

УДК 1(091)+130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2024.4.179

ИСТОРИЧЕСКИЙ МЕТАНАРРАТИВ КАК СПОСОБ САМОСОЗНАНИЯ КУЛЬТУРЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО "Тверской государственный университет", г. Тверь

Статья имеет своей целью рассмотрение исторического метанарратива как способа философского обоснования самосознания культуры Модерна, притязающего на обнаружение универсального пути развития европейского сообщества. В ее формате критически раскрываются социальные, политические, культурные и философские основания конструирования подобного рода метанаррации. Показано, что запечатлевающаяся в ее содержании доминанта европоцентристского культурного универсализма прогрессистского типа глубоко укоренена в ценностно-мировоззренческом наследии иудеохристианской традиции, ренессансного гуманизма и Просвещения. Такой тип глобальной метанаррации в философском плане предполагает опору на монологизм и поиск центрального звена, единой субстанциальной основы культурно-исторического прогресса, его имманентную логику и идеал грядущего. Наиболее рельефно европейский исторический метанарратив представлен в наследии И. Канта и В.Г.Ф. Гегеля. В ключе трансцендентальной установки Кант создает его деонтологически обоснованную версию, а Гегель панлогистский нравственно-эмансипаторный вариант, за которым последовал эмансипаторно-революционный проект К. Маркса. В качестве реакции на классический тип исторической метанаррации в постклассической философии возникает широкое движение «критики исторического разума», сфокусированное на ниспровержении монологизма, субстанциализма, прогрессистского универсализма и европоцентризма с сопутствующими им оптимистическими идеалами будущего.

Ключевые слова: исторический метанарратив, самосознание культуры Модерна, монологизм, универсализм, центрация, субстанциализм, прогрессизм, европоцентризм.

Введение

Эпоха крушения идеала классического философского мировидения породила скептическое неприятие метанаррации как способа целостного истолкования культурно-исторического процесса, направления его магистрального развития. Такого рода мыслительная стратегия, представленная сочинениях ведущих теоретиков Нового времени, подвергается сегодня яростной критике как в плане ее общефилософского обоснования, несостоятельности ее базовых онтологических, эпистемологических и аксиологических установок, так и с точки зрения идеологической ангажированности,

непременного присутствия в ее содержательной основе несбыточно-иллюзорных притязаний. Образцом такого рода атаки на метанарратив является его критическое развенчание, предложенное Ж.-Ф. Лиотаром в его книге «Состояние постмодерна» [13, с. 79–91]. Антиметанарративизм этого автора удачно резюмирует цепь аргументации против глобальных по своему звучанию программных способов обоснования базового вектора культурного развития человеческого сообщества, сложившихся в построениях ведущих представителей классической новоевропейской философии. Среди создателей наиболее крупных метанарративных конструкций, фундирующих по своим притязаниям базовый вектор понимания культурного развития Модерности, обычно называют имена И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса и других теоретиков. Отчетливо осознавая справедливость многих критических аргументов, представленных французским автором, его позиция порождает и значительное количество вопросов, связанных с генетическими особенностями, содержанием и способом логической структуризации метанарративов. Философский метанарративизм, крушение которого было констатировано в книге о состоянии постмодерна, отнюдь не исчез на фоне мозаичной панорамы современной культуры, отмеченной знаком все возрастающей универсализации социальных связей, глобализации. Напротив, после многообразной и обстоятельной «критики исторического разума», проведенной различными направлениями постклассической мысли (см.: [5]), попытки обращения к ограниченными критико-рефлексивными предпосылками универсалистским культурно-историческим конструкциям продолжаются. Конечно, они отнюдь не означают, тенденции восстановления полномочий новоевропейского европоцентристского по своему духу и направленности метанарративизма в полном объеме, но свидетельствуют о том, что понимание современного состояния человеческого сообщества способствует обращению к критически ограниченному спекулятивному теоретизированию. В границах практики историографии это способствует возрождению интереса к конструкциям всемирно-исторического плана, «глобальной истории», стремящейся избежать искуса европоцентризма с позиций признания социокультурной многополярности (см.: [19]). Попробуем проанализировать особенности метанарратива как способа культурного самосознания Нового времени.

Рождение идеи всемирной истории

Светская версия метанаррации эпохи Модерности связана с формированием образа единства истории человечества, имеющую своим авангардным звеном Европу, устремленную к реализации идеала Просвещения (см.: [18]). При этом, такого рода метанарративная конструкция, призванная стать своеобразным средством обоснования программы безграничной экспансии разума, преобразующего панораму культурно-исторического мира, обладала не только очевидной укорененностью в традиции, но и специфической собственностью обоснования, существенно отличаясь от исторического

повествования, рассказывающего о лимитированной цепи событий минувшего.

Любой нарратив создается путем видения событийной цепи из момента настоящего, задающего исходную точку повествования, предполагающего отнесенность к некоторой культурной целостности. Метанаррация отличается всегда определенной глобальностью своей цели – это повествование, призванное обеспечить идентичность той культурной общности, к которой принадлежит его автор. Рассказ метанарративного типа может быть мифологической конструкцией, отнесенной к циклическим процессам природно-космического целого или же к потоку исторических событий, которым предписывается некоторая предзаданная финальность. Апелляция к мифологическим средствам не обязательно предполагает религиозный вариант. Возможно и обращение к рефлексивным ресурсам социальной и художественной мифологии. Не исключается и философская экзегетика принимаемой религиозной предметности. Очевидно, что метанаррация по типу описания событийного ряда не всегда была универалистской, не всегда предполагала контекст всемирной истории. Она могла вообще не быть отнесенной к мировому сообществу, поскольку такой пункт референции возник отнюдь не сразу. Он отсутствует в сознании эпохи Античности и появляется вместе с рождением перспективы христианского мировидения.

Новое время характеризуется стремлением к обретению ранее несуществовавшего образа культурно-исторической самоидентичности, выражающего состояние разрыва с традицией минувшего. Поиск метанарративных средств выражения подобного состояния предполагал обнаружение универалистской перспективы всеобщей истории и одновременно описание неповторимости того фазиса современности, в котором пребывали европейцы, ощущавшие себя, начиная с эпохи Ренессанса, в авангарде трансформации человеческого сообщества как целого. При этом, рождение идеи всеобщей истории в ее светском варианте произошло лишь XVIII столетии и обрело оригинально выраженные очертания после длительного периода своеобразного безверия в значимость ресурса исторической традиции для современности. Достаточно вспомнить в этой связи скепсис относительно конструктивной значимости знания о минувшем, который обнаруживается в сочинениях Ф. Бэкона, ставившего возможности художественного воображения выше представлений о прошлом, или же в работах Р. Декарта, уподоблявшего исторические познания мало результативному для реальной жизни, хотя и приятному, стремлению много путешествовать. Обращение к истории природы выглядело в свете успехов естествознания куда более перспективным делом в XVII в., нежели погружение в историческое прошлое, в целях извлечь из его глубин урок для настоящего. Именно поэтому рассмотрение всеобщей истории вырисовывается вполне совместимым с обнаружением ее места в истории эволюции природно-космической.

Важным шагом к поиску идеи всеобщей истории стало и желанием теоретиков европейской Модерности узреть собственное место в открыв-

шейся после постепенного ослабления устоев традиционного общества панораме развития социокультурной жизни в перспективе ее движения от прошлого к современности. В этом плане весьма знаменательным событием стал развернувшийся во Франции в финале XVII столетия спор «о древних и новых», в рамках которого обсуждалась возможность масштабного сопоставления достижений новоевропейской фазы развития общества и культуры с традицией Античности. Устами Ш. Перро защитники достижений ренессансной и продолжившей ее новоевропейской культурной традиции заявили о возможности говорить о непреходящих ее достижениях в сфере искусства и научной мысли даже на фоне сопоставления с достижениями Античности [17, с. 75]. Сама тональность этого спора говорит о том, что глобальная метанаррация этого периода имеет своим средоточием то, что можно назвать «логикой разрыва» культурно-исторического развития и утверждения его новых форм как более совершенных и прогрессивных в универсальной перспективе видения европейской традиции. Подобного рода ее направленность влекла за собой и определенные властные притязания в плане доминирования европейского пути как указующего магистральный вектор развития человеческого сообщества.

Рождение идеи всемирной истории как формы метанарративного обоснования магистрального вектора развития человечества представлено в трудах А.Р.Ж. Тюрго, М.Ж.А.Н. Кондорсе, И.Г. Гердера и других авторов эпохи Просвещения, но, пожалуй, наиболее рельефно оно запечатлевается в построениях И. Канта, который резюмирует свои воззрения, учитывая сложности, которые возникают при рассмотрении этой темы в трудах его современников [6, с. 79–84]. В своем эссе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» он попытался осмыслить идею универсальной истории, вписывая ее в спектр собственных представлений о мире, возникающих на базе положений трансцендентальной философии, критически преодолевающей лимиты устоев традиции метафизического мышления. Построения Канта специфичны в плане попытки конструирования трансценденталистски выверенной метанаррации, которая обнаруживает рефлексивно надежные основания представлений о картине становления культурного развития человеческого сообщества в динамике времени.

Метанарратив, который предлагает Кант, не может исходить из доступного сознанию переживания опыта истории. Не отрицая наличия такового, он отнюдь не склонен анализировать специфику исторического опыта, что породило впоследствии вполне мотивированную реакцию со стороны В. Дильтея, упрекавшего своего великого предшественника в забвении «времени и жизни». Исходным моментом истолкования истории для Канта становится априорная заданность ее возможности спецификой статуса человека как носителя свободного целеполагания, обнаруживаемая в ходе трансцендентальной рефлексии природы в телеологической перспективе. Метанаррация становится возможной только на таком основании, позволяющем ему предложить особый ракурс видения не только индивидуальной,

но и родовой «встроенности» человека в общую предполагаемую целостность природного совершенствования, направляемого его внутренней целью. Тогда она предстает как особого рода выражение идеи всеобщей истории, призванной раскрыть ее внутренний смысл в диахронии и целевой направленности. Иными словами, метанаррация в ее кантовской подаче – глобальный рассказ о смысле развития человеческого сообщества, его направленности и внутренней цели, схватываемых идей как особым инструментом философского разума.

Кант предостерегает от наивного стремления представить естественный ход событий истории как идею, которая всецело явлена в его деталях. Неоправданно, на его взгляд, и стремление продемонстрировать идеальное измерение должного хода истории, раскрывающееся в ее реальных событиях. Он полагает, что стремление писать историю, исходя из того, «каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершаемым сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением», так как, по его мнению, «с такой целью можно создать только роман» [8, с. 21]. И все же, метанарративное повествование о всемирной истории выглядит у него именно описывающим идеальный вектор развития человеческого рода, заданный телеологией совершенствования природного целого. «Если, однако, – замечает он, – мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему» [8, с. 21]. Метанарратив как заданная идеей мыслительная конструкция представляет собой, сообразно с таким подходом, контур телеологически программируемой системной эволюции человеческого рода, которая угадывается за событийной канвой исторических деталей. Телеологически заданная системная целостность эволюции истории при этом не может не приходиться в противоречие с описанием реально вершащихся во времени событий. Такой взгляд на историю в априорно заданной системе координат оказывается противоположным и самой реальности создания повествования о минувшем в живом потоке переживания во времени событийно меняющегося опыта истории.

Не отрицая связи истории природы и общества, Кант полагает неправильным поиск натурфилософски очевидной укорененности успехов по универсализации всемирно-исторических связей людей в цепи эмпирически запечатлеваемой материальной причинности. В этом плане он не готов принять итоги размышлений Гердера [10, с. 50–51]. Кант полагает, что путь решения вопроса об истоках истории следует искать не в цепи причинно-следственных связей материального характера, а в ином ракурсе трактовки природного процесса – в видении его целостности в телеологическом измерении, открывающемся человеческому разуму. «Природа хотела, чтобы че-

ловек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье и совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом» [8, с. 9–10]. Интерпретация природного универсума в перспективе имманентно присущей ему телеологии позволяет обнаружить его целевую «запрограммированность» в направлении порождения культурного творчества, сопряженного с совершенствованием человека как обладающего разумом и свободой.

В основании размышлений Канта о необходимости обнаружения культурного звена, служащего делу универсализации связей, созидающих ткань истории, лежит рефлексивно фиксируемая внутри сознания противоположность его существования как заданного полем созерцаемых явлений, подчиненных каузальной упорядоченности, и в тоже время наличия в нем возможности свободного, спонтанного волеизъявления. Человек оказывается одновременно принадлежащим вполне природной по своим истокам и содержанию линии детерминации его поведения и одновременно осуществляющим ее своеобразный «прорыв», выход в область свободного волеизъявления, предполагающего создание мира автономных целей и смыслов, лежащих в основе не только мысли, но и действия. Его мысли и поступки как свободного существа создают отношения к другим людям и обладают, в силу этого обстоятельства, как полагал Кант, моральным измерением и способностью к внесению в мир творческого импульса. Этот момент связывается им со способностью культуропорождения. «Приобретение (*Hervorbringung*) разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит и его свободе) – это культура. Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное счастье на земле и не [его способность] быть главным орудием для достижения порядка и согласия в лишенной разума природе вне его)» [11, с. 464]. Культура как способность свободного целеполагания становится, таким образом, залогом родового совершенствования человека в истории.

Всеобщность истории оказывается, по Канту, последовательно проводящему в своих построениях гуманистическую установку, исходящей из возможности обнаружения универсально значимых констант морального плана, определяющих взаимодействие между людьми при формировании социальных и правовых связей, складывающихся в синхронном и диахронном измерениях. В этой связи можно охарактеризовать его способ метанаррации о всеобщей истории как опирающийся на трансцендентальную аналитику деонтологического плана.

Антропологические родовые константы и морально должное, которое реализуется в совершенствовании человеческого рода как целого, составляют, на взгляд Канта, несмотря на многообразие девиаций от этого магистрального пути, незыблемое основание универсализации культурно-исторических отношений между людьми, появления всеобщих по своей

значимости политических форм [16, с. 142–150]. Немецкий теоретик совсем не отвергает присутствие эгоизма, взаимного неприятия и произвола в деятельности отдельных людей, обладающих сознанием и свободой волеизъявления. Он хорошо понимал, что свобода воли, которой наделен человеческий субъект является причиной зла, процветающего в межчеловеческих отношениях и совсем не всегда подавляемого морально должным поведением. Однако в родовом развитии человечества, по его мнению, в целом доминирует неуклонное движение в перспективе морального совершенствования, определяемое практическим разумом и долженствованием категорического императива.

Моральное долженствование порождает, по Канту, возможность появления права и политического взаимодействия. В нем укоренена возможность зарождения правового гражданского общества как соответствующего высшей цели природы. «Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, – только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве...» [8, с. 12–13]. Неограниченность человеческого эгоизма и порожденных им устремлений должна, по Канту, обрести определенные пределы не только с точки зрения осознания людьми морально должного, но и в установлениях правового характера, связанных с соглашением людей на установление необходимых границ произвола каждого. В таких условиях человеческие задатки, связанные с обособлением каждого на базе собственных интересов, становятся введенными в русло взаимодействия и служащими средством нарастающего сотрудничества, продуцирующего универсально значимые социально-культурные формы и связи.

Возникающие правовые формы человеческого сообщества коррелятивны, по Канту, задаче обеспечения установления границ произвола отдельных индивидов, которая гарантируется утверждением политического господства. Оно характеризуется в качестве условия сохранения человеческого рода, задано имманентной телеологией природного порядка и находит свое средоточие в существовании национального государства. Кант пытался осознать те реалии национально-государственного устройства, которые стали достоянием новоевропейской истории, выявить ее значимость для понимания хода развития человеческого сообщества как целостности. Он был уверен, что точно также как границы произвола отдельных индивидов полагаемы политико-правовыми формами национальных государств, эгоизм на международном уровне преодолевается необходимостью сосуществования государственных сообществ. Несмотря на антагонизмы, наблюдаемые им на арене европейской истории и вне ее пределов, он полагал вполне возможным обнаружить магистральный путь межгосударственного сотрудничества. Выстраивая свой вариант всемирно-исторической метанаррации, Кант

пишет, что наличие в реалиях взаимоотношений стран и народов столкновения непримиримых интересов и войн не должно препятствовать поиску понимания той возможной нити их сотрудничества, которая должна в конечном счете восторжествовать в масштабе человеческого сообщества. В этом плане он характеризовал себя как сторонника воззрений Ш.-И. Кастеля, аббата де Сен-Пьер и Ж.-Ж. Руссо [8, с. 16]. То гражданско-правовое состояние, которое является целью развития индивидуального государства, с точки зрения Канта, должно найти свое продолжение в международно-правовой сфере, утверждаясь в практике межгосударственных отношений.

Деонтологически фундированный метанарратив всемирной истории Канта пропитан идеей прогресса и европоцентричен по своей основе. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество» [8, с. 18–19]. Кант говорит о важности видения истории в перспективе совершенствования во времени человеческого рода как целого. Такое, ориентированное моральным долженствованием и предполагаемым планом природы, несущим в себе «мудрость творения», развитие человеческого рода он называет продуктом движения по пути цивилизации, которой надлежит обрести свою кульминацию во всемирной гражданственности [15, с. 246–247]. Это предполагаемо высшее состояние сообщества стран и народов будет, на его взгляд, характеризоваться осуществлением триумфа правового состояния и «вечного мира». Он задает вопрос, «открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы» [8, с. 19]. Его ответ звучит отнюдь не оптимистично: опыт истории, который фиксируем в цепи ее известных нам событий, вряд ли несет однозначное подтверждение ее движения к подобной финальной цели. И все же, на его взгляд, присутствие в современном ему мире импульса Просвещения, исходящего из Европы, оставляет возможность конструирования подобного типа видения истории человеческого сообщества как целого.

Просвещение предстает в произведениях Канта основным ресурсом универсализации межчеловеческих отношений как в границах отдельных национально-государственных объединений, так и на арене межгосударственных связей, задающих возможность становления истории человеческого сообщества во всемирно-гражданской перспективе. Оно предстает процессом, стимулирующим самостоятельное использование возможностей свободного разума в деле преобразования жизни людей [9, с. 29]. Человек, приобщившийся к освоению ресурса публичного использования разума, по мысли Канта, покидает стадию несовершеннолетия и становится полностью ответственным за свои поступки. Кант замечает, что блокировка достижений Просвещения со стороны властных механизмов выглядит попросту прагматически невыгодной, наносящей ущерб интересам государства, ибо

ни одно из них «не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими» [8, с. 19]. Природа, подчеркивает он вновь, гарантирует таким образом сохранение просветительского вектора культурного совершенствования, так как его сохранение задано «честолубивыми стремлениями государств». Пренебрежительное отношение к гражданской свободе, в его понимании, влечет за собой провалы в торговле и промышленности, «внешних делах». Предложенное Кантом видение истории открыто европоцентрично, ибо он убежден, что предложенный им ракурс построения исторической метанаррации обосновывает вектор прогрессивного развития человеческого сообщества и своим философским пафосом содействует имманентной цели природы.

Исходя из существования идеи всемирной истории, являющейся достоянием разума, стремящегося узреть телеологию развития человеческого рода как заданную имманентной направленностью природы и движущей ею «высшей мудрости», Кант предложил, по его признанию, «априорную путеводную нить» истолкования ее смыслового содержания [8, с. 22]. Предложенный им ракурс видения всемирной истории опирается на трансцендентально обнаруживаемые деонтологические моральные основания, расшифровываемые как отправной пункт прогрессивного европоцентристски заданного совершенствования человеческого рода во времени. При этом, он отчетливо осознавал, что созданная им метанарративная схема приходит в противоречие с «чисто эмпирически составляемой историей» в ее событийном многообразии и оставлял возможность написания «философской истории», учитывающей опыт реальной жизни людей в изменяющемся потоке времени и человеческих устремлений.

Субстанциальность и нравственно-эмансипаторный смысл всемирной истории

Продолжая линию построения метанарративного видения курса всемирной истории, Гегель предлагает его развернутое обоснование в ключе собственной панлогистской доктрины. Его трактовка всемирной истории знаменует собой оформление классического варианта субстанциально фундированного истолкования хода развития человеческого сообщества, обнаруживающего магистральную линию, сплачивающую многообразие форм культурно-нравственного, национально-государственного единения людей в единство прогрессивного движения по пути свободы, наиболее отчетливо отливающегося в достижениях Нового времени. Подобно Канту, Гегель сталкивается при создании собственной версии метанаррации, призванной, по его замыслу, раскрыть глобальный смысл истории и наметить фундаментальный вектор нравственно-культурного совершенствования человечества с дилеммой универсализма и многообразия, обнаруживаемого во временной динамике [14, с. 46]. Для него этот вопрос оборачивается размышлениями о способе наррации о случившемся во времени истории, о возможности при-

мирения универсально-логических конструкций с событийной спецификой, творимой в истории отдельных стран и народов.

Метанарративная концепция всемирной истории Гегеля является попыткой философской экзегетики ее имманентного нравственно-эмансипаторного смыслового содержания, обретаемого в свете иудеохристианской традиции. Это образец своеобразного гностического философского усилия по разгадке ее событийной канвы через горизонт христианского видения мира. В философском плане история становится местом свободного саморазвертывания во времени абсолютного божественного духовного начала, устремленного к свободе. «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому себе. Дух есть само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом, осуществленное понятие. В этом имеющемся в нем налицо единстве понятия и объективности заключается одновременно и его истина, и его свобода» [3, с. 25]. В области всемирной истории, по Гегелю, духовная деятельность встречает деятельную среду, порождаемую другими людьми, и реализуется в ней, утверждая свободу и истину. Субстанция духа мыслится им в ее имманентном саморазвертывании в истории сообразно с христианским представлением о тринитарности абсолютного начала мироздания. «Бог познается как дух лишь таким образом, что он познается триединым. Этот новый принцип есть ось, вокруг которой вращается всемирная история. История идет от этого пункта и направляется отсюда далее» [4, с. 302]. Абсолют, явленный в истории, предполагает особую значимость ее христоцентрического видения как наполняющего смыслом и целевой направленностью событийную канву метанаррации. Идея, ставшая субстанциальной основой истории, обретает в потоке времени осевую центрацию и направленность.

В отличие от Августина, Гегель попытался подвергнуть рационально-философской экзегетике основные веровательные принципы христианского мирозерцания в контексте своей метанаррации о ходе всемирной истории. «Потребовалось пятнадцать веков развития западной мысли, – замечает К. Лёвит, – чтобы Гегель смог превратить глаза веры в глаза разума, а теологию истории, созданную Августином, в философию истории, которая не является ни священной, ни профанной. Она оказывается причудливой смесью их обоих, которая опускает священную историю на уровень секулярной истории и поднимает последнюю на ее уровень: христианство, понятое как самодостаточный Логос, включает божественную волю в мировой дух и национальные духи, в *Weltgeist* и *Volkgeister*» [12, с. 187]. Такого рода метанаррация предстает одновременно как вариант теодицеи, опирающийся на специфическое прочтение христианского мировоззрения, и как программа культурно-исторического развития человечества, ведомого его европейским авангардом к завоеванию свободы, являющейся главным ориентиром саморазвития субстанциальной основы, сплачивающей воедино все народы мира.

Историческая метанаррация гегелевского типа опирается в качестве своего фундамента, по собственному признанию его автора, на синтез мистического и диалектико-логического компонентов, которые являются результатом трансцендентальной рефлексии. «Все разумное, – пишет Гегель, – мы, следовательно, должны вместе с тем назвать мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое» [2, с. 213]. Тожество неисчерпаемого божественного источника универсума и саморазвивающегося единого рационально-логического основания такового открывается рефлексивному усилию разума, способному преодолеть ограниченность чувственного созерцания данного и его чисто рассудочной аналитики. Логическое постижение мира выявляет Абсолют, «каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» [1, с. 103]. Однако он, по мысли Гегеля, раскрывается не только в богатстве собственных логических определений, но и в специфике самораскрытия в природе и истории. И если природа не знает постоянной диахронной трансформации и скорее связана с пространственной рядоположенностью ее образований, то история предстает как царство духа-времени, немислимого вне его самораскрытия в деятельности людей, событийном многообразии. Здесь-то в полной мере не может не возникать вопрос о совместимости панлогизма и неповторимости исторической событийности, запечатлевающейся в опыте участников и свидетелей происходящего во времени.

Гегель склонен рассуждать об истории, обращаясь одновременно к конкретным данным, запечатлевающим опыт существования людей в разнообразных временных и пространственных обстоятельствах различных культур. В связи с этим возникает вопрос, как работать с исторической конкретикой, не отказываясь одновременно от философских обобщений. В отличие от кантовского способа исторической метанаррации, в границах которой, мы обнаруживаем лишь упоминание о возможности обобщения опыта истории при ее создании, Гегель попытался представить возможный сценарий его синтеза в границах собственных обобщений. Хотя Гегель не дает развернутой критики кантовской исторической метанаррации, он достаточно подробно демонстрирует, как в ходе обсуждения оснований философии Канта можно выйти на сценарий преодоления его мыслительных установок и прийти к пониманию мира в целом и истории человечества как поля самораскрытия Абсолюта [7, с. 85–109]. Он использует кантовскую теорию опыта, его взаимосвязи с рассудком, способностью суждения и активностью разума для создания собственного истолкования его роли в самореализации Абсолюта. Поскольку Гегель уделил достаточно большое внимание под влиянием Канта вопросу об обогащении опыта через рефлексивную способность суждения, прямо питаемую объективным разумным духовным началом, есть основания полагать, что он решает эту проблему в широком культурно-историческом ракурсе. Очевиден его интерес к видению опыта

как сопряженного с постоянным стремлением Абсолюта к его историческому саморазвертыванию. Правда, поставив эту проблему, он не смог указать реальной стратегии, гарантировавшей соединение субстанциализма своих метанарративных выкладок с желанием обрести их наполнение опытом пребывания в потоке исторического времени.

Отмеченное противоречие запечатлевается в стремлении Гегеля снять противостояние философии и истории путем написания философской истории. Он хорошо осознает особенности исторического повествования и его отличие от философского мирозерцания, и именно поэтому пытается обосновать возможность существования философской истории, отпавляясь от задач специфики историописания, аналитики жанров его реализации. Понимание Гегелем того, что история всегда резюмирует конкретный опыт пребывания фиксирующего ее автора в определенной культурной традиции, связана с ее осознанием существенно отличает его построения от размышлений по этому поводу Канта. Для Гегеля историк всегда является носителем духа наличной культуры, продуцируемого в границах таковой исторически окрашенного опыта. «Даже обыкновенный заурядный историк, который может быть думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяется данному,— замечает Гегель, — и тот не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное; в особенности разум должен не бездействовать, а размышлять, когда дело идет о всем том, что должно быть научным; кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно; то и другое взаимно обуславливают друг друга» [4, с. 12]. Восприятие истории представляется Гегелю включенным в усилия духа, опосредованным опытом эпохи и личным усилием исследователя минувшего. Осмысление истории видится ему всегда активным процессом, сопряженным с рефлексивным усилием того или иного автора, судящего о минувшем сквозь призму духовного опыта и в конечном итоге движимого порывом разума к видению, существующего в его целостности. При этом Гегель считает нужным подчеркнуть, что историописание может осуществляться различными способами, варьирующимися по типу понимания задач видения культурно-исторической традиции.

Первый из типов создания картины минувшего Гегель именуется «первоначальной историей». Он трактуется как связанный с попыткой запечатлеть протекающие на глазах историка события. Геродот, Фукидид в античной Греции или позднее в эпоху Возрождения Ф. Гвиччардини были для Гегеля авторами, которые полагали необходимым прежде всего выразить собственное переживание эпохи, к которой они принадлежали и обходились при этом минимумом рефлексии. Усилиями этого типа историков, которые зачастую находились на высоких властных позициях, воспроизводился целостный культурно-исторический облик эпохи, который они хотели сохранить в потоке времени. Второй тип написания истории Гегель именуется «рефлексивным» и делит его на ряд подвидов. Среди таковых им выделяется, прежде всего, способ рассмотрения истории как всемирной, предполагаю-

щий определенную отстраненность автора от материала большого периода истории или же ее целостности, попытку взглянуть на ход изучаемых событий и процессов в обобщенном виде. Отличительной особенностью такого рода исторических повествований, представленных в творчестве Полибия, Т. Ливия или своего швейцарского современника И. фон Мюллера, Гегель считал попытку обретения панорамного видения обширных по своему охвату периодов развития стран и народов. Особым видом рефлексивной истории он полагает прагматическую, открывающую глубинную связь прошлого и настоящего. «Таким образом прагматические рефлексии при всей их абстрактности в самом деле являются современностью, и благодаря им повествования о прошлом наполняются жизнью сегодняшнего дня» [4, с. 7]. Однако этим видом историописания, заставляющем задуматься о значимости и нравственной ценности деяний людей для настоящего, цепь возможных видов рефлексивного историописания, по Гегелю, не заканчивается. В числе важных подвидов рефлексивного видения традиции минувшего он называет еще критическую и обобщающую историографию. Первая из них предполагает критическое осознание различных способов истолкования истории, ее осмысления в несхожей перспективе, тогда как вторая позволяет взглянуть обобщенно на историю различных видов человеческой деятельности, сфер культуры и одновременно содержит возможность анализа того понятийного арсенала, который задействован при рефлексивной реконструкции их содержания. На базе и при опоре на эти способы работы с традицией минувшего возникает возможность создания философской истории.

Провозглашая возможность ее написания, Гегель изначально анонсирует собственный формат метанаррации о событиях всемирной истории, который должен синтезировать исторический и философский ракурсы ее описания и не совпадать с предшествующей историософской практикой априорного рассуждения о диахронии эволюции человеческого сообщества. Справедливость философского принципа видения истории, в его понимании, должна быть продемонстрирована через картину повествования о многообразии его явленности в деяниях людей в потоке времени. «Итак, – заключает он, – лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ее ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа, – того духа, природа которого, правда, всегда одна и та же, но который проявляет свою единую природу в мировом наличном бытии. Как уже было сказано, таков должен быть результат истории» [4, с. 11]. Всемирная история, сообразно с ее гегелевским прочтением, предстает как немыслимая без присутствия в ней абсолютного разумного начала, то есть некоего единого, диалектически развивающегося по пути к свободе основания, которое имманентно ей и присутствует в ее конкретике. Только на фоне Абсолюта оказывается возможным соединение воедино конкретных деталей метанаррации и обретение ее смыслового единства. Равным образом конкретика смыслов ее деталей, ситуированных во времени и пространстве, в жизни стран и народов обретается также в границах

постулируемой динамической целостности духа, обозреваемой в настоящем. Бог как трансцендентное означаемое становится имманентным и со-присутствует в соцветии многообразия запечатлеваемых исторических событий.

Гегель рассматривает нарратив как способ объединения воедино событийной цепи, интересующей ее автора. Событие истории, на его взгляд, неотделимо от стремления людей к повествованию о нем, к воссозданию картины их совместного бытия в потоке времени, отмеченном присутствием духовного начала. «Слово история означает в нашем языке как объективную, так и субъективную сторону, как *historiam rerum gestarum*, так и самые *res gestas*, им обозначается как то, что совершалось, так и историческое повествование. Мы должны считать это соединение обоих вышеупомянутых значений более важным, чем чисто внешнею случайностью; следует признать, что историография возникает одновременно с историческими в собственном смысле этого слова деяниями и событиями: существует общая внутренняя основа, которая их вместе порождает» [4, с. 58]. Гегель справедливо подмечает, что воспроизведение событий истории позволяет формировать не только ткань традиционных начал индивидуальной жизни, но и ведет к фиксации таковых в культуре народов. В особенности, на его взгляд, эта тенденция становится значимой с появлением государственных образований, заинтересованных в поддержании культурной традиции как основания их самотождественности.

Ткань повествования в ракурсе всемирной истории запечатлеывает, по Гегелю, динамику саморазвития Абсолюта по пути реализации свободы, и этот процесс немыслим без учета своеобразных объективных духовных констелляций, запечатлевающихся в различных типах культур. Они находят наивысшее воплощений в динамике становления их нравственных оснований, на базе которых возникают правовые и политико-государственные формы. Претензия Гегеля состояла в обнаружении «хитрости духа», который демонстрирует необходимость движения по магистральному пути свободы через индивидуальные устремления людей, эгоизм и своекорыстие их интересов. В его метанаррации, которая запечатлеывает развитие человечества от древневосточных культур, где свободен лишь деспот к греко-римскому миру, в котором она не исключает наличия личной несвободы к романо-германскому сообществу европейских народов, движущихся по магистральному пути нравственно-политической эмансипации и познавших в Новое время значимость Реформации, Просвещения и Великой Французской революции, утверждается неуклонное торжество идеи прогресса. Предварительно прокламируемое стремление к написанию философской истории, которая бы содержала в себе открытые обобщения, плод рефлексивной способности суждения о минувшем в свете попытки разума придать традиции истории целостное осмысление через взгляд на нее из настоящего, обернулось утверждением саморазвертывания постигнутого Гегелем универсального пути божественной субстанции истории.

Размышляя о сути идеи прогресса, К. Левит справедливо констатирует, что она является «столь же христианской по своему происхождению, сколь и антихристианской по своим следствиям...» [12, с. 190]. По сути дела, гегелевская метанаррация, отмеченная жаждой своеобразной теодицеи через контекст событий мировой истории, содержала в себе попытку секулярного прочтения ее событий через призму провиденциально-эсхатологического мировидения. Предложенная Гегелем интерпретация нравственно-эмансипаторного смысла всемирной истории предстает как результат синтеза событий европоцентристски увиденной истории человеческого сообщества с переосмысленными в духе панлогизма принципами иудеохристианского мировоззрения.

Выводы

Исторический метанарратив формируется как способ философского обоснованного самосознания культуры европейского Модерна, притязающей на обнаружение универсального пути развития человеческого сообщества. Обращение к стратегии философского метаповествования об истории обусловлено поиском ее центрального звена, способного связать в единое целое открывшуюся мозаику многообразия культур, явленную в качестве становящейся очевидной в этот период асимметрии развития человеческого сообщества и наметившейся экспансии ее западноевропейского звена в инокультурное пространство. Фактором формирования такого типа сознания становится и дистанция, возникающая между традицией и рационалистически-критическим духом культуры Нового времени, обозначившийся раскол между ними. Эти моменты социокультурного и политического плана, способствовавшие появлению философски фундированной исторической метанаррации, были тесно взаимосвязаны и с идейно-духовными предпосылками, способствовавшими необходимости поиска исторических корней европейского культурного универсализма. К их числу несомненно относятся мировоззренческие основания иудеохристианской традиции, гуманистическая установка ренессансного типа и просвещенческий рационализм. Все эти факторы взывали к осознанию опыта истории как основания грядущего предпологаемо универсального будущего человечества. Именно фактор опыта и стал впоследствии отправной точкой критики такого типа универсалистского сознания и присущего ему имманентно типа центрации и монологизма.

Девальвация значимости исторического сознания для поддержания культурной идентичности, наблюдавшаяся на фоне кризиса духовно-ценностных ориентиров традиционной культуры и утверждением веры во всеислие разума и науки на рубеже XVI-XVII столетий, сменилась во второй половине XVII в. попыткой отыскания новых горизонтов постижения настоящего в свете переосмысления прошлого. Свидетельством тому стал спор «о древних и новых», ставший своеобразной стартовой точкой поиска абриса исторической метанаррации, способной обозначить контуры гло-

бального историко-культурного самосознания новоевропейского типа. Наиболее характерными шагами по созданию западноевропейского исторического метанарратива, служащего этой цели, стали вне сомнения построения Канта и Гегеля.

Кант поставил задачу построения метанарратива, раскрывающего идею всемирной истории усилиями разума. Опираясь на трансцендентальную рефлексию, он демонстрирует возможность видения природы не только в перспективе механической причинности, но и в горизонте ее имманентной телеологии и «высшей мудрости» провидения, порождающей культуру. История в подобном ракурсе ее истолкования рисуется порождаемой антропологически фундированным моральным долженствованием, побуждающим к обузданию в границах человеческого рода эгоизма и злых проявлений индивидуального произвола. Такой деонтологический проект осмысления всемирной истории усматривает ее центральное звено в способности европейцев на базе разума и Просвещения повести все народы к универсальному примирению национально-государственного эгоизма, цивилизации, призванной утвердить гражданско-правовое согласие и мир в планетарном масштабе.

Версия исторического метанарратива, предложенного в качестве обоснования новоевропейского культурного проекта Гегелем, вывела трансцендентальную рефлексию на уровень панлогистского универсализма, призванного эксплицировать одновременно многообразие событий диахронии пути стран и народов мира как имеющего своим центральным звеном Европу и ее свершения. Гегель создал метанарратив нравственно-эмансипаторного типа, основанный на философско-теологическом осмыслении событий всемирной истории в свете иудеохристианского мировидения, представивший всемирную историю как прогресс в осознании свободы. Подобного рода гностический вариант интерпретации ее смысла предстал своеобразной прогрессистской теодицеей, гипостазировавшей монологическое прочтение ее смысла. Он, с одной стороны, стал основанием появления еще одной версии исторической метанаррации – эмансипаторно-революционного видения всемирной истории К. Маркса, а, с другой, породил глобальную реакцию в виде поливариантной «критики исторического разума», сфокусированной на ниспровержении базисных оснований глобальной метанаррации – монологизма, прогрессистского универсализма и европоцентризма.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 452 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1975. Т. 3. 471 с.

4. Гегель Г.В.Ф. *Философия истории* // Соч. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. Т. VIII. 470 с.
5. Губман Б.Л. *Смысл истории. Очерки современных западных концепций*. М.: Наука, 1991. 192 с.
6. Гулыга А.В. *Немецкая классическая философия*. М.: Рольф, 2001. 417 с.
7. Длугач Т.Б. *Проблема бытия в немецкой философии и современность*. М.: ИФ РАН, 2002. 221 с.
8. Кант И. *Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане* // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 5–23.
9. Кант И. *Ответ на вопрос: что такое Просвещение?* // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 26–35.
10. Кант И. *Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи философии истории человечества»*. Часть 1 // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 39–51.
11. Кант И. *Критика способности суждения* // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 5. С. 161–527.
12. Лёвит К. *Смысл истории. Теологические предпосылки философии истории*. СПб.: «Владимир Даль», 2021. 509 с.
13. Лиотар Ж.-Ф. *Состояние постмодерна*. М.; СПб.: Алетейя, 1998. 161 с.
14. Мотрошилова Н.В. *Социально-исторические корни немецкой классической философии*. М.: Наука, 1990. 208 с.
15. Мотрошилова Н.В. *Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов*. М.: Канон+, 2010. 480 с.
16. Ойзерман Т.И. *Кант и Гегель*. М.: Канон+, 2008. 518 с.
17. Перро Ш. *Параллель между древними и новыми в отношении наук и искусств. Диалог первый* // Спор о древних и новых. М.: Искусство, 1985. С. 59–93.
18. *Eurocentrism in History and Memory*. Ed. by M. Brolsma, R. de Bruin, and M. Lok. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019. 248 p.
19. Scheuzger S. *Global History as polycentric History* // *Comparativ. Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*. 2019. 29 Heft 2, S. 122–152.

HISTORICAL META-NARRATIVE AS A WAY OF SELF-REFLECTION OF MODERNITY CULTURE

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article is aimed at examining the historical meta-narrative as a way of philosophical substantiation of the self-reflection of the culture of Modernity, claiming to discover a universal path of development of the European community. In its format, the social, political, cultural and philosophical foundations of the construction of this kind of meta-narration are critically revealed. It is shown that the predominance of the Eurocentric cultural universalism of the progressivist type, imprinted in its content, is deeply rooted in the value system and worldview heritage of the Judeo-Christian tradition, Renaissance humanism and Enlightenment. This type of global meta-narration in philosophical terms presupposes reliance on monologism and the search for a central link, a

single substantial basis for cultural and historical progress, its immanent logic and the ideal of the future. The European historical meta-narrative is most clearly represented in the legacy of I. Kant and W.G.F. Hegel. In the key of the transcendental attitude, Kant creates a deontologically grounded variant of this kind of meta-narrative, and Hegel builds a pan-logistic moral-emancipatory version, followed by the emancipatory-revolutionary project of K. Marx. As a reaction to the classical type of historical meta-narration, a broad movement of «criticism of historical reason» arises in post-classical philosophy, focused on the overthrowing of monologism, substantialism, progressivist universalism and Eurocentrism with the accompanying them optimistic ideals of the future.

Keywords: *historical meta-narrative, self-awareness of Modernity culture, monologism, universalism, centration, substantialism, progressivism, Eurocentrism.*

Об авторе:

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

Author information:

ANUFRIEVA Carina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.10.2024.

Дата принятия рукописи в печать: 20.11.2024.