

ЦИКЛИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Циклический метапаттерн истории — один из древнейших в человеческой культуре. Именно с его помощью эту культуру и пытались впервые понять, представить, осмыслить. И надо заметить, не только культуру — всю окружающую человека природу, космос, мир в целом. Паттерн циклического круговорота, несомненно, стоит первым в ряду настойчивых усилий человека по познавательному овладению временем и историей.

В качестве мировоззренческого ориентира образ цикла сформировался скорее всего на основе простых и доступных всем наблюдений: смены времен или сезонов года, лунных фаз, морских приливов и отливов, жизненно-биологической размерности (рождение, детство, отрочество, юность, зрелость, старость, смерть) земного пути человека,

Мифологические истоки цикличности Цикл, цикличность — неперенный элемент архаической мифологической картины мира. Имеются в виду главным образом мифы, повествующие о периодических катастрофах и обновлениях мира, умирающих и воскресающих богах и тому подобных вещах. Причем, что интересно, эти повествования не знают жестких локальных или региональных границ. Они встречаются у разных народов и в разных культурах. Нескончаемая дихотомическая череда уходов и возвращений, смертей и рождений легко просматривается, к примеру, в мифах о египетском Осирисе, шумерской Инанне, греческом Адонисе.

Яркую, инкрустированную числами цикличность мы находим в индийской мифологии, в ее учении о четырех югах (yuga — поколение, эпоха, период времени, век, эра), образующих вместе одну махаюгу, или большую югу. Большая юга длится ровно 4 320 000 земных лет. Переход от одной юга к другой обусловлен нарастающим падением нравов, уменьшением справедливости в отношениях между людьми, ослаблением религиозности — словом, усилением позиций зла и порока в мире. Первая юга представляет собой нечто вроде "золотого века", когда люди еще не знали болезней, горя и печали, жили в радости, равенстве и счастье. Последняя, четвертая юга (ее также называют смутным или железным веком) характеризуется полным расстройством прежнего, высоконравственного у истоков порядка или образа жизни людей. В этот период ведутся бесконечные войны, добродетели попираются, праведность высмеивается, бал правят преступность, распутство, грязная, опутавшая все и вся ложь. Четвертая юга заканчивается мировым пожаром (множество солнц, появляющихся на небе, сжигают дотла все миры) и потопом, после чего начинается новая серия юг. Махаюги, или большие юги, образуют кальпы. Кальпа имеет как бы две половины: "дневную" и "ночную", каждая из которых состоит из 1000 махаюг. Каждая кальпа — это всего лишь Один День (один день и одна ночь) в жизни верховного бога Брахмы. Брахма живет 100 божественных лет (один божест-

венный год равен 360 земным), после чего все уничтожается, включая и его самого, и наступает хаос, длящийся тоже 100 божественных лет. В конце концов хаос благополучно разрешается новым Брахмой. В соответствии с этим учением на календаре сейчас четвертая юга. А началась она, в пересчете на наше летосчисление, 18 февраля 3102 года до н.э.

**Циклический
метапаттерн в
учениях первых
философов**

Из мифологии циклический метапаттерн почти нетронутым перекочевал в философию. И в таком девственном, первобытно-мифологическом виде он еще долго питал воображение и научный дискурс философов.

Как свидетельствуют источники, Гераклит говорил о мире, закономерно воспламеняющемся и закономерно угасающем. У него же мы находим и одно из первых описаний циклического взаимопревращения основных элементов или стихий мира. Трансформацию в направлении земля — вода — воздух — огонь он называл "путем вверх", трансформацию в обратном направлении — "путем вниз".

Еще более определенно на сей счет высказывался Эмпедокл. В его понимании все вещи состоят из четырех начал, стихий или корней: огня, воздуха, воды и земли. Движение этих начал определяется действием двух противоположных сил — Любви и Ненависти (Дружбы — Вражды). Доминирует попеременно одна из них — Любовь или Ненависть. Происходящее чем-то напоминает движение маятника: любовь — ненависть, любовь — ненависть и т.д. *ad infinitum*. Качнется в одну сторону Маятник Мира (Необходимости) — и начинаются восстановительные, соединительные или смесительные процессы в универсуме, схождение в "один мирострой", в Одно, в бескачественный Шар; качнется в другую — и разделяется, распадается, разлетается в разные стороны до того прочное Одно. Чем не концепция пульсирующей, расширяющейся и сжимающейся Вселенной! Четыре стихии при этом остаются неизменными, "непрерывно и вечно тождественными" себе. Они становятся тем или иным, "разными-на-вид", как бы пробегая друг сквозь друга.

Под благостными лучами Любви расцветают все жизненные силы человека, люди "испытывают любовные помыслы и совершают дела дружбы". И наоборот, под влиянием Ненависти среди людей начинаются усобицы, распри, на них обрушиваются разом все напасти.

Циклический метапаттерн в предельно широком, космическом понимании был доведен до логического завершения стоиками. Следуя Гераклиту, они полагали, что в космосе время от времени (по одной версии, через каждые 18 000, по другой — через 10 800 лет) происходит всеобщее воспламенение (*ekpyrosis*). За воспламенением, или мировым пожаром, с необходимостью следует "период влаги", в который вызревают, а точнее благодаря которой сохраняются "семена" ("логосы") всего существующего. Из этих семян в положенный срок вырастает новый космос, в точности похожий на сгоревший. Именно в точности, всеми своими деталями, мелочами и подробностями вплоть до отдельных личностей и индивидуальных судеб. Как утверждал Зенон из Китиона, после мирового пожара люди воскрес-

нут в своем прежнем виде и все повторится сначала: Анит и Мелет будут опять обвинять Сократа, Бусирис убивать чужестранца, а Геркулес совершать свои подвиги.

Мифология, а на первых порах, как мы успели убедиться, и философия отличались синкретизмом, слитностью природного и социального, космического и исторического. Уподобление социального мира, социума миру природному, космическому естественно переплеталось, особенно в истоках, с социоморфностью и антропоморфностью природного, космического порядка.

**Циклическая
концепция Платона**

Одна из первых попыток разведения данных миров, наделения известной самостоятельностью социума, его отдельных фрагментов и сфер принадлежит Платону, хотя и у него понимание истории как общественного процесса все же связывалось с учением о космическом движении, было в целом космологическим. Например, Платон подробно говорит о божественно правильном и попятном круговращении Вселенной [24, т.4, с.18 — 23], о периодических катастрофах, т.е. пожарах и потопах [24, т.3, с.426 — 427,505], ставя в прямую зависимость от этого существование человеческого рода, судьбу и жизнь отдельных людей. Для него установление порядка в движении неба равнозначно установлению порядка в жизни людей. В то же время он наметил контуры всецело исторического цикла — картины эволюции основных форм государственного устройства или государственного правления.

Для правильной оценки данной картины важно не подменять античное, а значит, и платоновское понимание государства более поздними, в особенности его либерально-демократическими интерпретациями. В античности государство воспринималось (заметим, не только эмпирически, в повседневной жизни людей, но и в теоретическом плане) как средоточие социальности, как внутренняя, из самой природы человека идущая форма организации общественной жизни*. Понятие полиса как раз и выражало единство государства и общества (города), политического и социального.

Платон подробно описывает четыре формы, или разновидности, государства: тимократию, олигархию, демократию и тиранию, которые характеризуются как "плохой или извращенный" тип государственного устройства, государственного правления. В действительности, однако, Платон ведет речь не о четырех, а о пяти формах государственного строя. Исходной, начальной формой "государства" выступает у него время Кроноса. Конечно, Кронос — миф, и государство, названное его именем, тоже мифическое. Но не будем забывать, что отношение к мифу в античности было иным — вполне серьезным, органически слитным, а влияние мифа было не только психологически, но и социально реальным.

* В этом смысле аристотелевское "человек по природе своей есть существо политическое" было по сути пониманием человека как общественного существа, существа, безотчетно стремящегося к "совместному жительству". Политика для Аристотеля — это управление "человеком в его общественной жизни", а "государство есть общение свободных людей".

В платоновском "государственном" мышлении времена Кроноса играли роль "золотого века", что вполне в духе паттерна, или жанра, цикла. Для последнего исток, начало всегда нечто самое светлое, совершенное и благородное. На таком фоне все последующее развитие действительно выглядит как постоянное и последовательное (чем дальше, тем больше) ухудшение, отпадение, извращение, как сплошная порча каких-то первоначальных образов.

Что будет, что последует за тиранией? На этот вопрос ответа у Платона мы не находим. Это рождает сомнение: о цикле, цикличности ли у него речь? Содержательно концепция цикличности не ограничивается понятием законченного ряда, а с необходимостью включает замыкание (конца с началом) этого ряда, переход в круг, обращение в круговорот. К тому, что уже было сказано о классически циклическом начале платоновского ряда форм государства, добавим следующее. Разграничение исторического и космического, или космологического, у Платона никогда не доходит до жесткого, непримиримого противопоставления. В этом смысле платоновские мысли о государстве нельзя полностью отрывать от их космологического фона, где с циклом все было очень определенно, четко и ясно. Наконец, следует иметь в виду и последующее, историко-философское развитие платоновских идей о государственном устройстве совместной жизни людей. Оно же, как будет видно из дальнейшего изложения, естественным образом выходит на цикл, завершается однозначной цикличностью.

<p>Понятие цикличности у Аристотеля</p>	<p>Духом цикличности пронизаны также философские изыскания Аристотеля. Рассуждения о цикле, постоянном повторении, кругообороте встречаются чуть ли не во всех произведениях Стагирита. В "Метеорологике" (3, т.3, с.472 — 473] он пишет о так называемом девкалионовом потопе, развиваемом далее в кругооборот влажности и сухости, моря и суши. "...На всей Земле, — разъясняет философ свою позицию, — морс и суша не остаются сами собою, но со временем одно превращается в другое" [3, т.3, с.474]. В "Метафизике" Аристотель солидаризируется с точкой зрения, что "каждое искусство и каждое учение изобретались неоднократно и в меру возможности и снова погибали" [3, т.1, с.315]. Ту же мысль, что "чуть ли не все уже давным-давно придумано" встречаем мы и в "Политике" [3, т.4, с.412].</p>
--	---

Цикличность является методологическим ключом и к аристотелевской классификации основных видов государственного устройства. По Аристотелю, вид государственного устройства определяется тем, в чьих руках находится верховная власть в государстве, кто правит — один ли человек, меньшинство (немногие) или большинство. В дальнейшем количественный критерий существенно уточняется целью, которая при этом преследуется. Если цель верховной власти — общественная польза, перед нами правильные виды государственного устройства монархическое правление, или царская власть, аристократия и полития. Если же, наоборот, верховная власть преследует какое-то свое, частное благо (пусть даже и благо большинства), то результатом стано-

вится неправильное, или извращенное, государственное устройство: тирания, олигархия и демократия. Таким образом, у каждого правильного вида есть свой двойник, свое отклонение, выражающее ту или иную степень расстройства "политического общения граждан".

Согласно Стагириту, отличительной чертой различных видов государственного устройства является их неодинаковое отношение к добродетели: "один человек или немногие могут выделяться своей добродетелью, но преуспеть во всякой добродетели для большинства — дело уже трудное..." [3, т.4, с.457]. Нетрудно понять, что в данном отношении заключена одна из главных характеристик цикла, цикличности — тенденция к последовательному ухудшению.

Важную роль в разграничении основных видов государственного устройства Аристотель отвел собственности. Поскольку в любом обществе богатых обычно меньшинство, а бедных большинство, то имущественные и количественные основания такого разграничения частично совпадают, но не обязательно: "там, где власть основана — безразлично, у меньшинства или большинства — на богатстве, мы имеем дело с олигархией, а где правят неимущие, там перед нами демократия" [3, т.4, с.459]. Главное все-таки не численность, а богатство.

Какая же форма государственного устройства, по Аристотелю, является наилучшей? Вообще исходно-первичной формой государственного устройства у него выступает монархия. Ее первородство органически связывается с благородством, добродетелью и выдающимися политическими способностями, что вполне укладывается в логику циклического паттерна. И все же симпатии Аристотеля на стороне аристократии. Для общества она предпочтительнее царской власти, поскольку вероятность порчи одного правителя гораздо выше, чем нескольких правителей, одинаково достойных и благородных мужей. На аристократических предпочтениях Аристотеля, несомненно, сказывается его учение о "золотой середине": не один и не большинство, а именно немногие. Удостаивается похвалы Стагирита и полития. Хотя каждый отдельный представитель народной массы, большинства обычно проигрывает по своим достоинствам отдельному представителю меньшинства, все же "большинство во всей его совокупности (именно в совокупности — П.Г.) и сильнее, и богаче, и лучше по сравнению с меньшинством" [3, т.4, с.470].

Аристотель не выстраивает основные формы правления в жесткий исторический цикл. И все-таки цепочку их естественной взаимосвязи он наметил: монархия, или царская власть, непосредственно соседствующая с аристократией, — полития — олигархия — тирания — демокра-

тия. Трудно сказать, последует ли вновь за демократией монархия. С одной стороны, Аристотель полагает, что в условиях постоянного разрастания государства, увеличения его "гражданской массы" "не легко возникнуть другому государственному устройству, помимо демократии". Однако известна приверженность Аристотеля идее мировых катаклизмов. Значит... Нет, не стоит говорить за классика — не избежать упрощения. Последуем лучше за культурно-историческим развитием самого циклического метапаттерна, самой идеи цикла.

Полибий
о циклической смене
форм правления Платоновско-аристотелевскую концепцию основных форм государственного устройства до полной циклической определенности довел древнегреческий историк Полибий. В своей "Всеобщей истории" (Книга VI. 3 — 10) он очень рельефно представляет шесть форм правления, или государства, круговращательно сменяющих друг друга в ходе истории.

Вначале возникает единовластие, единовластное правление, или монархия. Это происходит следующим образом. После очередного катаклизма (потопа, чумы и т.п.) уцелевшие люди, будучи по отдельности слабыми, собираются и покоряются наиболее отважным и сильным из своей среды — вождям и владыкам. Их власть — это власть силы. Со временем между людьми устанавливаются прочные товарищеские связи, разум сменяет силу, и монархия преобразуется в царство. Царское правление далее "переходит в соответствующую ему по природе извращенную форму, то есть в тиранию". На развалинах тирании вырастает аристократия. Аристократия вырождается, опять же по "закону природы", в олигархию. Восстание против олигархии ведет к установлению демократии. Демократия же из-за необузданности народа и пренебрежения законами деградирует с течением времени в охлократию.

Все названные переходы, хотя их вообще-то совершают люди, происходят с необходимостью естественного закона. Каждой форме правления природой суждено нести в себе собственную гибель, свою ржавчину, своего червя, словом, то или иное извращение. На охлократии круг замыкается, но для того чтобы опять вернуть все на круги своя. "Таков, — пишет Полибий, — круговорот государственного общежития, таков порядок природы, согласно которому формы правления меняются, переходят одна в другую и снова возвращаются".

Тем не менее циклическая однозначность исторического процесса не останавливает Полибия в его стремлении разработать идеал так называемого смешанного государства. То есть такой формы правления, в которой бы соединились "все преимущества наилучших форм правления", которая гасила бы их взаимные противодействия, неизменно пребывая "в состоянии равномерного колебания и равновесия, наподобие идущего против ветра корабля". Материализацию этого идеала Полибий видел в правлении и законодательстве Ликурга, но еще полнее и внушительнее — в римском государстве периода его расцвета, времени, когда Карфаген вел "Аннибалову войну" с Римом, тогда консулы представляли и олицетворяли собой монархию, или царское правление, сенат — аристократию, а народные массы, народ — демократию. Такой признанности и самоочевидности, как в греко-римском мире, у циклического метапаттерна, у идеи цикла или цикличности не было, кажется, больше нигде и никогда, хотя исследовательский интерес к ней не прерывался во все последующие века и эпохи.

Цикличность "Вечной
Идеальной Истории"
Вико Выдающимся представителем циклической традиции в философии истории начала XVIII в. был итальянский философ и социолог Джамбаттиста Вико (1668 — 1744). Исходный посыл его философско-исто-

рических размышлений вкратце формулируется так: можно знать с определенностью лишь то, что сделано. Иначе говоря, созданность, сотворенность полагается Вико в качестве решающего условия мыслимости или интеллигибельности — природы, истории, вообще всего существующего. Нечто вроде предметно-созидательной самоотнесенности сознания, познания.

В этом плане наука об обществе, или мире наций, мире гражданственности, кажется итальянскому мыслителю намного более близкой и доступной людям, чем, скажем, наука о мире природы, так как природа сотворена Богом, и знать о ней, ее сущности, устройстве и т.д. дано тоже только Ему.

В отличие от мира природы мир истории создан людьми, их жизненной активностью. Этим можно объяснить оправданность человеческих притязаний на адекватность и полноту знаний о нем. Следует ли из сказанного, что люди совершенно самостоятельны в познании ими же созданного мира? По логике вещей так оно и должно быть: если люди творили и творят вещи "соответственно своим идеям", если основания исторической реальности, мира гражданственности находятся в "модификациях нашего собственного человеческого ума", то... Но не будем торопиться. Оказывается, согласованность, или порядок, всех вещей и дел человеческих определен в конечном счете божественным Провидением, той Вечной Идеальной Историей, которая в нем заключена. Согласно этой Идеальной Истории, идеальной модели, "протекают во времени истории всех наций в их возникновении, движении вперед, состоянии, упадке и конце" [8, с.118]. Так что наука Истории, по убеждению философа, выступает в качестве гражданской теологии Божественного Провидения. "Наша Наука, — читаем мы у Вико [там же, с.115], — должна быть доказательством, так сказать, исторического факта Провидения, потому что она должна быть Историей того Порядка, который был дан совершенно незаметно для людей и часто вопреки их собственным предположениям великому Граду Рода Человеческого; ведь даже если этот Мир и был создан во времени и по частям, то Порядок, в нем заложенный, всеобщ и вечен".

В полном соответствии с Вечной Идеальной Историей все нации, или народы, проходят в своем развитии три эпохи. "Век Богов" — теократическое правление, "когда языческие люди думали, что живут под божественным управлением", непосредственно открывающимся им через оракулов. "Век Героев" — время аристократической республики, когда герои противопоставляли себя плебейм в силу низкой природы последних. "Век Людей" — он наступает тогда, когда все признают, "что они равны по человеческой природе" и что жить им лучше всего в народной республике или монархии.

У каждой из выделенных эпох свой язык. У "Века Богов" он иероглифический, т.е. священный и тайный, посредством немых жестов, религиозных церемоний. "Век Героев" характеризуется символическим языком, или языком "посредством подобий" (гербов, сравнений, метафор). Наконец, "Век Людей" — это письменный, или народный язык, язык повседневных нужд и забот простолюдинов. Различаются и три "эпохальные" юриспруденции: теологическая, героическая и юриспруденция естественной справедливости. Впрочем,

примеры эпохальной (три эпохи) типизации истории можно умножать до бесконечности. Логика трех эпох или веков, в понимании Вико, с определенностью просматривается в любых социально значимых образованиях человеческой истории, будь то нравы, авторитет, суд и т.д.

Переход от одной эпохи к другой представляет собой общественный переворот, осуществляемый в результате стихийной борьбы людей за свои ограниченные цели и идеалы. Каждый цикл из трех эпох рано или поздно завершается кризисом и распадом всей общественной системы. Так было всегда, так есть теперь и так будет впредь, поскольку "данный порядок был установлен Божественным Провидением" [8, с.117]. Отменить этот порядок, обойти его никому не дано. Перед Вечной Идеальной Историей бессильны все, даже самые энергичные и решительные люди.

**Культурно-историческая
цикличность
по Данилевскому**

Традицию циклического видения, или паттерна, истории в XIX в. ярко и убедительно продолжил Н.Я.Данилевский (1822 — 1885), оригинальный русский мыслитель.

Фундаментальная, сущностная реальность истории, ее "естественная система" выступает у Данилевского в виде культурно-исторических типов — особых, достаточно устойчивых общностей или объединений народов. Как "высшая историческая единица" культурно-исторический тип характеризуется: одним, отдельным или группой родственных языков; политической независимостью; неповторимостью и независимостью своих цивилизационных начал; разнообразием входящих в него отнографических элементов; определенной, всегда ограниченной суммой сил для самореализации, для практического осуществления "своих идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния" [13, с.91 — 106].

В каждом культурно-историческом типе, кроме того, выделяются определенные ступени, или фазисы, развития. Здесь Данилевский рассуждает, проводя аналогию с жизненным циклом человеческого организма, животного и даже растения. При такой ориентации получается, что все культурно-исторические типы, как и народы, их составляющие, "нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют и умирают" [13, с.74].

Культурно-историческая типология общественного развития является основой, базой для всех остальных его дифференциаций, включая и внутритиповые ступени развития. Это соотношение отнюдь не формальное — систематизирующее или классифицирующее. За ним стоит реальное подчинение внутренней эволюции любого социально-исторического типа логике его взаимодействия с другими социально-историческими типами. В данной логике концентрированно выражаются многие факторы и обстоятельства, а именно: естественное честолюбие, или склонность каждого типа расширять пределы своей деятельности и своего влияния; исторические инстинкты, т.е. симпатии и антипатии народов, датируемые доисторическими, этнографическими периодами их становления и развития; высшие нравственные начала, определяющие и направляющие жизненную актив-

ность культурно-исторических типов; "различия хода и условий исторического воспитания народов", иными словами, исторически определенными формами зависимости между ними; своеобразие конечной цели, или судьбы, по которой каждый культурно-исторический тип подвергается руководству "мироправительного исторического Промысла".

Как можно судить по сказанному выше, отношения между культурно-историческими типами носят очень жесткий, по существу силовой, характер. Они насквозь пронизаны логикой взаимного вытеснения, борьбы, коренной, идущей из глубины веков розни. "Око за око, — пишет Данилевский, — зуб за зуб, строгое право, бентамовский принцип утилитарности, то есть здраво понятой пользы, — вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования" [13, с.34]. Столкновения народов, по автору, не менее необходимы, чем бури и грозы в физическом порядке природы. Сильные и энергичные культурно-исторические типы выступают в качестве "бичей Божьих", предающих смерти дряхлые, агонизирующие культурно-исторические типы. Так, с трагической неизбежностью накладываются иногда "типы развития" на "степени развития" внутри этих типов.

Однако логикой состязания, борьбы, розни отношения между культурно-историческими типами не исчерпываются — они многомернее, богаче и полнее. Каждый культурно-исторический тип вносит свой, по необходимости ограниченный и односторонний вклад в многообразно единую цивилизационную жизнь человечества. "Прогресс состоит не в том, — отмечает в данной связи Данилевский, — чтобы всем идти в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях..." [13, с.87]. В мире нет и не должно быть привилегированных культурно-исторических типов.

Ни одна цивилизация (культурно-исторический тип) не может претендовать на выработку окончательных форм человеческого общежития. Европейская, германо-романская цивилизация так же ограничена, как и все остальные. Но каждая из цивилизаций недостижимо велика в чем-то одном, самобытно своем — в том, что касается ее исторической судьбы, ее духовного начала, ее идеи.

Искусство, развитие идеи прекрасного — отличительный плод греческой цивилизации; право и политическая организация — существеннейший результат римской цивилизации; еврейская цивилизация, по Данилевскому, отличилась в истории выдвижением и наиболее полным развитием "идеи единого истинного Бога"; германо-романской цивилизации по праву принадлежит заслуга развития положительной науки о природе. А славянская цивилизация с Россией во главе, согласно Данилевскому, еще только разворачивается, набирает исторический разгон. Но цель или будущий синтетический плод ее обозначился достаточно определенно — справедливое устройство общественно-экономической жизни людей [13, с.508 — 509].

Из разнообразия решаемых цивилизациями, или культурно-историческими типами, задач следует разнообразие как сущностная характеристика человечества. С этой характеристикой связано проводимое Данилевским разграничение общечеловеческого и всечеловеческого. Общечеловеческое есть нечто аморфное, бесцветное, неоригинальное,

словом, то, что принято называть общим местом. Настоящая жизнь — только во всечеловеческом. Оно, считает Данилевский, стоит "выше всякого отдельно-человеческого, или народного", но одновременно состоит из "совокупности всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать" [13, с. 183].

На этой всечеловеческой, очень оптимистической ноте мы и завершим разбор культурно-исторической типологии Данилевского, пронизанной отношением и духом цикличности, циклическим метапаттерном истории.

В XX в. циклическая концепция, в истоке — циклический метапаттерн истории находит свое самое полное и проблемно заостренное выражение у двух выдающихся мыслителей — Шпенглера и Тойнби.

Цикличность в философии истории Шпенглера Разработку своей концепции истории О.Шпенглер (1880 — 1936) начинает с поиска решения проблемы метода. В нем он справедливо видит корень всякой серьезной рефлексии над миром и местом человека в нем. Уже первые шаги в указанном направлении наталкиваются на два принципиально разных образных ряда: мир как природа и мир как история. Со времен Галилея, замечает Шпенглер, стало общим местом утверждать, что великая книга природы написана на языке математики (закона, пространства, причинно-следственной зависимости). На каком же языке написана книга истории? — задается вопросом немецкий мыслитель и отвечает: на языке аналогии (морфологического сродства, жизненной органики, времени, судьбы). По убеждению Шпенглера, язык аналогии в истории не знает никаких исключений, он универсален, вездесущ, поистине тотален. "...Существует глубокая общность форм между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и Евклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита" [41, с.5].

Органическую совокупность всех этих форм истории, форм "живого мира", душевно-духовной стихии человеческого бытия Шпенглер называет культурой. За ней он прочно закрепляет статус прафеомена "всякой прошедшей и будущей мировой истории" [41, с.117]. Открывая перед читателем величественно-трагическую панораму западной культуры, будучи сам ее представителем, Шпенглер страстно выступает против того, что он называет "птолемеевской системой истории" — ситуации, когда все культуры мира "вертятся" вокруг одного произвольно установленного центра, культуры Европы, Запада. Птолемеевской, или западнцентристской, системе истории автор противопоставляет "коперниканское открытие" истории, согласно которому "не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, арабская и мексиканская культуры

рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения единой, находящейся в центре всего жизни, и ни одно из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории, притом нередко превышая эллиново величием духовной концепции и мощью подъема" [41, с. 16].

В основе каждой отдельной культуры, по Шпенглеру, лежит своя собственная идеальная форма, свой первообраз, или чистый тип. Убеждение в самобытности и уникальности культур у немецкого философа настолько глубоко, что он всерьез говорит, например, о разных (в разных культурах) математиках и физиках. "Мы находим, — пишет Шпенглер, — столько же математик, логик, физик, сколько существует больших культур" [41, с.313]. Более того, математика, по мнению Шпенглера, есть "исповедь души".

При всем этом Шпенглер ищет и типическое в неповторимой жизненной стихии культур как "больших индивидуумов". Ищет и, естественно, находит — в периодической структуре человеческой истории, в том, что каждая культура проходит стадии, переживает возрасты детства, юности, возмужания и старости, развития, расцвета и увядания. Необходимым завершением, естественным исходом, неизбежным концом любой культуры является цивилизация. Как неизбежная "судьба культуры" цивилизация — это победа или гегемония искусственного, механического над естественным, органическим, внешнего над внутренним; города над деревней, интеллекта над душой, космополитизма над любовью к отечеству, научной аргументации над религией сердца, философии фактов над метафизически-спекулятивной мыслью и т.д.

Переход от культуры к цивилизации античность совершила в IV в. до н.э., Запад же вступил в него в XIX в. Внутренняя смерть античного мира произошла в римскую эпоху, для Западного мира, по мысли Шпенглера, она наступит около 2000 г. [41, с.372].

Учение о морфологии органических форм истории, жизни, короче, всего того, что подчинено направлению и судьбе, называется физиогномикой. Согласно физиогномике, разработанной Шпенглером, "культура суть организмы. История культуры — их биография" [41, с. 116]. Иными словами, история любой культуры "представляет собою полную аналогию с историей отдельного человека, животного, дерева или цветка". Сама история, ее содержание есть не что иное, как следование друг за другом, соприкосновение, взаимное ограничение и подавление культур.

У каждой культуры свое собственное мироощущение, собственные страсти, желания и надежды; она доступна и понятна лишь тому, кто душой принадлежит этой культуре. Вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия — таковы, по Шпенглеру, основные средства исторического исследования, исследования культур и их индивидуальных судеб.

Как и у каждого отдельного человека, у каждой культуры есть своя душа. Вообще Шпенглер полагал, что "культура зарождается в тот момент, когда из первобытного душевного состояния вечно-де-

тского человечества пробуждается и выделяется великая душа..." [41, с.118].

Завершив свой жизненный цикл, осуществив всю "сумму своих возможностей в виде народов, языков, верований, искусств, государств и наук", культура умирает, вновь возвращаясь в "первичную душевную стихию".

Свою концепцию истории Шпенглер считал очень полезной, даже благородной для будущих поколений, поскольку она ясно указывает на внутренние возможности, равно как и на ограниченности каждой исторической эпохи.

**Тойнби о цивилизациях и
циклическости их
существования**

В философии историк XX в. Арнольд Тойнби (1888 — 1975), несомненно, звезда первой величины. Ее благодатные лучи трудно сфокусировать на чем-то одном, даже очень важном. Они всегда освещают больше того, что хотелось бы в каждом конкретном случае. Поначалу это раздражает, но потом начинаешь понимать, что, возможно, так оно и должно быть: ведь любой предмет, как, впрочем, и истина, его представляющая, открываются навстречу познанию отнюдь не полной выделенностью или обособленностью от всего остального: других предметов, явлений и процессов, разнообразных связей и взаимодействий с окружающим миром. Речь идет о необычайной широте и энциклопедической разносторонности исследовательских интересов Тойнби, которые нельзя охватить какой-то одной, отдельно взятой идеей или концепцией. В его творческом наследии нашли отражение практически все существенные вопросы бытия, т.е. места и роли человека в истории. А то, что один вопрос непременно связан с другими, говорит об еще одной притягательной черте тойнбианского наследия — цельности авторской позиции. Цельность потому и называется цельностью, что любой ее компонент ведет и растет в целое. И все же невозможно представить себе цельность без какого-то сквозного, осевого начала. Таковым в исследовательской позиции Тойнби является метапаттерн циклическости исторического процесса.

Основная, стержневая идея 12-томного "Исследования истории" Тойнби — идея цивилизации. Точнее, цивилизации, поскольку единая история человечества распадается у него на множество отдельных, относительно замкнутых цивилизаций. Нет, единство человеческого общества, рода homo Тойнби не ставит под сомнение. Но все же оно видится ему глубоко плюралистичным, дискретным, в неизбежных трещинах и разрывах.

В общей сложности Тойнби идентифицировал 32 цивилизации, в том числе 21 полностью развившуюся или раскрывшуюся*. Все цивилизации самобытны, по настоящему индивидуальны, однако это не исключает их фундаментальной внутренней общности, сходных механизмов и целей развития.

* О последующих уточнениях и исправлениях, внесенных Тойнби в классификационную таблицу цивилизаций, см. (54, с.548 — 556).

Тойнби резко критикует попытки описать человеческую историю в терминах прямолинейного развития. Представление о прямолинейности исторического развития — это, на его взгляд, "простейший образ волшебного бобового стебелька из сказки, который пробил землю и растет вверх, не давая отростков и не ломаясь под тяжестью собственного веса, пока не ударится головой о небосвод" [32, с.85]. В отличие от волшебного бобового ростка реальные земные цивилизации вычерчивают другие траектории развития. Они, во-первых, далеко не прямые, а во-вторых, легко "ломаются" на отдельные отрезки-стадии.

Таким образом, развитие цивилизаций является дискретно-стадиальным. При этом число стадий циклически ограничено, и они вытянуты в следующую цепочку: возникновение — рост — надлом — распад. В конечном счете на месте распавшихся цивилизаций возникают новые, и цикл развития возобновляется. Не всегда, правда, гибнущие цивилизации являются материнским лоном для возникновения нового, родственного им поколения цивилизаций. Но в любом случае, хотя бы географически, место ушедших цивилизаций рано или поздно занимают и осваивают другие цивилизации.

Стадиально-циклическое развитие цивилизаций носит к тому же (и это уже отмечалось) дискретный характер. Это означает, что переход от одной стадии к другой не происходит автоматически и что не все цивилизации в обязательном порядке проходят все названные стадии.

Сойти с циклической дистанции истории, не выдержать ее напряжения может в принципе любая цивилизация и в любое время. Не исключается и возможность попятного движения. "Цивилизации, — пишет Тойнби, — чьи истории на сегодня мы располагаем, суть объективные реальности, все из которых прошли стадию становления; большинство достигло также расцвета — через разное время и в разной степени; некоторые испытали надлом; а немногие претерпели и процесс дезинтеграции, завершившийся окончательной гибелью" [54, с.283]. Отсюда понятно, почему в тойнбианской классификации цивилизаций наряду с полностью развившимися фигурируют также неразвившиеся и даже застывшие или задержанные (спартанская, эскимосская и др.) цивилизации*.

Главная движущая сила истории как развития цивилизаций, по Тойнби, сконцентрирована в творческом меньшинстве. Творческое меньшинство — это люди, в которых наиболее полно реализуются конструктивные способности человеческой природы на благо и в интересах всех членов общества. Неординарные, творческие личности активизируют все человечество; обычные, простые люди, рядовые члены общества становятся последователями и проводниками их возвышенных целей. Творческое меньшинство вдохновляет своим динамизмом, своим прометеевым порывом остальную массу населения, нетворческое большинство. Общий механизм этого вдохновения со стороны большинства — мимесис, подражание. Его исправной работе история обязана привлекательностью и авторитету, а также искусству управления со стороны творческого меньшинства.

* В окончательном, существенно переработанном варианте классификации застывшие цивилизации как вид были опущены (см. [54, с.553, 558 — 561], хотя само явление задержки или остановки и его значение для истории никогда автором не отрицались.

С течением времени, однако, отношения между творческими и нетворческими (косными, инертными) слоями общества становятся все менее и менее тесными, менее органичными. Появляются первые трещины, которые, накапливаясь и углубляясь, расстраивают эти отношения. Здесь много причин. Прежде всего необходимо указать на коварство самого мимесиса. Казалось бы, подражание является синонимом приобщения, но в действительности это нечто прямо противоположное: подражание творчеству в итоге оборачивается полным исключением из него. Творчество потому и называется творчеством, что оно неподражаемо, всегда оригинально, самоопределяемо, инициативно. Мимесис, подражание обрекает людей на простое копирование, бездумное автоматическое повторение того, что кем-то и когда-то создано, изобретено, творчески сработано. Как и всякий механизм, мимесис работает механически. Он, по убеждению Тойнби, механизмирует и людей, "апатетически" деформирует саму человеческую природу. Развивается механическое равнодушие к творчеству, притупляется и атрофируется чувство нового, уникального.

Механистичность мимесиса подрывает органическую целостность общества или цивилизации, затрудняя, практически не пропуская творческие импульсы от меньшинства к большинству, механическая социальная среда с трудом "проводит" творчество (если это вообще случается). Вместо сближения меньшинства с большинством происходит все более и более глубокое расхождение, удаление, отчуждение.

Но ответственность за расстройство рассматриваемых отношений в основном все же на творческом меньшинстве, на творческих личностях, авангарде цивилизации. Рано или поздно это меньшинство привыкает к своей роли, поддается искушению почивать на лаврах, полностью адаптируется к среде, что, естественно, не стимулирует его дальнейшего творческого роста. И, что самое главное, творческое меньшинство становится жертвой им же вызванного к жизни мимесиса — оно начинает подражать самому себе. Неуклонно снижающийся авторитет творческого меньшинства, особенно его лидеров, начинает подкрепляться силой.

Обращение к силовым методам превращает творческое меньшинство в доминирующее (правящее) меньшинство. Его формирование — свидетельство надлома и последующего распада цивилизации. В стремлении предотвратить крах надломленной цивилизации доминирующее меньшинство инициирует создание универсального государства. Но это "предсмертный бросок" доминирующего меньшинства, которое радикально все равно ничего изменить не может: процесс разложения цивилизации неостановим.

Историческое вырождение творческого меньшинства болезненно сказывается и на другом полюсе цивилизации — на нетворческом большинстве. Оно тоже вырождается, но по-своему — в пролетариат. Пролетариат для Тойнби — это обездоленная, бесправная масса людей, те, кто оторвался от своих родных корней, как бы выпал из социальной сетки общества, кто экономически, социально или политически не устроен в жизни, испытывая от этого постоянное чувство неудовлетворенности. В ряды пролетариата "выпадают"

также отдельные представители доминирующего меньшинства, бывшие аристократы. Пролетариат не приемлет грубой, постоянно и тоталитарно нарастающей силы доминирующего меньшинства, он рвет с ним всякие связи, прежде всего духовные. Цивилизация вступает в полосу социальных взрывов.

Духовно отделенный от доминирующего меньшинства пролетариат (скорее всего с пролетариатом другой или других распадающихся цивилизаций) создает так называемую высшую религию, из которой, как из кокона, возникает со временем новая цивилизация. Высшую религию Тойнби определяет как религию, которая поднимает человека, человека-личность на уровень прямого внутреннего общения с абсолютной духовной реальностью в отличие от ранних форм религии, которые подвели к этому общению опосредованно — через общество, его социальные и культурные институты. Вообще религию английский мыслитель ставит очень высоко — выше и значимее цивилизации, любых других человеческих ценностей. Религия видится ему "цельной и единой направленной в сравнении с многовариантной и повторяющейся историей цивилизаций" [32, с.524], с нисходящим вращательным движением колеса цивилизации. Впоследствии Тойнби отказался даже от концепции кокона, ибо, в его понимании, она превращала религию в средство для чего-то другого, надо полагать, более возвышенного [32, с.520 — 522; 54, с.95 — 98]. Между тем религия всегда была и остается целью в самой себе.

Взаимосвязь творческого меньшинства и нетворческого большинства, утасованная, как видим, по циклической кривой, — не единственная, конечно, определенность в жизненной стихии цивилизаций. Тойнби различает и другие зависимости, регулярности, повторения, уточняющие и обогащающие картину циклической ритмики истории. По организующей, упорядочивающей своей сути они — конкретные механизмы исторического развития цивилизаций.

Самым общим среди них можно считать механизм чередования статики и динамики, которые Тойнби обозначает китайскими символами Инь и Ян. Это чередование очень ярко обнаруживает себя в переходе от примитивного общества с характерной для него социальной инерцией, культурной обращенностью в прошлое к цивилизации с ее устремленностью в будущее, ориентацией на творческие, оригинально мыслящие и нестандартно действующие личности. Так же четко оно фиксируется в историческом противостоянии пролетарского большинства утратившему свою творческую силу, духовно выдохшемуся, нравственно обмякшему доминирующему меньшинству.

Вызов-и-Ответ — еще один общий механизм исторического развития цивилизаций, по Тойнби. Вызов — это фундаментальная проблема, с которой сталкивается цивилизация в своем жизненном процессе. А ответ аккумулирует понимание того, как цивилизация справляется с данной проблемой, какое разрешение она ей находит, каким образом ведут себя люди, когда историческая ситуация ставит под вопрос само их дальнейшее существование. Вызов — чаще всего внешний, а ответ — внутренний стимул или импульс развития цивилизаций. Вызовы цивилизациям бросает как природная, так и социальная, собственно человеческая среда. Из вызовов природной среды Тойнби специально выделяет стимул "бесплодной земли" и стимул

"новой земли". Слишком благоприятные природные условия он считает враждебными цивилизации: "чем благоприятнее окружение, тем слабее стимул для зарождения цивилизации" [32, с. 125].

Из вызовов человеческой среды Тойнби подробно рассматривает стимул неожиданных ударов (вооруженных интервенций со стороны других государств, восстаний и т.д.), стимул давлений ("форпостного существования городов, государств или народов в условиях постоянной угрозы извне, например со стороны варваров) и стимул ущемления (бедности, иммигрантства, расовой, классовой или религиозной дискриминации). "Цивилизации, — отмечает Тойнби, — развиваются благодаря порыву, который влечет их от вызова через ответ к дальнейшему вызову" [32, с.214]. При этом явно просматривается тенденция к переносу центра тяжести из внешнего окружения — физического или человеческого — в область внутреннюю, внутреннего. Развитие цивилизации измеряется ее движением в сторону самоопределения.

На стадии роста цивилизаций особенно приметен и конструктивен механизм Ухода-и-Возврата. В нем Тойнби видит "двухтактный" ритм творческих актов, составляющих процесс роста" [32, с.261]. Механизмом Ухода-и-Возврата охватываются те случаи, когда личность, социальная группа или страна вынуждены на время отступить в тень, уйти за кулисы исторической драмы, с тем чтобы накопить таким образом силы, внутренне преобразиться и затем уже, во всеоружии новых сил и способностей, победоносно ответить на брошенный им (обществу) вызов.

В период распада надломленной цивилизации, по Тойнби, с определенностью фиксируется еще один механизм — Раскола-и-Палингенеза (внутреннего возрождения). Раскол есть отчуждение большинства от меньшинства в гибнущем обществе, рождающее, с одной стороны, доминирующее или правящее меньшинство, а с другой — (внутренний) пролетариат. Исторически, как правило, в это отчужденное противостояние вклинивается еще одна сила — внешний пролетариат ("варварские отряды"). Он возникает в результате облучения, или радиации, надломленной и распадающейся цивилизацией соседних "варварских", менее цивилизованных обществ. Как уже отмечалось, последним значимым актом доминирующего меньшинства становится универсальное государство, внутреннего пролетариата — высшая религия, конституирующаяся во вселенскую церковь. Внешний пролетариат создает мобильные военные отряды. Из всех этих институтов истинное возрождение несет с собой только религия. В ней Тойнби видит "высшую точку непрерывного восходящего движения в духовном прогрессе, который не только пережил последовательные мирские катастрофы, но и был рожден их мучительным опытом" [32, с.523].

За циклической концепцией развития цивилизаций всегда стоит тень фатализма, какой-то обреченности на непрестанное повторение одного и того же исторического круга бытия. Тойнби это прекрасно понимает и мучительно ищет, как не быть "вечными жертвами бесконечной космической шутки", как внести оптимизм и смысл в "тщетные повторения" истории. В данном плане усилия Тойнби концентрируются вокруг человеческой деятельности, резервов и возможностей свободного выбора, свободы в ней.

В циклы, полагает Тойнби, с очевидностью укладываются лишь события и движения прошлого; настоящее и особенно будущее открыты кооперативно-преобразовательным усилиям людей. Во многом именно им обязана история ходом своего развития. Сама цивилизация, в понимании Тойнби, представляет собой общую основу, основу пересечения "индивидуальных полей действия множества различных людей" [54, с.284].

Знание прошлого, считает Тойнби, говорит нам только об одной из многих будущих возможностей. И это позволяет избежать повторения нежелательного для нас развития событий, разумеется, при условии, что мы в этом искренне заинтересованы и готовы приложить все необходимые усилия. "Я действительно верю, — пишет философ, — что многие исследователи человеческой истории, и я среди них, выявили истинные регулярности и повторения в конфигурации событий прошлого, но я не верю ни в то, что эти регулярности непременно должны были установиться именно тогда, когда они действительно установились, ни в то, что они обязаны повториться в будущем" [54, с.239]. Ход человеческой истории не предопределен. В этом плане будущее западной цивилизации — открытый вопрос. В нем просто заключен вызов спасти самих себя. Рациональный контроль над происходящим возможен в любой, самой сложной исторической ситуации. Важнейшее условие его достижения — согласие и сотрудничество между людьми. Природа всех регулярностей, повторений и зависимостей в истории развернута все же на свободу, а не на необходимость, тем более не на предопределение или неизбежность.

"Гипотезу предопределения" в истории Тойнби критикует, привлекая также логику движения части и целого, малого (в малом) и большого (в большом). Он приводит очень выразительный образ колеса и оси. Для реализации кругового движения колеса вовсе не требуется, чтобы ось повторяла ритм вращения колеса. Движение устройства, включающего ось и колесо, может быть очень разным, даже непредсказуемым. Циклически ритмизированное движение в малом (в частях) может, по Тойнби, вести к прогрессивно направленному движению в большом (в целом). Так, смена времен года заложила основу жизни в растительном царстве, а цикл "рождения, воспроизводства и смерти" сделал возможным развитие высших животных, вплоть до человека.

Поэтому циклический метапаттерн истории, как можно понять Тойнби, вовсе не обязательно рассматривать в качестве единственного. Наоборот, аналитическая и эмпирическая конкретизация данного паттерна позволяет сблизить цикл с линией, перейти на язык другого, линейного метапаттерна истории.

На идее цикла, цикличности и в наши дни останавливают свое внимание исследователи: историки, философы, социологи. Современная историческая ситуация это внимание даже стимулирует и поощряет очень многими факторами и обстоятельствами. И прежде всего — остротой и неотложностью решения проблем экологии, демографии и разоружения. Их обычно воспринимают как симптомы кризиса современной техногенной цивилизации, а кризис — неотъемлемый "нисходящий" элемент любой циклической концепции истории.

"Кризисные" настроения невольно наводят на размышления о биологически конечной определенности социального организма, человеческой расы.

Необходимо отнести к этим факторам и приближающуюся круглую дату — конец столетия и одновременно тысячелетия, второго тысячелетия новой эры. Отрезки в 100 и 1000 лет с давних пор считались далеко не только хронологическими величинами. В их "круглости" всегда видели, притом не только астрологи, какую-то рубежность, переломность, завершенность, словом, стадияльно-циклическую мерность человеческого бытия.

"Колебательная" цикличность в истории Конечно, циклическая тема в современной философско-исторической литературе перенасыщена реминисценциями прошлого (имена Шпенглера, Тойнби и др.). Но есть здесь и новые для нас моменты. Среди них заметно выделяется социально-историческое обобщение известной гипотезы больших (48 — 55 лет) циклов Н.Д.Кондратьева (1892 — 1938). Интересно, что на 50-летний период в ритме политического, духовного и художественного становления культур обращал свое внимание еще О.Шпенглер. Подчеркнем, речь идет именно об обобщении, ибо у самого Кондратьева "большие циклы" ограничены рамками экономики, экономической конъюнктуры капиталистического общества. К тому же у него "капиталистическое хозяйство переживает не только волнообразные колебательные процессы. Оно вместе с тем непрерывно эволюционирует, меняется. В этом эволюционном процессе меняется и самый уровень их равновесия" [19, с.215 — 216]. То есть колебательные процессы, по Кондратьеву, как бы надстраиваются над эволюционными, имеющими определенное направление развития и детерминирующими, кроме того, уровень и тип равновесия, отклонением от которого и являются данные колебания. Социально-историческое обобщение "больших циклов" Кондратьева принимает, как правило, концептуальную форму волнового циклического процесса, форму всеобщей колебательности, колебательного развития общества. Полная картина этого обобщения включает и сменяющие друг друга миниволны исторического развития, и альтернативные волны-линии, формирующие разнородную многослойность истории, и пучки разнонаправленных волн, инициируемых какими-то необычными, исторически особо важными событиями, и т.д. [2, с.64, 71 — 72]. Впрочем "колебательный" вариант циклической концепции истории еще ждет своей фундаментальной разработки.

Циклический контур пассионарной концепции Л.Н.Гумилева Заметный импульс к такой разработке дают этнологические ("народоведческие") исследования Л.Н.Гумилева (1912 - 1993). И хотя в них много недоговоренностей относительно взаимосвязи этногенеза и собственно социальной истории, их претензия, или заявка, на философско-историческую концепцию достаточно серьезна. Ниже мы в этом убедимся.

Свое философское, мировоззренческо-методологическое видение "истории людей" в единстве с "историей природы" Гумилев характеризует как затухающую вибрацию [11, с.411]. Затухающая вибрация, по автору, есть форма колебательного движения в отличие от поступательного (в нашем понимании линейно-прогрессивного) и вращательного ("циклоидного"); ее можно различить, например, в звучании струны после щипка или в движении маятника после толчка.

Ключевое понятие гумилевской этнологии — понятие этноса. Оно выражает естественно сложившуюся общность людей, так или иначе противопоставляющую себя всем другим общностям ("мы" и "не мы"), имеющую к тому же неповторимую внутреннюю структуру и — это главное — оригинальный стереотип поведения. Гумилев называет эту общность естественной потому, что люди в ней объединяются по принципу комплиментарности, то есть неосознанной симпатии или тяги к одним и антипатии к другим. "Когда создается первоначальный этнос, — пишет Гумилев, — то инициаторы этого возникающего движения подбирают себе активных людей именно по этому комплиментарному признаку — выбирают тех, кто им просто симпатичен" [11, с.61].

Так, например, вокруг Ромула и Рема на семи холмах объединились примерно 500 человек, что положило начало Риму. Точно так же вокруг Чингисхана собирались люди "длинной воли". Примеры можно множить,

Согласно Гумилеву, этносы являются формой существования вида *homo sapiens*. Это — системы, лежащие на стыке биосферы и социосферы. "Именно этносы, — подчеркивает автор, — являются феноменами, в коих осуществляется взаимодействие природной среды с производственной деятельностью, со своей материальной и духовной культурой людей" [12, с.285].

По мысли Гумилева, природа этноса, его возникновения и развития, т.е. этногенеза, энергетична. Какая энергия имеется здесь в виду? Опираясь на В.И.Вернадского, автор отвечает: биогеохимическая энергия живого вещества (энергия, накапливаемая растениями путем фотосинтеза и усваиваемая затем животными через пищу). Мы, люди, часть биосферы и "ничто натуральное нам не чуждо". [11, с.30]. Далее биогеохимическая энергия живого вещества уточняется как этническое поле, создаваемое пассионарной энергией, или просто пассионарностью. В плане преемственного отношения к теории Вернадского пассионарность предстает как эффект воздействия энергии живого вещества на характер и поведение человека, члена того или иного этноса.

Заметим, пассионарность стала своеобразной визитной карточкой Гумилева, через нее, собственно, он и вошел в нашу литературу. Вообще говоря, пассионарность — это страсть. Ее генерируют и излучают люди беспокойные, одержимые, горящие желанием что-то переделать или изменить в этом мире. От такого, обыденного понимания пассионарности отталкивается в своих работах и Гумилев, но идет дальше и глубже. Для него пассионарность — "характериологическая доминанта, необоримое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление

какой-либо цели (часто иллюзорной)" [11, с.71]. Пассионарность — антиинстинкт, поскольку нередко она толкает человека на поступки, которые идут вразрез с его инстинктом самосохранения. Ради достижения взлелеянной цели пассионарная личность не жалеет ни своей собственной жизни, ни тем более жизни и счастья других людей, своих соплеменников и современников. Модусы пассионарности самые разные: гордость, тщеславие, алчность, ревность и т.д. Пассионарность, по Гумилеву, появляется в результате мутации, т.е. изменения генотипа человека. Признак пассионарности переносится обычным половым путем, через передачу соответствующего гена потомству. В психологическом плане пассионарность выступает как "импульс подсознания".

Пассионарных, отклоняющихся от нормы личностей не так уж много. Но они создают необходимую для развития этноса критическую массу, увлекая своим примером всех других членов этноса, заряжая их своей энергией. "Другие члены" этноса, по Гумилеву, это субпассионарии — те, у кого пассионарный импульс меньше импульса инстинкта самосохранения, и так называемые гармоничные особи — люди с взаимной уравновешенностью пассионарности и инстинкта самосохранения. На протяжении жизни этноса соотношение между пассионариями, субпассионариями и гармоничными личностями меняется, причем существенно.

"Этногенез идет за счет пассионарности. Именно эта энергия — пассионарность, и растрачивается в процессе этногенеза. Она уходит на создание культурных ценностей и политическую деятельность: управление государством и написание книг, ваяние скульптур и территориальную экспансию, на синтез новых идеологических концепций и строительство городов" [11, с.210]. Без пассионарности, то есть напряжения сверх тех усилий, которые необходимы для существования просто в инерционно-агрегатном равновесии с природой, даже жестче — в прокрустовом ложе природы, не было бы ни экономики, ни политики, ни культуры, не было бы и собственно развития, а осталось бы только то, что Гумилев называет этноландшафтным равновесием.

Почему и как появляются пассионарии? Что такое пассионарная мутация? Согласно Гумилеву, пассионарии появляются в результате "пассионарного толчка", который длится приблизительно от одного до пяти лет. За последние три тысячи лет, по автору, на территории Евразии зафиксировано много таких толчков: в XVIII, XI, VIII и III вв. до н.э.; в I, VI, VIII, XI, XIII и XIV вв. н.э. [11, с.123 — 125, 379]. Географически толчок выглядит так: на узкой (200 — 300 км) и вытянутой полосе земной поверхности (от толчка к толчку полосы не совпадают) возникает серия пассионарных популяций; новые этносы появляются через 130 — 160 лет инкубационного брожения этих популяций.

Разумеется, пассионарный толчок возникает не как Минерва из головы Юпитера. У него тоже есть свой источник, или импульс. По гипотезе Гумилева, таким источником является "вариабельное космическое облучение", возможно, вспышка сверхновой звезды [11, с.406]. В мутагенности космических лучей Гумилев, похоже, не сомневается, хотя и отмечает, что более точное объяснение механизма пассионарных мутаций будет, возможно, предложено в дальнейшем.

Являясь энергетическим процессом, этногенез подчиняется второму началу термодинамики, или закону энтропии: первичный заряд пассионарности аккумулируется и в последующем расходуется на преодоление сопротивления среды, как природной, так и социальной*. Энтропийный, вплоть до выравнивания энергетических потенциалов, вектор этногенеза четко реализуется как последовательность его основных фаз.

Первая фаза этногенеза — подъем, вдохновленный императивом "Надо исправить мир, ибо он плох". В свою очередь фаза подъема распадается на два периода: скрытый, или инкубационный, охватывающий, как уже отмечалось, примерно 130 — 160 лет, и явный. Человеческий коллектив, впервые выходящий на историческую арену именно на этом этапе, представляет собой крепко сложенную иерархическую систему, где каждый знает свое место. Общественный императив здесь "Будь тем, кем ты должен быть". Антропогенное влияние на ландшафт, природу в эту эпоху является ограниченным и в общем-то плодотворным. Люди больше занимаются собой, чем природой, к тому же и преобразовательные возможности этноса пока невелики.

Вторая фаза — акматическая. Это время наибольшей, предельной активности этноса, его пассионарных, или экстремальных, особей. Этническая система набухает энергией; происходит пассионарный перегрев, который стимулирует внутренние и внешние войны. Наглядным примером такого перегрева может служить феодальная междоусобица в Западной Европе в XI — XIV вв.; по-своему дополнявшаяся крестовыми походами, которые внешне выглядели как борьба за "освобождение Гроба Господня". На этом этапе отношение общества к человеку оформляется в виде императива "Будь сам собой!", не только, скажем, "оруженосцем или копьеносцем своего графа или герцога, но еще Ромуальдом или каким-нибудь Ангерраном" [11, с. 165]. У всех вдруг появляются имя и желание прославлять его. Давление на ландшафт, природу даже меньше, чем на первой фазе. Люди "давят" прежде всего друг на друга (завоевания, миграции), природой заниматься просто некогда.

Акматическая фаза этногенеза недолга. Рано или поздно наступает спад, или надлом, — следующая, третья, фаза этногенеза. Переход к ней обозначается императивом "Мы устали от великих". Надлом уменьшает энергетический, или пассионарный, потенциал этнической системы. Система упрощается и начинает давать сбои. Намечается медленное, но неуклонное пассионарное оскудение; завоевания и переселения сменяются более спокойными, не столь рискованными занятиями наукой, техническими изобретениями, реформаторством. Например, в Европе фаза надлома хронологически совпала с эпохой Возрождения. В этой фазе антропогенеза антропогенное давление на природу одно из самых больших и деструктивных.

Характеризуясь нарастающей тягой людей к нормальной и спокойной жизни (поведенческий императив "Дайте жить, гады!"), эт-

* По-другому кривую этногенеза Гумилев объясняет как инерционную линию, "возникающую время от времени вследствие толчков", которыми могут быть только мутации, вернее микромутации, отражающиеся на стереотипе поведения, но не влияющие на фенотип" [11, с.92].

нос вступает в новую фазу своего развития — фазу инерции. Здесь стереотип поведения выражается принципом "Будь таким, как я". "Я" — это идеальный носитель нового, инерционного стереотипа поведения. Например, в Англии таким носителем, или общезначимым идеалом, становится джентльмен, в Византии — святой, в Центральной Азии — богатырь, в Китае — просвещенный крестьянин. В эту же категорию входит и культ царя как бога, "божественность цезаря" и т.п. [11, с.305]. Отклонение от общепринятого идеала-образца считается крамоллой и обязательно наказывается.

Фаза инерции характеризуется сокращением "активного пассионарного элемента" и полным довольством "эмоционально-пассивного и трудолюбивого обывателя", интенсивно накапливающего материальные и культурные ценности [11, с. 306 — 307]. Верх во всем здесь берут гармоничные люди, те, кто следует идеально средним нормам "цивилизованности", особи "золотой посредственности". Торжествующий обыватель инерционной эпохи объявляет себя царем природы и приступает к ее безжалостному покорению, непомерному расширению техносферы. Идеологическую санкцию на это ему дает теория прогресса. Впрочем природа начинает мстить за себя: упрощаются и исчезают многие природные биоценозы, ранее плодородные пахотные земли превращаются в пустыни и т.д. Словом, на инерционном этапе этногенеза складывается ситуация взаимного отчуждения человека и природы.

Фазу инерции Гумилев называет осенью этноса, но осенью золотой. "Дождливая и сумрачная" осень — следующая фаза этногенеза — обскурация. На авансцену истории выходят субпассионарии, которых теперь большинство. Они навязывают этносу новый императив поведения: "Будь таким, как мы!", т.е. требуй одного — "хлеба и зрелищ", не стремись к тому, чего нельзя "съесть или выпить", высмеивай трудолюбие, презирай интеллект, не стесняйся невежества и т.д.

Обскурация — сумерки этноса: его пассионарное напряжение падает до критического уровня. Как системная целостность этнос исчезает. Фактически это конец; он наступает примерно через 1500 лет. Но жизнь продолжается и "после конца". Осколки распавшегося этноса: отдельные персоны, их группы или совокупности — со временем складываются в реликтовый этнос, впадающий в состояние гомеостаза (статичности). Тревоги и заботы творческой жизни позади, впереди и навсегда — спокойное и вообще-то обеспеченное прозябание, поведенческий императив которого внешне даже привлекателен: "Будь сам собой доволен". Примеры гомеостатических этносов: аборигены Австралии, североамериканские индейцы, эскимосы, алеуты, пигмеи Центральной Африки и другие так называемые примитивные народы.

Как считает Гумилев, все подобные народы — "это не начальные, а конечные фазы этногенеза, этносы, растерявшие свой пассионарный фонд и поэтому существующие в относительно благополучном состоянии" [11, с.360]. Но это благополучие застойного характера: повторение одного и того же жизненного цикла из поколения в поколение, отсутствие желания, потребности и способности что-либо менять в окружающем мире, равно как и в самом себе. По мнению Гу-

милева, скука гомеостаза прекрасно передана А.Островским устами своего героя, актера Счастливецва: "Все, говорит, — хорошо, тетушка у меня есть, всегда меня накормит, говорит: "Кушай, ты, души своей погубитель", водочки даст: "Выпей, души своей погубитель", "Погуляй, души своей погубитель". "Я, — говорит, — погуляю по садику, водочки выпью, закушу, лягу в светелке наверху. Яблони цветут, дух легкий, птички поют, а мысли — тук-тук-тук, а не повеситься ли мне" [11, с.360 — 361]. Человеку фазы этнического гомеостаза ничего не надо, кроме насыщения и тепла. Рефлексы заменяют ему идеалы, воспоминания о прошлом занимают место мыслей о будущем. Статичность в виде симбиозного равновесия, или баланса, пронизывает все отношения "гомеостатического" человека с природой. Его самого впору рассматривать как только культурный элемент ландшафта.

Однако надо сказать, что в понимании Гумилева реликтовый этнос — не единственный вариант завершения этногенеза; возможны альтернативы. Уцелевшие представители распавшегося (завершившего свое развитие) этноса могут ассимилироваться другим (другими) этносом или, смешавшись с такими же "осколками" смежных этносов, стать субстратом для формирования нового этноса. К счастью, пассионарные толчки, по убеждению Гумилева, происходят все же чаще, чем "финальные фазы этногенезов", поэтому человечество еще населяет Землю.

В заключение отметим, что при всей привлекательности и, скажем так, эмоциональной убедительности в пассионарной концепции Гумилева слабо прояснены многие вопросы, в том числе и фундаментальные. Вот некоторые из них. Например: пассионарность — это причина или следствие? Другими словами, я (группа комплиментарных личностей) преследую какие-то цели, потому что пассионарен, из меня прет мутантная энергия или как раз наоборот — я потому и пассионарен, что наметил и преследую определенные цели? Короче, пассионарность индуцирует цели и Идеалы или, наоборот, идеалы и цели индуцируют пассионарность? Неясно также и отношение пассионарности к биосоциальной оппозиции истории. Указание на то, что пассионарность — это монета, на которой выбиты "орел" социального и "решка" биологического, вряд ли продвигает решение проблемы.

Однако мы не можем полностью согласиться с широко распространенной критикой в адрес пассионарной концепции Гумилева (у нее, мол, нет обоснования, объективного критерия и т.п.). Метапаттерн всегда такой. Это — прозрение, базовая интуиция, умозрительное видение. Метапаттерны не обосновывают — их прилагают, накладывают на конкретный эмпирический материал для показа, индикации или иллюстрации того, в чем автор абсолютно уверен. Вера в пассионарность, вообще страсть есть только обратная сторона страстной веры. Для метапаттернов истории такая тавтология вполне уместна. Другими людьми (читателями, слушателями) метапаттерны не познаются, а узнаются. Срабатывает какой-то особый настрой души, некая изначальная предрасположенность.

Продолжающаяся "работа" циклического метапаттерна истории (а она, как видим, представлена настоящей традицией в философии истории), несомненно, приведет в будущем к рождению новых "циклических" теорий и концепций. Разумеется, мы не знаем, в чем конкретно будет состоять их новизна, но мы уверены, что она в конечном счете будет опираться на интуитивно-базовую определенность данного метапаттерна. Надеемся, что изложенный выше материал убеждает в этом со всей определенностью. "Идеальная История", культурный феномен исторической реальности, религиозно-духовная укорененность человеческого бытия, пассионарность — все это одно и то же и об одном и том же.

