие к утрате индивидами даже их собственной сексуально-половой идентичности, результируются в радикальных трансформациях не столько самой человеческой природы, сколько в утрате значительной массой населения социально-психологической аутентичности, раньше ассоциировавшейся с национальным характером. Глобализация, зародившись как процесс интенсификации межличностных коммуникаций, сегодня делает акцент не на формирование «личности просвещенческого склада», т.е. «приспособленного человека, усвоившего нормы, правила, способности действия и т.п., а на воспитание *человека культуры*, т.е. человека, способного менять основание своего мышления, в противоположность человеку цивилизованному, т.е. человеку способному действовать в соответствии с усвоенными нормами, правилами» [19, с. 177].

Согласно оценкам французского философа Ж. Делёза, итогом данных культурных мутаций призвано стать «нечто гораздо меньшее, чем исчезновение существующих людей, и нечто гораздо большее, чем изменение понятия: это пришествие новой формы, не Бога и не человека, и можно надеяться, что она не будет хуже двух предыдущих» [20, с. 510].

Заключение. В целом перспективный метаисторический взгляд на будущее биологического вида *homo sapiens* не выглядит слишком оптимистичным. Высоконравственная «борьба человека за человеческое в самом себе», неизменно выступавшая лейтмотивом всех человеческих техник «делания себя», постепенно преобразуется в ряд внутренних и внешних личностных конфликтов, которые взаимно отягощают друг друга. Так, сегодня суммируются:

- ошибки разума индивида с его бессознательными психическими процессами (кстати, Генон считал, что их популяризация в психоанализе есть не что иное, как абсолютное «зло»);
- противоборства человека и внешней социальной среды, составляющие основу для всевозрастающего отчуждения и самоотчуждения людей;
- усугубляющееся противостояние человечества с его собственным сущим, реализующееся в приближении планетарной экологической катастрофы;
- сохраняющийся риск случайной трагедии космического масштаба, противодействовать которой человечество еще не в состоянии.

Апеллируя не столько к возможности гибели разума на Земле, сколько к феноменам все большего распространения антропологических характеристик, абсолютно чуждых «естественной природе» людей, Фуко подчеркивал, что «...человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем, возникавших перед человеческим познанием. Взав... европейскую культуру с начала XVI века, – можно быть уверенным, что человек в ней – изобретение недавнее... И конец его, может быть, недалек. Если эти

диспозиции исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие... разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII века почва классического мышления, тогда – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [21, с. 404].

Мы бы заметили, что адекватно квалифицировать это (не только гносеологическое) пророчество в начале третьего тысячелетия христианской эры способны, по-видимому, лишь визионеры и мистики: по крайней мере, те из них, кто видел воплощенное зло «на дистанции вдоха». Их прогнозы, как правило, были утешительны. Таким образом, поскольку в границах перспективного сближения основных версий человеческого знания (науки, религии и эзотерики) представления о человеческой природе значительным образом трансформируются, постольку освоение «метаисторического масштаба» членения наличных исторических хронологий представляется весьма актуальным и своевременным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Новосибирск: ВО «Наука», 1993. – Т. 1: Образ и действительность. – 592 с.
2. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М.: Канон-пресс, Кучково Поле, 1998. – 384 с.
3. Элиаде, М. Мифы, сновидения, мистерии / М. Элиаде. – М.: Рефл-бук; Киев: Валкер, 1996. – 288 с.
4. Генон, Р. Кризис современного мира / Р. Генон. – М.: Арктогея, 1991. – 160 с.
5. Генон, Р. Царство количества и знамения времени / Р. Генон. – М.: Беловодье, 1994. – 295 с.
6. Новейший философский словарь. – 3-е изд. – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1280 с.
7. Кузанский, Н. О видении Бога / Н. Кузанский // Сочинения. – М.: Мысль, 1980. – Т. 2. – С. 33 – 94.
8. Гегель, Г.Ф.В. Лекции по философии истории. Введение / Г.Ф.В. Гегель. – СПб.: Наука, 1993. – 350 с.
9. Бердяев, Н.А. Смысл истории / Н.А. Бердяев. – М.: Мысль, 1990. – 175 с.
10. Булгаков, С.Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков. – М.: Правда, 1991. – 348 с.
11. Булгаков, С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
12. Андреев, Д.Л. Роза Мира / Д.Л. Андреев. – М.: Иной мир, 1992. – 576 с.
13. Уайт, Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. – 528 с.
14. Цымбурский, В.Л. Метаистория и теория трагедии: к поэтике политики / В.Л. Цымбурский // Общественные науки и современность. – 1993. – № 5 – 6. – С. 141 – 153.
15. Ульрих, И.В. Жизнь человека: Введение в Метаисторию / И.В. Ульрих. – М.: Литан, 1999. – 495 с.
16. Румянцева, Т.Г. Ницше / Т.Г. Румянцева. – Минск: Книжный Дом, 2008. – 192 с.
17. Генон, Р. Восток и Запад / Р. Генон. – М.: Беловодье, 2005. – 240 с.
18. Мотрошилова, Н.В. Варварство как оборотная сторона цивилизации / Н.В. Мотрошилова // Философия, Наука, Цивилизация. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – С. 256 – 269.
19. Берлянд, И.Е. К проблеме формирования навыков в Школе диалога культур / И.Е. Берлянд // Философско-психологические предположения Школы диалога культур. – М.: РОССПЭН, 1998. – С. 165 – 190.
20. Новейший философский словарь. Постмодернизм. – Минск: Современный литератор, 2007. – 816 с.
21. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – СПб.: А-сид, 1994. – 408 с.

Поступила 24.11.2009

EVOLUTION OF HUMAN NATURE IN METAHISTORICAL PERSPECTIVE

In the article from the position of metahistorical approach traditional philosophical concepts of human nature are being reconsidered. In the context of theoretical reconstruction of ideas of N. Berdiaev, S. Bulgakov, D. Andreev, R. Genona as well as of some contemporary specialists in this sphere the conclusion is drawn, that metahistory as a special paradigm of consideration of the past, the present and the future of the human civilization is reasoned by the idea of notional “doubling” of the world into earthbound (human) and “otherworldly” (sacred). The connection between mythology and theory of metahistory is revealed. It is underlined that metahistorical approach of social reality comprehension doesn't coincide with “strictly scientific” forms of cognition: this is a result of psychological experience which helps an initiated man to get free of three-dimensional world of routine into multidimensional world of metahistoric reality.