

Масаев М. В

НАУЧНАЯ ПАРАДИГМА И ИНТЕРВАЛЬНЫЙ МЕТОД: СООТНОШЕНИЕ. ПОНЯТИЕ ПАРАДИГМАЛЬНОГО ОБРАЗА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Что есть парадигма? Греческое слово "парадигма" (paradeigma) означает пример, образец. Научная парадигма – это тот образец, тот пример, имея который, учёный подходит к оценке изучаемых им явлений. Парадигма – это совокупность теоретических и методологических предпосылок, определяющих конкретное научное исследование, которое воплощается в научной практике на данном конкретном этапе. Таким образом, парадигма является и основанием выбора проблем, и моделью, образцом для их решения. Научная парадигма - это та мера, тот аршин, на который учёный измеряет оцениваемый им мир. Но предположить, что у каждого учёного, строго своя, индивидуальная парадигма, было бы слишком примитивно, тем более, что, в отличие от психологической установки, парадигма всегда осознана, и осознание это, как правило, плод не индивидуального, а коллективного разума. И плод этот созревает не сразу. Американский философ и историк науки Томас Кун, занимаясь проблемой структуры научных революций, разработал концепцию научных парадигм, согласно которой на первом этапе той или иной научной дисциплины отсутствует единая система ценностей и согласие относительно целей, теоретических установок, общепризнанных методов и фактов. Создание парадигмы означает достижение такого согласия на основе принятия общих образцов теоретических или эмпирических знаний, исследовательских методологий, что само по себе предусматривает коллективное творчество. При этом учёные как соавторы парадигмы опираются на особые ценности, используют замкнутый язык и образуют замкнутое сообщество [1, с. 227]. По Т. Куну, переход от одной парадигмы к другой сопровождается коллективным изменением видения, то есть интерпретации, эмпирических фактов. Полученные в рамках разных парадигм знания несопоставимы и имеют различный смысл. Нормальная наука, развивающаяся в рамках данной парадигмы, ведёт и к совершенствованию теорий, и к росту количества эмпирических фактов. Открытие аномальных фактов, необъяснимых в рамках господствующих воззрений, приводит к научным революциям, в ходе которых старые парадигмы разрушаются и складываются новые. Аномальные, необъяснимые старой парадигмой факты, искажают её привычный образ, создают новый образ, который требует новой системы ценностей, новых целей и теоретических установок, новых методов исследований, то есть новой парадигмы. То, что было истинным в старой парадигме, перестаёт быть таковым в новой. "При этом, как пишет К. С. Гаджиев, - очевидно то, что любые идеи, будь то истинные или ложные, овладевают массами в соответствующей, благоприятствующей им историко-культурной, социальной и духовно-нравственной сфере" [2, с. 163].

Что же такое парадигма в развитии человеческого общества? По мнению К. С. Гаджиева, «люди, живущие в едином социокультурном и политико-культурном пространстве, нуждаются в некоем комплексе общих для всех них ценностей, норм, установок и т. д., которые в совокупности обеспечивают modus vivendi всех членов общества. Этот комплекс, определяющий содержание и направленность общественного сознания и общественно-политической мысли, называют парадигмой» [2, с. 163]. При этом К. С. Гаджиев понимает под такой парадигмой не ту или иную социально-философскую или иную теорию или течение мысли, а фундаментальную картину социального универсума, включающую комплекс основополагающих представлений об обществе и индивиде, гражданском обществе и государстве, сакральном и мирском и т. д., "комплекс, составляющий как бы субстрат важнейших концепций, теорий, течений данного исторического периода" [2, с. 163]. Исходя из этого парадигмами истории человеческого общества можно считать "символический универсум" феодального общества и "центрируемый универсум" нового времени, как это представил А. Д. Шоркин в "схемах универсумов в истории культуры" [3, с. 83-127, 180-186].

Всё это доказывает, что подходить к изучению истории человеческого общества следует парадигмально. Но "человеческое существование ситуативно, контекстуально, интервально" [4, с. 276]. И слова эти можно и нужно отнести не только к отдельному человеку, но и всему человеческому обществу в целом. К истории человеческого общества следует подходить интервально. Как известно, принцип интервальности включает в себя три постулата – онтологический, гносеологический и методологический. При этом "все философские направления имеют равное право на истину" [4, с. 211]. При том, что одна истина логично исключает другую, принцип интервальности как раз рационально согласует право всех философских направлений на истину и логический закон противоречия: "всякая философская истина имеет смысл лишь в контексте той или иной системы идей и является справедливой не вообще, а лишь в рамках определённого интервала абстракции. Противоположные друг другу истины не исключают, а лишь взаимно ограничивают друг друга, а разделяющая их граница логически как раз и может быть мыслима как интервал" [4, с. 211].

В рамках таких интервалов и формируются те или иные парадигмы.

В каких же интервалах возможна историософская интерпретация жизни человеческого общества? Какими парадигмами оперирует философия истории? Как восстанавливают прошлое учёные-историки?

Н. А. Бердяев писал, что "нет ничего важнее для истинного исторического сознания, как установление должного отношения к прошлому и будущему" [5, с. 59]. Основой истории по Н. А. Бердяеву является память [5, с. 58]. "Память есть вечное онтологическое начало, создающее основу всего исторического" [5, с. 58]. В данном контексте весьма интересны рассуждения известного крымского философа Г. Г. Багрова, высказанные им в работе ""Забвение" культуры и понятие глубины культурно-исторической памяти": "По нашему убеждению, необходимо освободиться от метафизической парадигмы, согласно которой забвение

трактуются как альтернатива культурно-исторической памяти. ... Нарушение границ между культурно-исторической памятью и забвением приводит к инверсии и патологии - "некрореализм". Примером тому может служить мумификация "вождей", что вызывает конфабуляции, карикатурное "спасение" и возрождение прошлого" [41, с. 27]. При этом генетическая природа проблемы забвения и культурно-исторической памяти "связана с понятием времени. В древнегреческой мифологии богиня Мнемозина одновременно управляла памятью и течением времени. Страх перед временем порождает различные его теоморфные образы: в культурах различных народов время персонифицировалось в образах Хроноса и Сатурна, Кришны и Калы" [41, с. 27]. Раскрывая этимологию слова "забвение" в древнегреческом языке П. А. Флоренский отмечал, что "забвение" было для эллинского понимания не состоянием простого отсутствия памяти, а специальным актом уничтожения части сознания ... Эта сила забвения – сила всепожирающего времени, воплощённого в мифологическом образе Хроноса" [цит. по: 41, с. 27; 42, с. 18]. Отсюда действительно следовало, что "время осознавалось как таинственная и могущественная сила, управляющая судьбой. Поэтому и возникал инстинктивный страх перед его бременем – "ускользанием", т. е. забытием. Пытаясь его остановить, древние народы полагали, что мир должен периодически возрождаться. Согласно гомеровскому эпосу, только героям после их смерти сохранялась память, так как они совершали, выражаясь языком М. Элиаде, действия "архетипические", остальные же смертные теряли свою индивидуальную память, испив из источника забвения Леты" [41, с. 27]. "В интервале культурно-креативного типа культурно-историческая память представляет собой незавершенную форму бытия и существования, конкретизирует понимание процессов изменчивости и устойчивости, отражает процессы реализации перехода от небытия к бытию, возможности в действительность. Для этого типа характерна взаимопроницаемость памяти и забвения. "Нехитрое сопоставление, – отмечает А. И. Луганкин, – упирается в понятие "забытие" (за-бытие) как беспамятной и выпадающей из общей картины времени структуры, которая вроде бы отношения к потоку времени не имеет, но может этот поток организовать. Причём организовать и забвения тех или иных событий" [цит. по: 41, с. 27; 43, с. 105].

Но "память (по Н. А. Бердяеву) не восстанавливает прошлое таким, каким оно было, она преобразует это прошлое, идеализирует его в соответствии с ожидаемым будущим" [цит по: 6, с. 338].

Так же, как и Н. А. Бердяев, мыслит и Х. Агнес на страницах своей "Теории истории": "История (История с большой буквы) не есть прошлое, это – прошлое и будущее в настоящем" [7, р. 216]. "Связь с отцами и есть связь настоящего и будущего с прошлым", – писал Н. А. Бердяев [5, с. 58]. И связь эту осуществляет история как наука. Но поскольку отношение к прошлому у историков идеализируется "в соответствии с ожидаемым будущим", а ожидания эти неоднозначны, образы будущего у историков далеко не совпадают, что концептуальные модели истории, предлагаемые теоретиками различных научных школ в разные исторические эпохи, сильно отличаются друг от друга. Это заметил И. Кант, назвав концептуальную модель истории "неповторимым авторским целокупным синтезом всех исторических явлений и регулятивной идеи истории как его результата" [цит. по: 6, с. 216]. А Г. Гегель сделал для себя вывод о том, что мы не должны "дать себя обмануть историкам-специалистам", поскольку даже наиболее авторитетные среди них немецкие учёные допускают субъективные вымыслы в истории [8, с. 77-78].

У каждого учёного своя модель истории. Как отмечает профессор И. А. Василенко, "во многом благодаря этим моделям история каждый раз являет нам торжество настоящего над прошлым: они заново воскрешают, реконструируют прошлое для современности, открывая в нём неведомые прежде грани. Они извлекают из забвения всё новые и новые факты, когда-то непонятые равнодушными современниками, и создают неожиданные образы прошлого, заставляя их служить будущему" [6, с. 339-340].

Не случайно известный английский философ Р. Дж. Коллингвуд пишет, что идея истории как целого "принадлежит каждому человеку в качестве элемента его сознания, и он открывает её у себя, как только начинает осознавать, что значит мыслить" [9, с. 235]. Человек стремится познать прошлое в целях получить мудрость для оценки настоящего и прогноза будущего. Не случайно пророк Моисей, молясь Богу, просил у него буквально следующее: "Научи нас так счислять дни наши, чтобы нам приобрести сердце мудрое" (Псалтирь. Псалом 89:12).

Правильно счислять дни нашей истории и помогают соответствующие парадигмы, без которых любое счисление прошлого было бы просто невозможным.

Среди парадигм философии истории следует выделить, прежде всего: а) циклическую парадигму истории; б) парадигму исторического прогресса; в) постмодернистскую парадигму истории.

Циклическая парадигма истории получила классическое выражение уже в античной философии. Древнегреческие философы полагали, что история не знает движения к исторической или сверхисторической цели: она движется по кругу, возвращаясь к своему исходному пункту. Её течение предусматривает генезис (зарождение), акме (высшую точку развития) и упадок каждого отдельного бытия в определённое для него время и в определённых пределах. Вне этой временной протяженности, установленной неумолимым роком, нет ничего.

Одно из первых описаний циклической парадигмы мы находим у великого диалектика Древней Греции, Эфесского царя Гераклита, прозванного современниками за его многим непонятную философию "Тёмным". "Мир – единый, возникающий из совокупности всех вещей. Он не создан никем из богов и никем из людей. Он был, есть и будет вечно живым огнём, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим" [цит. по: 2, с. 3].

Древнегреческий историк Полибий (ок. 200 – ок. 120 до н. э.) оставил нам уже весьма развёрнутое пред-

ставление о цикличности исторического процесса. В сорока книгах своей "Всеобщей истории" Полибий рассматривает шесть форм государственного устройства, циклически сменяющих друг друга в ходе исторического развития. По убеждению этого античного историка, каждой форме правления суждено было нести в себе собственную погибель – свою извращённую форму вырождения [6, с. 341].

Немецкий протестантский теолог и философ Пауль Тиллих, проживавший с 1933 г. в США, совершенно справедливо заметил, что античная циклическая парадигма истории носит трагический характер: существование человека во времени и пространстве в качестве обособленного индивида порождает у человека ощущение трагической вины, которая с необходимостью ведёт к саморазрушению [10, с. 237-238].

Но трагедия предполагает величие, которое античные авторы особо подчёркивали как духовную приподнятость над повседневностью. Описываемое ими мужество мудрецов и героев – единственный достойный выход из трагических превратностей рокового цикла исторического существования. Но ни мудрость, ни героизм не могли изменить рокового круговорота событий. Всё возвращалось на круги своя. Циклическая парадигма истории по существу оказывалась неисторической. На антиисторическую тенденцию греческой мысли указывает и Дж. Коллингвуд [9, с. 22]. И если у "отца истории" Геродота историческая мысль и пыталась преодолеть антиисторическую тенденцию греческой мысли, то у его преемников она оказалась отброшенной назад. "Фукидид, как пишет Дж. Коллингвуд, не последователь Геродота в развитии исторической мысли. Он человек, у которого историческая мысль оказывается задавленной антиисторическими мотивами" [9, с. 31].

Таким образом, первая форма циклической парадигмы истории, которую выработала античная философия, оказалась неисторичной.

Трагический круг генезиса и упадка – вот её последнее слово.

И хотя появились новые парадигмы, циклическая парадигма не исчезла бесследно. В Новое время эта парадигма нашла своё воплощение в трудах итальянского философа Д. Вико (1668-1774), создавшего концепцию "Вечной Идеальной Истории". По его убеждению, порядок, заложенный в мире, "всеобщ и вечен", он определён в конечном счёте Божественным Провидением, той Вечной Идеальной Историей, которая в нём заключена [11, с. 117].

Каков же цикл исторического развития в соответствии со взглядами Дж. Вико? Он считает, что все народы должны пройти в своём развитии три эпохи: "Век Богов" – теократическое правление, "когда языческие люди думали, что живут под божественным управлением", озвучиваемым оракулами; "Век Героев" – аристократическое правление, где герои и плебеи противостоят друг другу в силу своей природы; и, наконец, "Век Людей" – республиканское или монархическое правление, где все признают, что они равны по человеческой природе. Переход к очередной эпохе происходит в результате борьбы людей за свои идеалы. Циклы из трёх вышеназванных эпох периодически повторяются. При этом каждый цикл из трёх эпох завершается кризисом и разрушением. Отменить же этот "вечный" порядок не дано никому [11, с. 115-121].

Таким образом, Дж. Вико, как и античные авторы, не находит средств преодолеть трагический круг исторического развития от генезиса через акме – к упадку и остаётся по существу в рамках первой неисторической по своей сути формы циклической парадигмы истории.

На рубеже Нового и Новейшего времени новым этапом в развитии циклической парадигмы истории стал цивилизационный или культурно-исторический подход. Среди разработчиков этого подхода мы видим целую плеяду блестящих имён – Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин. Несмотря на употребление разной терминологии: "культурно-исторические типы" (Н. Данилевский), "высокие культуры" (О. Шпенглер), "локальные цивилизации" (А. Тойнби), "культурные суперсистемы" (П. Сорокин) – всех этих учёных объединяет стремление и умение обосновать свои точки зрения фактами развития цивилизации и культуры.

Термины "цивилизация" и "культура" появились в исторических исследованиях сравнительно не так давно. Общепризнанно считать, что их ввели в научный оборот французские и английские просветители. Французский историк Люсьен Февр (1878-1956) утверждает, что слово "цивилизация" было употреблено во французском тексте в 1766 г., в английском – в 1773 г., термин "культура" появился в немецком тексте между 1774 и 1793 гг. [12, с. 242-247].

Как полагают Л. Февр и Э. Тоннела, цивилизация означала "триумф и распространение разума не только в политической, но и моральной и религиозной области". Близким к этому был и смысл понятия "культура". Оно означало просвещение, духовное усовершенствование, освобождение человеческого духа, прогресс науки и искусства. При этом первоначально культура интерпретировалась как компонент цивилизации [13, р. 1-13; 19-36].

С течением времени термин "цивилизация" начинает употребляться по отношению к целым странам и народам в их развитом состоянии, а уже в 1819 г. слово "цивилизация" впервые употребляется во множественном числе, что свидетельствует уже о признании многообразия в цивилизационном развитии народов [6, с. 343].

Французский историк Франсуа Гизо (1787-1874) пишет в 1828 году не просто "Историю", а "Историю цивилизации в Европе", а в 1830 г. "Историю цивилизации во Франции". Английский историк Генри Томас Бокль (1821-1862) публикует в 1857-1861 гг. "Историю цивилизации в Англии". В 1952 г. американские культурологи А. Кребер и К. Клакхон опубликовали список из 164 определений слова "культура" и подтвердили, что в большинстве случаев этот термин употребляется наряду с термином "цивилизация" [14, р. 291].

Культурно-историческая школа, развивающая теорию цивилизаций, начала формироваться во второй половине XIX в. Координационным центром этой школы стало Международное общество по сравнительному изучению цивилизаций, организаторами которого были А. Тойнби, П. Сорокин и А. Кребер (1861 г., Зальцбург). Одним из основоположников культурно-исторической школы по праву считается великий русский мыслитель Н. Я. Данилевский (1822-1885), эпохальная работа которого "Россия и Европа" [15] вышла в свет в 1869 г.

Эта школа, пожалуй, самая символичная. т. е. придающая наибольшее значение символу. Это видно по тому, что большинство теоретиков этой школы убеждены в том, что каждая цивилизация основана на какой-то духовной предпосылке, "большой идее", "сакральной ценности" или первичном символе, вокруг которых формируются сложные духовные системы [16, с. 192-194].

Где же искать эти первичные символы цивилизаций, которым отведены для существования определённые временные рамки, называемые эпохами?

И. Н. Я. Данилевский, и А. Тойнби, и О. Шпенглер указывали на религию, как источник первичных символов цивилизаций и связанных с этими цивилизациями эпох. "Если вы идёте от Греции и Сербии, пытаясь понять их историю, вы приходите к Православному христианству, или Византийскому миру, – пишет А. Тойнби. – Если начинаете с Марокко или Афганистана ... неизбежно придёте с Исламскому миру" [17, с. 434].

Вот только для детального исследования этих первичных символов ни у историков, ни у философов пока не доходят руки. Может быть, эти символы пока скрыты для исследователей в архетипических образах, утонувших, в свою очередь, в массе исторических образов? Может быть. Но искать их надо, имея в качестве общей картины, большого образа ту или иную парадигму, тот или иной интервал абстракции. В противном случае за образами не увидишь ни символов самих по себе, ни их видимых, а тем более невидимых структур. Чего-то нельзя различить без микроскопа, чего-то нельзя рассмотреть без телескопа и ничего нельзя увидеть без глаз.

Продолжим рассмотрение парадигм исторического развития, цивилизаций и эпох, образами которых эти парадигмы являются.

Можно классифицировать цивилизации в соответствии с общественно-экономическими формациями, можно их классифицировать по религиозному основанию, а можно и по национально-расовому. Но лишь немногим народам удалось создать поистине великие цивилизации. Сколько таких цивилизаций было и каких именно – этот вопрос всегда вызывал бесконечные споры среди учёных, в том числе и среди теоретиков культурно-исторической школы. Н. Я. Данилевский, например, выделял десять таких цивилизаций или "культурно-исторических типов": египетскую, ассирийско-вавилонско-финикийско-халдейскую (древнесемитскую), китайскую, индийскую, иранскую, еврейскую, греческую, римскую, арабскую (новосемитскую), европейскую (романо-германскую). Две цивилизации – перуанская и мексиканская – погибли на ранней стадии развития естественной смертью [15, с. 21-87]. А. Тойнби больше значения придавал религии, хотя православную цивилизацию в России он отделял от основной православной цивилизации [18, с. 100]. При этом А. Тойнби, как и Л. Н. Гумилёв, считает русское государство преемником Монгольской империи: "Тамерлан в XIV в. не смог, а русские в XIX в. сумели включить все окраинные районы Евразийской степи в единое неномадическое государство – преемник Монгольской империи" [18, с. 557].

Как и древнегреческие сторонники циклической парадигмы истории, Н. Я. Данилевский считает, что каждый культурно-исторический тип проходит определённые ступени или фазы эволюции. При этом Н. Я. Данилевский проводит аналогию с жизненным циклом растений, животных и человека. По его мнению, все культурно-исторические типы и народы, их составляющие, "нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют и умирают" [15, с. 74].

Между существующими культурно-историческими типами идёт жесткая борьба. "Око за око, зуб за зуб, строгое правило, бентамовский принцип утилитарности, то есть здраво понятой пользы, – вот закон внешней политики, закон отношений государства к государству. Тут нет места закону любви и самопожертвования" [15, с. 34].

При этом энергичные цивилизации Н. Я. Данилевский рассматривает в качестве "бичей Божьих", сметающих с исторической арены организующие, дряхлые культуры. Вместе с тем каждый культурно-исторический тип вносит свой самобытный, неповторимый вклад в многообразно-единую жизнь человечества. Так римская цивилизация развивала идеи права и политической организации общества; греческая – идеи прекрасного и искусства; романо-германская – "идеи единого истинного Бога". Особая миссия, по Н. Я. Данилевскому, у славянской цивилизации, которая только ещё разворачивается на исторической арене. Её будущая цель уже обозначилась – справедливое устройство общественно-экономической жизни людей [15, с. 508-509].

Несколько иную концепцию мира современных цивилизаций мы обнаруживаем у немецкого философа Освальда Шпенглера (1880-1936), который вслед за Н. Я. Данилевским решительно выступает против "птолемеевской системы истории", согласно которой все культуры мира вертятся вокруг одного центра – культуры Европы. В его "коперниковском открытии истории" "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 одна 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 подь-

ёма" [19, с. 16].

О. Шпенглер называет восемь великих культур: египетскую, вавилонскую, индийскую, китайскую, аполлоновскую (греко-римскую), арабскую (магическую), мексиканскую, западную (фаустовскую). Он указывает также на возможность появления великой русской культуры.

У каждой культуры есть свой первообраз (ср. "первичный символ" Питирима Сорокина), чистый тип или идеальная форма. Как и Н. Я. Данилевский и многие последователи циклической парадигмы, О Шпенглер сравнивает историю любой культуры с историей отдельного человека или животного, дерева или цветка. Но увидеть мир современных цивилизаций во всём его многообразии, по О. Шпенглеру, может только художник, которому помимо историсофской интуиции дан богатый мир образов [6, с. 346-347].

Развивая мысль О. Шпенглера, можно добавить, что без парадигмальных образов невозможно парадигмальное постижение истории.

Циклической парадигмы придерживается и английский историк и социолог Арнольд Джозеф Тойнби (1889-1975). "Цивилизации, чьими историями мы сегодня располагаем, – пишет он, – суть объективные реальности, из которых все прошли стадию становления; большинство достигли также расцвета – через разное время и в разной степени; некоторые испытали подъём, а немногие претерпели и процесс дезинтеграции, завершившийся окончательной гибелью" [20, р. 283].

В своей работе "Постижение истории" он называет пять живых цивилизаций:

- западное общество, объединённое западным христианством;
- православно-христианское или византийское общество, расположенное в Юго-Восточной Европе и России;
- исламское общество – от Северной Африки и Среднего Востока до Великой Китайской стены;
- индуистское общество в тропической субконтинентальной Индии;
- дальневосточное общество в субтропическом и умеренном районах Юго-Восточной Азии [18, с. 33].

Исследования предысторий этих цивилизаций привело А. Тойнби к выводу, что это общества уже третьего поколения: каждому из них предшествовали цивилизации второго и первого поколений. Таким образом, А. Тойнби проследил смену на культурологической карте мира 37 цивилизаций, среди которых 21 общество было тщательно изучено и описано: западное, два православных (византийское и русское), иранское, арабское, индийское, два дальневосточных, античное, сирийское, цивилизация Инда, китайское, минойское, шумерское, хеттское, вавилонское, андское, мексиканское, юкатанское, майя, египетское.

По А. Тойнби, развитие цивилизации происходит благодаря усилиям неординарных творческих личностей. Творческое меньшинство импульсивно воздействует на рядовых членов общества, которые способны претворению в жизнь их возвышенных идей. Мимесис (подражание) стимулирует непрерывное осуществление в истории этого процесса.

И хотя Л. Н. Гумилёв не согласен с А. Тойнби в вопросе о цивилизациях, об основаниях их классификации [21, с. 153-154], он перекликается с ним своей теорией "пассионарности", которая объясняет многие исторические события, в частности, такое, как присоединение Крыма к России [22], [23], [24, с. 26,72-73], [25, с. 44, 122-123].

По Л. Н. Гумилёву, историю творят пассионарии. Это не только полководцы и политики, как Наполеон [21, с. 263-264], Александр Македонский [21, с. 264-266], Луций Корнелий Сулла [21, с. 266-267], но и борцы за правду, ставшие символами истории своих народов, такие, как Ян Гус и Жанна д'Арк [21, с. 267-271] и, может быть, менее символичная, но не менее пассионарная личность - протопоп Аввакум [21, с. 271].

По мнению Л. Н. Гумилёва, пассионарные личности придают импульсы пассионарности целым народам, а А. Тойнби полагает, что творческое меньшинство воздействует на массу через мимесис и на стадии роста цивилизации осуществляет свою ротацию благодаря механизму Ухода- и -Возврата.

Акты творения истории осуществляются в своеобразном "двухтактном" ритме. Время от времени выдающиеся личности или социальные группы вынуждены отступать в тень, уходить за кулисы исторического действия, чтобы внутренне преобразоваться, накопить энергию для последующего победоносного выступления [18, с. 26]. При этом механизм мимесиса не только приобщает инертные слои общества к творческому меньшинству, но и ведёт со временем к духовному расколу общества, ибо стремление подражать творческой деятельности приводит ... к уходу от неё, подражание деформирует человеческую личность, развивает равнодушие к творческому процессу, в том числе - и в среде самой элиты, которая сама становится жертвой мимесиса: она пытается подражать себе самой, адаптируется к среде и не стремится больше к творческим взлётам. Авторитет бывшего некогда творческим меньшинства падает, и это приводит правящую элиту к силовым методам воздействия на общество. Пытаясь спасти "надломленную" цивилизацию, элита создаёт универсальное государство – "предсмертный бросок", который уже ничего не может изменить: цивилизация теперь уже обречена на гибель. Элита, обращаясь к силовым методам, вырождается в правящее меньшинство, а нетворческая масса – в пролетариат, который уже не подражает элите, а порывает с ней последние духовные связи. После этого цивилизация вступает в фазу социальных взрывов.

Концепция внутренней цивилизационной динамики развития представлена у А. Тойнби настолько целостно, что это невольно рождает ощущение исторического фатализма. Как прорвать его порочный круг? Через "внешний пролетариат", "варварские отряды", обучившиеся грамоте у гибнущей цивилизации и помогающие ей переродиться после Раскола- и -Палингенеза (внутреннего возрождения)? Так славяне однажды переродили Византийскую империю, но не навечно – турецкие варвары прекратили её существование.

Пытаясь найти выход из вечного круга "тщетных повторений" истории, А. Тойнби апеллирует к потен-

циалам и возможностям свободного выбора человека в истории. Он подчёркивал, что цивилизация представляет собой лишь общую основу пересечения "индивидуальных полей действия множества различных людей" [18, с. 284]. При этом, как и многие, А. Тойнби ищет спасение в религии, этой "цельной и единонаправленной в сравнении с многовариантной и повторяющейся историей цивилизаций" [18, с. 524].

Интересно, что откат по всему миру социалистических, народно-демократических и национально-демократических революций с полной утратой всех революционных завоеваний в большинстве социалистических стран во главе с СССР, исчезновение с карты мира таких государств, как СССР, ЧССР, СФРЮ, ГДР, возврат на круги своя многого и очень многого в общественной жизни целых стран и народов дают практические доказательства верности циклической парадигмы истории при всём том, что она действительно остаётся самой неисторической парадигмой исторического развития.

Но именно эта самая неисторическая парадигма исторического развития дала такие продуктивные категории как первичный символ (Питирим Сорокин), этот архетипический образ, приобретший роль и значение символа, мимесис (подражание) А. Тойнби, по сути механизм воздействия образов творческого меньшинства или пассинариев (по Л. Н. Гумилёву) на рядовых членов общества. Л. Н. Гумилёв ввёл также понятие символов эпох. Так, например, символом эпохи эллинизма (эпохи перехода от древнего общества к средневековому) Л. Н. Гумилёв называет произведение Августина Блаженного (354-430) "О граде Божьем". Символом эпохи Ренессанса – "Божественную комедию" Данте (1265-1321), перехода от нового к новейшему времени – "Коммунистический Манифест" К. Маркса и Ф. Энгельса [21, с. 154]. Именно такие символы можно называть и парадигмальными, как выражающими суть той или иной парадигмы, и интервальными, обрисовывающими контуры того или иного интервала, и первичными символами для своей эпохи, вокруг которых могут формироваться такие сложные духовные системы как пирамиды.

Но, тем не менее, циклическая парадигма представляется не только фаталистичной, но и тупиковой, а посему драматической и пессимистической.

Попыткой выхода из драматической ситуации циклической парадигмы является парадигма исторического прогресса.

Со времён эпохи просвещения идея прогресса стала активно использоваться в качестве всеобщего закона, детерминирующего динамику исторического развития. Д. Дидро, Ж. Л. Д'Аламбер, Ф. Вольтер, Ж. А. Кондорсе и другие просветители восемнадцатого столетия писали о прогрессе человечества прежде всего как о прогрессе человеческого разума, с которым связывали прогресс во всех сферах жизни людей. С самого начала в интерпретации философии истории выделялись две формы использования идеи прогресса: вера в прогресс как таковой, в бесконечность развития, не имеющего предела; и вера в некое окончательное состояние завершения развития. Первая форма получила название прогрессизм, вторая – утопизм.

Ещё Пауль Тиллих обратил внимание на то, что важнейшей частью идеологии прогрессизма является убеждение в прогрессивной направленности всякого творческого действия и знания тех сфер жизнетворчества, где прогресс составляет сущность связанной с ним действительности (например, техники) [10, с. 239].

Поскольку знаком прогресса является движение вперёд к некоторой цели, сам прогресс становится символом и синонимом развития общества. Поэтому парадигма исторического прогресса представляется подлинно исторической. Как отмечает И. А. Василенко, "прогрессизм – это подлинно историческое толкование истории. Он побуждает к историческому действию и оправдывает революционный энтузиазм реформаторов" [6, с. 302]. Именно эта парадигма открывает пути для теоретической истории, ибо для сторонников иных, как, например, Карла Поппера, "теоретическая история невозможна" [26, с. 5]. Прогрессистская же концепция утверждает обратное.

Среди французских просветителей, давших жизнь парадигме исторического прогресса, наиболее полно прогрессистскую концепцию философии истории разработал Жан Антуан Кондорсе. Он писал о том, что нет никаких пределов в развитии человеческих способностей и поэтому "никогда развитие не пойдёт вспять", хотя на разных этапах прогресс может иметь разную скорость [27, с. 39]. Если бы Ж. А. Кондорсе исповедывал диалектический и исторический материализм, он обосновал бы теорию прогресса на основе закона отрицания отрицания. Но и простое житейское наблюдение дало ему основание для формирования целой научной теории.

Ж. А. Кондорсе выделил в историческом развитии человечества десять основных эпох. Причём последняя, десятая эпоха – это эпоха долгожданного прогресса человеческого разума. "Наши надежды на улучшение состояния человеческого рода в будущем, – писал Ж. А. Кондорсе, – могут быть сведены к трём важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами одного и того же народа, наконец, действительное совершенствование человека" [27, с. 47].

Неуклонное, без остановок и падений, восхождение человечества к высотам разума, справедливости, мира и добра – такова линейная концепция прогрессивного развития Ж. А. Кондорсе. Мир ещё не знал военных и социально-политических катаклизмов XX века, не знал таких явлений, которые мы сейчас называем гуманитарными катастрофами. Теории Ж. А. Кондорсе можно было верить.

В XIX в. прогрессистская парадигма философии истории продолжает развиваться в рамках позитивизма. Идея исторического прогресса занимает важное место в трудах англичанина Дж. С. Милля (1806-1873), немца В. Вундта (1832-1920), англичанина Г. Спенсера (1820-1903). Особенно полно она была разработана французским социологом Огюстом Контом (1798-1857). Девизом его научной деятельности были слова "Порядок и Прогресс". Он полагал, что сама природа, её внутренний порядок содержит в себе зародыш прогресса. "Наша социальная эволюция фактически является лишь самым внешним итогом общего прогресса,

который проходит непрерывно через всё живое царство..." [28, с. 116]. При этом порядок и прогресс взаимосвязаны и взаимозависимы. Порядок – условие всякого прогресса, а прогресс – всегда цель порядка. По О. Конту, прогресс – это порядок, ставший очевидным.

В истории развития человечества О. Конт выделял три исторические эпохи: теологическую, метафизическую и позитивную [28, с. 123]. На первой, теологической стадии, человек, постигая мир, наделял его своими собственными качествами и свойствами, одушевлял природу и животных.

На следующей, метафизической стадии, происходит интеллектуальная инверсия - замена живых образов, выработанных на первой ступени, абстрактными понятиями. На последней, позитивной стадии, достигается высшее знание, содействующее рациональной организации общества. Нетрудно заметить, что прогрессистская концепция О. Конта, также, как и у Ж. А. Кондорсе, носит ярко выраженный линейный характер. Более сложная, спиралевидная, прогрессистская модель была разработана выдающимся немецким философом Г. В. Ф. Гегелем.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831) был убеждён в том, что "в мире господствует разум" и поэтому всемирно-исторический процесс совершается разумно, а всемирная история показывает нам, "как в духе постепенно пробуждается самосознание и стремление к истине; в нём проявляются проблемы сознания, ему выясняются главные пункты, наконец, он становится вполне сознательным" [8, с. 78]. Согласно Г. В. Ф. Гегелю, первой ступенью всеобщего процесса исторического развития является "погружение духа в естественность", второй – выход из этого состояния и сознание своей свободы. Третьей ступенью является "возвышение от этой ещё частной свободы до её чистой всеобщности, до самосознания и сознания собственного достоинства самой сущности духовности" [8, с. 79-80]. Всемирно-исторический процесс, по Гегелю, диалектичен, точнее, немецкий философ подходит к нему со своим вариантом прогрессистской парадигмы, вариантом диалектическим, то есть он переосмысливается Гегелем с помощью созданной им диалектики или учения о развитии, в рамках которого Гегель открыл ряд законов. Наиболее важным диалектическим законом Гегель считал закон единства и борьбы противоположностей (определяющий источник и движущую силу развития), закон перехода количественных изменений в качественные (выявляющий механизм развития) и закон отрицания отрицания (определяющий форму и направление развития). Знание последнего закона и сделало Гегеля сторонником прогрессистской парадигмы, ибо сам закон отрицания отрицания в качестве следствия предполагает прогресс в качестве направления любого движения.

Гегелевские законы диалектики без изменения переключаются затем в диалектический и исторический материализм, перевернув, правда, с головы (разума и идеализма Гегеля) на ноги материализма. Да и И. В. Сталин в своём "Кратком курсе истории ВКП (б)" пытался объединить 2 принципа и 3 закона диалектики в 5 правил диалектики, от чего его последователи затем отказались.

Диалектическое развитие, по Гегелю, не является линейным (прямолинейным). Историческое развитие в соответствии с его диалектикой является не просто линейным спокойным процессом, совершающимся без напряжения и борьбы, а "тяжелой недобровольной работой, направленной против самого себя: далее оно является не чисто формальным развитием вообще, а осуществлением цели, имеющей общее содержание" [8, с. 80]. Этой целью является дух, именно он – руководящий принцип развития, благодаря которому последнее получает смысл и значение.

Спиралевидная модель развития, разработанная Гегелем, предполагает три важнейших качества – поступательность, преемственность и цикличность. Сторонники циклической парадигмы видели цикличность развития, но не смогли, а может быть, просто не успели разглядеть линию поступательного движения, прогресса. Сторонники парадигмы исторического прогресса, разглядев линию поступательного движения, отказались признавать цикличность развития. Гегель увидел и первое, и второе. Он увидел и поступательность, и цикличность, и соединяющую их преемственность. Вечная борьба противоположных начал в мире даёт импульсы к поступательному движению – от простого к сложному, от низшего к высшему. Каждая следующая ступень развития отрицает предыдущую и, в свою очередь, отрицается последующей ступенью. Отрицание здесь имеет триединую природу, это отрицание-снятие: оно предполагает, с одной стороны, устранение, отбрасывание всего отжившего, устаревшего, препятствующего развитию, с другой – удержание, снятие жизнеспособных и ценных элементов, которые были на предшествующей стадии, с третьей – утверждает новое качественное состояние, принципиально иную стадию развития.

При этом поступательность и преемственность – субстанциональный аспект развития по Гегелю. "Дух по существу есть результат своей деятельности: его деятельность есть выход за непосредственность, отрицание и возвращение в себя. Мы можем сравнить его с семенем: ведь с него начинается растение; оно и есть результат всей жизни растения. Но бессилем жизни проявляется в том, что начало и результат не совпадают; то же наблюдается и в жизни индивидуумов и народов" [8, с. 98].

Увидев, или, может быть, угадав цикличность и поступательность исторических процессов, Гегель объединил их в своей теории. Гегель не смог, как это сделает позже Ф. В. Лазарев, суметь "увидеть в исследуемом явлении совершенно различные, зачастую диаметрально противоположные аспекты и не стремиться слить их в одно целое" [35, с. 12]. Сохранение поступательности и преемственности в развитии приводит к утверждению цикличности. Но цикличность процесса не возвращает его к исходному состоянию – он развивается по спирали, где точки исходного и возвратного движения не совпадают. "Жизнь настоящего духа, – пишет Гегель, – есть кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, ещё существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые дух, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе, в своей настоящей глубине" [8, с. 99].

Гегелевскую диалектику взяли на вооружение материалисты К. Маркс, Ф. Энгельс и В. И. Ленин, но, тяготея ко второй форме парадигмы исторического прогресса, у утопизму, они не смогли дать нового импульса прогрессизму. Тем более, что убеждения прогрессизма были сильно подорваны опытом прошлого столетия. Научно-техническая революция обернулась глубоким экологическим кризисом во всех измерениях, политическими революциями, гражданскими и мировыми войнами – этими всемирно-историческими рецидивами бесчеловечности, которые казались давно пройденным этапом. XX век ознаменовался таким количеством катастроф: военных, политических, моральных и невиданных прежде экологических и гуманитарных, что разочарование в идее прогресса стало повсеместным.

Парадоксально, но самыми резкими критиками идеологии прогрессизма, "бесконечной неопределённости" прогресса являются сторонники второй формы парадигмы исторического прогресса, современные сторонники философии утопизма, в котором, по определению Пауля Тиллиха, "существует вполне определенная цель – достижение такой исторической ступени, когда будет побеждена неопределенность жизни" [10, с. 240].

В течение четырёх с половиной столетий утописты от Томаса Мора и Томазо Кампанеллы до многочисленных социалистических теоретиков прошлого века питают революционные движения в разных частях земного шара. Но, как пишет И. А. Василенко, попытка осуществить марксистскую утопию в странах бывшей "мировой системы социализма" во многом развеяла эти иллюзии. История подобных "экзистенциальных разочарований" современности – это история цинизма элит, безразличия масс и всеобщей разорванности сознания" [6, с. 369].

Крах режимов, на словах проповедовавших утопический, по сути, социализм, а на деле исповедовавших цинизм, привёл к тому, что на смену социалистическим утопиям "светлого будущего" пришла либеральная утопия "прекрасного настоящего". А раз оно прекрасно, это настоящее, то не нужно будущего, не нужно развитие, не нужна история. Наиболее определённо такая концепция "конца истории" сформулирована у американского политолога Френсиса Фукуямы [29]. Как и любая утопия Ф. Фукуяма считает безусловным и окончательным то, что является весьма проблематичным и относительным. "Триумф Запада, западной идеи", который Ф. Фукуяма считает абсолютным и окончательным, далеко не таков. Один только факт – проведенное в 90-х годах прошлого века западными социологами исследование значимости 100 ценностных установок показало, что "ценности, имеющие первостепенную важность на Западе, гораздо менее важны в остальном мире" [30, р. 41]. В незападных культурах религия по-прежнему остаётся центральной силой, мотивирующей поступки и мобилизующей людей. Возрождается религия и в России, Украине и Белоруссии. В конфуцианской, буддистской, индуистской, исламской культурах почти не находят поддержки основополагающие идеи индивидуализма, свободы, отделения церкви от государства, равенства, прав человека. Пропаганда этих идей вызывает враждебную реакцию против "империализма прав человека" и приводит к укреплению исконных ценностей родной культуры. В отличие от протестантизма, чисто западной разновидности христианства, ни православие, ни даже католицизм, несущий, как и православие, сильнейший отпечаток восточного солнцепоклонничества, тенгрианства [31], не вписываются в рамки западной модели общества. Ф. Фукуяма пишет, что "в конце истории" человечество ожидает лишь экономический расчёт, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворении изощрённых запросов потребителей. Никто уже не станет бороться за признание, рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, вступать в идеологическую борьбу, требующую отваги, воображения и идеализма. Всех нас ожидает перспектива "многовековой скуки" [29, с. 134-155]. Но, как свидетельствует И. А. Василенко, "современные политики и правительства, пытаясь добиться поддержки населения, всё реже апеллируют к политическому сознанию, всё чаще обращаются к общности религиозных и культурных ценностей. Несмотря на пророчества Фукуямы, история продолжается..." [6, с. 371].

Есть ещё одна довольно-таки модная парадигма философии истории. Это постмодернизм, ставший реакцией интеллектуалов на идеологию Просвещения. На смену классическому типу рациональности с её всеупорядочивающим детерминизмом, преклонением перед Разумом с большой буквы приходит постмодернистская раскованность, радикальная гетерогенность, непрерывная дифференциация, отрицание всякой упорядоченности и определённости формы.

Немецкий философ Макс Мюллер называет конкретную дату рождения постмодернизма – 1968 год, год массовых студенческих выступлений во Франции, приведших, по сути, ко второй и последней добровольной отставке такого сильного политического деятеля, как Шарль де Голль. По мнению М. Мюллера, в основе происшедшего лежало то, что можно было бы назвать "утратой смысла". Если в обществе исчезает "смысл", то возникают благоприятные условия для появления нигилизма, анархизма, уничтожения любых обязательств и обязанностей перед обществом, отрицание всех и всяческих норм. Этот мятеж, выросший из смысловой пустоты, был мятежом "анархического освобождения, с одной стороны, и революционного изменения мира, несущего новые социальные обязательства - с другой" [32, с. 274-275]. Постмодернисты подвергли сомнению все базовые идеи, объяснительные схемы, лежащие в основе научной картины мира, названные ими повествовательными с греческой приставкой "мета", означающей нечто, находящееся за пределами реальности, т. е. "метанарративами". Причём это недоверие, по словам французского философа Франсуа Лиотара, стало тотальным [6, с. 372]. Как остроумно заметил другой французский философ, Мишель Фуко, постмодернизм объявил "право на восстание против разума" [6, с. 372]. Восстав против разума, извратив научную картину мира, постмодернисты на первый план выдвинули микроуровень, микропроцессы, центробежные тенденции, локализацию, фрагментацию и индивидуализацию. Как пишет И. А. Василен-

ко, "мир рассыпался на тысячу осколков, и постмодернисты объявили это состояние естественным" [6, с. 372].

Если прежние познавательные парадигмы были построены по принципу "древа познания", в них чётко различались направление эволюции, иерархия, структура, целостность, то постмодернистская парадигма приобрела характер "ризомы". Этот символ постмодернисты заимствовали из ботаники, где ризома – способ жизнедеятельности многолетних растений типа ириса. Ризома не имеет единого корня, она представляет собой множество беспорядочно переплетенных побегов, которые развиваются во всех направлениях. Поскольку, с точки зрения постмодернистов, история состоит из трещин, разломов, провалов и пустот человеческого бытия, историк должен двигаться интуитивно, как ризома по пересеченной местности, где нет никаких чётких ориентиров. Французский философ Жак Делез убеждён в том, что такой подход позволяет нам непрерывно умножать грани исследуемой реальности [6, с. 373]. С одной стороны, постмодернизм с его символом-ризомой, примитивен. В. П. Лукин справедливо полагает, что "именно посредством символики создаются примитивы, делающие доступной для понимания недостаточно подготовленными, в основном, неграмотными, массами какую-либо общественную проблему" [33, с. 41-42]. То, что В. П. Лукин относит к массовому сознанию стран "третьего мира", хорошо подходило к массовому сознанию недоучившихся студентов 1968 года, родившему постмодернизм. Да, он примитивен. Но он, по словам польского философа Зигмунда Баумана, избавляет от благодушия, он дарит исследователю те "роковые сомнения", которые являются предпосылкой для всякой творческой интерпретации истории [34, с. 74].

Постмодернистская парадигма учит творить, учит творить на перепутье, но она не столько учит, ибо суммы знаний не даёт, сколько воспитывает и психологически готовит к действиям в зоне риска, к действиям нешаблонным, которые можно сравнить с действиями командира во встречном бою (наступлении на наступающего противника).

Естественно, картины мира она не даёт, не даёт никаких конкретных рекомендаций и установок, кроме психологической установки на действия в непонятной и непредсказуемой обстановке.

Впрочем, возможна ли парадигма без изъянов? Гегель объединил преимущества и сторонников циклической парадигмы, и сторонников прогрессизма, который исповедовал и он сам, но история показала, что прогресс не абсолютен.

Попробуем предложить новую концепцию, без утопических изъянов и элементов, которые жизнь уже отвергла. А что, если человечество развивается по следующей схеме: опережение – возвращение – обретение нового центра тяжести? Из этой формулы не вытекает с необходимостью общественный прогресс, как он вытекал из закона отрицания отрицания Гегеля.

Подобную формулу предложил в середине 70-х годов прошлого века Н. А. Симония для своей концепции волнообразного развития политической революции [36, с. 111-117]. Правда, исследователь употребил терминологию "забегание" – "откат" – "новый центр тяжести". Н. А. Симония рассматривал свою концепцию волнообразного развития политической революции, не выходя из рамок марксистской концепции философии истории. А что, если эти рамки отбросить, а концепцию волнообразного развития перенести на всю историю человечества?

А может быть, мир развивается по принципу "осевых" революций с их стремлением к трансцендентному? [37, с. 47]. Может быть, но это предмет нового исследования, нового труда.

А сейчас на основе материалов данной главы попробуем уяснить, что такое парадигмальный образ эпохи.

Как мы уже установили, парадигма есть образец, но образец не материальный, подобно платино-иридиевому эталону метра, а идеальный, и это не только образец, но и образ. Парадигмален ли этот образ? Парадигмален ли образ-парадигма? Безусловно, ибо этот образ парадигмален настолько, что сам по себе тождествен парадигме. Он функционирует и как образ, и как парадигма.

Как парадигма образ-парадигма состоит из массы более простых образов. Парадигмальны ли эти образы?

Как составляющие элементы парадигмы, да. Но парадигмальность их, в отличие от образа-парадигмы не всегда абсолютна.

Если образ органично присутствует только в данной парадигме и отсутствует в других, то его парадигмальность в достаточной степени абсолютна, а если этот образ присутствует и в иных парадигмах, то его парадигмальность для данной парадигмы относительна, да и присутствует он в разных парадигмах и связан с ними только потому, что он обрастает различными невидимыми структурами, то есть тогда, когда он становится символом, восходящим к определённой эпохе. Причём органичным символом всей эпохи, а не отдельных её элементов, образцом всей парадигмы как единого целого, а не какой-либо её части, может стать лишь абсолютно парадигмальный образ. Это можно подтвердить ссылкой на примеры Л. Н. Гумилёва о произведениях "О граде Божьем" Августина Блаженного, "Божественной комедии" Данте и "Коммунистическом манифесте" Маркса и Энгельса.

Образы же с относительной парадигмальностью будут истинными в данной парадигме лишь как частные символы, имеющие некую невидимую структуру, органически связанную с данной парадигмой и не имеющую связи с иными парадигмами.

Парадигмальные образы всегда истинны в смысле их адекватности в рамках интервала абстракции своей парадигмы. Это вытекает из соотношения парадигмы и того интервала абстракции, в котором данная парадигма истинна.

Мы установили также, что на определённом этапе развития парадигмы её образ видоизменяется, трансформируется и даже искажается. Он перестаёт быть парадигмальным в старом интервале абстракции и перестаёт быть истинным для самой старой парадигмы. Парадигма переосмысливается до такой степени, что становится качественно новой, адекватной её новому образу, который был искажен в рамках интервала абстракции старой парадигмы и приобрёл черты стройности и гармонии в новой.

Итак, изменение образа парадигмы ведёт к изменению самой парадигмы.

Так, образ исторического прогресса искажил образ циклической парадигмы философии истории и привёл к прогрессистской парадигме, а образ повторяющихся циклов, но на разных уровнях (сравним повторение исторических событий "один раз как трагедии, другой раз как фарса") [38, с. 117], привёл к появлению спиралевидной парадигмы развития.

Утопические образы "светлого будущего" или "прекрасного настоящего" породили новые парадигмы, оказавшиеся в рамках соответствующих интервалов абстракции истинными. Но мы знаем, как новые образы исказили парадигму "светлого будущего" и свели её истинность на нет. Мы видим сегодня, как образы искажают картину и всю парадигму "прекрасного настоящего".

Мы видим, как образы, будь они истинными или ложными в различных интервалах абстракции, овладевают массами и меняют не только дух, но и материальную сферу жизни людей [39].

Таким образом, развивающаяся действительность даёт новые образы. Они могут быть истинными с точки зрения существующей парадигмы или ложными. Ложные с точки зрения существующей парадигмы образы искажают её и приводят со временем к её замене, став в новой парадигме истинными.

Таким образом, образ первичен по отношению к парадигме и вторичен по отношению к действительности, которую он, как образ, отражает и которую он творит в полном смысле "по своему образу и подобию".

Так что же такое образ? Демиург и парадигмы, и действительности?

Кто может сказать, что это не так?

Ведь именно преимущественно привлекательный образ западной демократии в условиях тоталитаризма разрушил самое большое по территории, второе по экономической мощи и третье по населению государство с невиданной и ни с чем не сравнимой в мире военной машиной, этим сугубо материальным орудием насилия, способным взять всё (вспомним пушкинское "всё возьму – сказал булат"). Но булат отступил от поистине демонической силы образа.

Разрушительная сила образа так же велика, как и созидательная. Например, образ плюрализма исподволь разрушал общество, где действительный плюрализм был сведён к минимуму и имел тенденцию к полному исчезновению. "В синхронном срезе содержание общественного сознания чрезвычайно дифференцировано по классовой, стратификационной, религиозной, национальной, этнической, профессиональной и т. д. принадлежности. Поэтому в обществе неизбежны взаимные упрёки представителей тех или иных социальных групп в иллюзорности сознания. Носители сознания той или иной группы воспринимают своё сознание как истинное и поэтому расценивают его критику со стороны представителей других социальных слоёв как посягательство на сложившийся способ жизни. Истинность сознания для себя оборачивается иллюзорностью его "для другого". Это явление и лежит в основе плюрализма, когда общественно-политическая жизнь превращается в бесконечное состязание, конкуренцию множества социальных групп, представляющих их партий. В такой ситуации сознание каждой социальной группы имеет своего "оппонента". Перестройка, начатая в нашей стране, привела к атомизации общества, к появлению бесконечного множества всяких партий, движений. Плюрализм принял невиданные по масштабам размеры, что ввергло общественное сознание в хаос, лишило его центральной, объединяющей всех идеи" [40, с. 162].

Так, образ плюрализма, тиражируемый средствами массовой информации, разрушал общество якобы без антагонистических классов, где грани между так называемыми дружественными классами действительно стирались, и сделал его "по своему образу и подобию", который принял гротесковые и драматические формы. Общество стало в ещё большей степени раздираемо невиданным ранее плюрализмом самых антагонистических противоречий.

Так что же такое парадигмальный образ эпохи?

Парадигмальный образ эпохи – это такой образ эпохи, который творит объясняющую его парадигму, трансформирует её и весь сателлитный социальный и материальный мир, оставаясь истинным в рамках определённого интервала абстракции. "Интервал абстракции" в данном случае представляет собой некоторую часть устойчивого к трансформациям универсума, жизненной реальности. Эта реальность то в латентном, то в явном виде в зависимости от контекста эпохи даёт о себе знать с различной степенью мощности. Если её мощь оказывается не такой сильной, то историческая эпоха трансформируется поступательно, без взрывных явлений и катаклизмов. Однако зачастую эта сила приобретает поистине демонический характер и, выходя из-под контроля, совершает колоссальные действия, приводящие в движение и столкновение народы, культуры, цивилизации.

Такой образ творит и сохраняет определённые культурно-исторические парадигмы, но в процессе изменяющейся культурной стихии, разрушает их и создаёт новый интервал абстракции и новую парадигму, адекватную новой социокультурной действительности.

2. Гаджиев К. С. Геополитика. - М.: Международные отношения, 1997. - 384 с.
3. Шоркин А. Д. Схемы универсумов в истории культуры: опыт структурной культурологии. - Симферополь, 1996. - 216 с.
4. Лазарев Ф. В., Трифонова М. К. Философия. Учебное пособие. - Симферополь: СОНАТ, 1999. - 352 с.
5. Бердяев Н. А. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. - 176 с.
6. Философия истории: учебное пособие / Под редакцией проф. А. С. Панарина. - М.: Гардарики, 1999. - 432 с.
7. Agness H. Theory of History. - Cambridge (Mass.), 1982.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение // Философия истории. Антология. - М.: Аспект-Пресс, 1994.
9. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. Наука, 1980. - 488 с.
10. Гиллих П. История и царство Божие // Философия истории. Антология. - М.: Аспект-Пресс, 1994.
11. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. - Л.: Гослитиздат, 1940.
12. Февр Л. Цивилизация: эволюция слова и группы идей // Бои за историю. - М.: Наука, 1991.
13. Febvre L., Tonnelat E. Civilisations: le mot et l'idée. - Paris, 1930.
14. Kreber A. L., Kluckhohn C. Culture: A Critical Review of Concept and Definitions. - New York, 1952.
15. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. - М.: Книга, 1991.
16. Сорокин П. Социологические истории современности. - М.: ИНИОН, 1992.
17. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. - М.: Прогресс, 1995.
18. Тойнби А. Дж. Постигание истории: пер. с англ. / Сост. Огурцов А. П. Вст. ст. Уколовой В. И. Закл. ст. Рашковского Е. Б. - М.: Прогресс, 1991. - 736 с.
19. Шпенглер О. Закат Европы. - Т. 1: Образ и действительность. - М.; П.: изд. А. Д. Френкель, 1923.
20. Toynbee A. A study of History. - Vol. 12. Reconsiderations. - L.: Oxford Univ. Press, 1961.
21. Гумилёв Л. Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. - М.: Экспрос, 1993. - 576 с.
22. Масаев М. В. Причины падения Крымского ханства в свете концепций Л. Н. Гумилёва // Голос избирателя. - 1996. - №2(105). - 18 мая. - С. 4.
23. Масаев М. В. Причины падения Крымского ханства в свете концепций Л. Н. Гумилёва // Проблемы политической истории Крыма: итоги и перспективы. Материалы научно-практической конференции. - Симферополь, 1996. - С. 61-63.
24. Масаев М. В. Присоединение Крыма к России. - Симферополь: Таврия, 1997. - 204 с.
25. Масаев М. В. Крым во внешней политике России (XVI - XVIII вв.). / Министерство образования Украины. Симферопольский государственный университет. - Симферополь: Таврия, 1997. - 348 с.
26. Поппер К. Р. Нищета историцизма: пер с англ. - М.: издательская группа "Прогресс" - VІА, 1993. - 187 с.
27. Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума // Философия истории. Антология. - М.: Аспект-пресс, 1994.
28. Конт О. Основные законы социальной динамики, или общая теория естественного прогресса человечества // Философия истории. Антология. - М.: Аспект-Пресс, 1994.
29. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. - 1990. - № 3. - С. 134-155.
30. New York Times. - December 25. - 1990. - P. 41.
31. Масаев М., Масаев В. Запах полыни // Аркет. - 1998. - № 5 (70). - С. 4.
32. Мюллер М. Смысловые толкования истории // История философии. Антология. - М.: Аспект-Пресс, 1994.
33. Лукин В. П. "Идеология развития" и массовое сознание в странах "третьего мира" // Вопросы философии. - 1969. - № 6.
34. Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал. - 1994. - № 4.
35. Буряк В. В. К сорокалетию интервальной философии // Учёные записки ТНУ. - 2000. - Т. 1. - № 13. - С. 12-15.
36. Симония Н. А. Страны Востока: пути развития. - М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1975. - 384 с.
37. Айзенштадт Ш. Н. "Осевая эпоха": возникновение трансцендентных видений и подъём духовных сословий // Ориентация - поиск. Восток в теориях и гипотезах. Сборник статей. - М.: Наука. Издательская фирма "Восточная литература", 1992. - 213 с. - С. 42-62.
38. Маркс К. Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. - изд. 2-е. - М.: ГИПЛ, 1957. - С. 115-217.
39. Масаев М. В. Образ пострадянської демократії в рамках інтервального підходу (філософсько-історичний аспект) // Політологічний вісник. - 2000. - № 7. - С. 116-125.
40. Основы философии в вопросах и ответах. Учебное пособие для высших учебных заведений / Коллектив авторов под ред. С. Е. Пономарёвой. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. - 448 с.
41. Багров Г. Г. "Забвение" культуры и понятие глубины культурно-исторической памяти // Проблемы материальной и духовной культуры народов Крыма и Северного Причерноморья от античных времён до наших дней. Материалы I научных чтений 14-15 ноября 1996 года. - Симферополь, 1996. - С. 27.
42. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Соч. в 2-х т. - Т. 1. - М., 1990 - С. 18.
43. Луганкин А. И. Социопэтика праздника. - Свердловск, 1989. - С. 105