

## **КОНФЛИКТНЫЕ ОБСТОЯТЕЛЬСТВА ИСТОРИЦИЗМА: ОТ ТЕЛЕОЛОГИИ ИСТОРИИ К ТЕОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА**

**А. А. Львов**

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Санкт-Петербург,  
199034, Российская Федерация

---

**Аннотация:** Идея «конца человеческой исключительности», обсуждаемая сегодня в гуманитарных науках, в XXI в. стала отправной точкой в обсуждении того образа мира, в котором человек оказался в своем качестве субъекта истории. В нашей статье мы проанализируем принципы деконструкции универсалистского понимания истории (на примерах идей П. Рикёра и Л. Альтюссера) и обратимся к трем важным обстоятельствам современной исторической ситуации, которые обуславливают актуальный образ человека. Эти три обстоятельства — феномен новой этики, военные конфликты низкой интенсивности и концепция антропоцена — позволяют нам сделать вывод о характеристическом свойстве современного субъекта истории и продемонстрировать ту концептуальную альтернативу, которая выстраивается по отношению к классическим телеологическим, а значит и историцистским представлениям о человеческой истории. Из рассмотренных нами конфликтных обстоятельств, в которых существует современный субъект истории, следует, что ближайшим образом мы можем описать человека как процесс, а не сущность, как самость, а не чуждость, как длительность, а не определенность. Власть человека-творца, человека-производителя над временем и пространством приближает нас к идее о том, что современная история в качестве своего субъекта требует уже не человека, а Бога. С точки зрения современных эволюционных концепций, в частности, концепции культурной эволюции, человеческая история, вписанная в универсальный эволюционный процесс, утрачивается и свою телеологию. Однако это обстоятельство парадоксальным образом оборачивается тем, что человек в истории выстраивает собственную теологию, приобретая свойства незавершенного, безымянного божества.

**Ключевые слова:** историцизм, гуманитарные науки, исторический релятивизм, новая этика, антропоцен, телеологизм.

**Благодарность:** Работа выполнена при поддержке РФ (проект 21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук»);

Статья опубликована при финансовой поддержке АНО ДПО «Институт Мира и исследования конфликтов».

Статья поступила в редакцию 20.10.2022; принята к публикации 26.12.2022.

© **Львов Александр Александрович** — кандидат философских наук, и. о. заведующего кафедрой истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, a.lvov@spbu.ru

---

## THE CONFLICT CIRCUMSTANCES OF HISTORICISM: FROM TELEOLOGY OF HISTORY TO THEOLOGY OF THE CURRENT MAN

A. A. Lvov

Saint Petersburg State University (SPbU), St. Petersburg 199034, Russian Federation

---

**Abstract:** The idea of “the end of human exclusivity”, being considered nowadays in the Humanities, became the starting point in the discussion of the image of the world, in which man found himself in his stance as the subject of history, in the 21st century. The paper analyzes the principles of deconstruction of the universalist understanding of history (on the examples of the ideas of P. Ricoeur and L. Althusser) and turns to three important circumstances of the modern historical situation that determine the actual image of a human being. These three circumstances are: the phenomenon of new ethics, low-intensity military conflicts and the concept of the Anthropocene, and they will allow us to draw a conclusion about the proper characteristics of the modern subject of history and demonstrate the conceptual alternative that is built in relation to the classical teleological, and therefore historicist ideas about human history. From these conflict circumstances, in which the modern subject of history exists, it follows that in the closest way we can describe a human being as a process, and not an essence, as a self, and not something, as duration, and not determinacy. The power of man-creator, man-producer over time and space brings us closer to the idea that modern history as its subject no longer requires the man, but the God. From the perspective of modern evolutionary concepts, in particular, the concept of cultural evolution, human history also loses its teleology, being brought into a universal evolutionary process. However, this circumstance paradoxically turns into the fact that the human beings in history build their own theology, acquiring the properties of an unfinished, nameless deity.

**Keywords:** historicism, the Humanities, historical relativism, new ethics, Anthropocene, teleologism.

**Acknowledgments:** The research was supported by the Russian Science Foundation (project 21-18-00174 “Historicism as a paradigm of the humanities”);

The article was published with the financial support of ANO DPO “Institute for Peace and Conflict Research”.

Received October 20, 2022; in final form December 26, 2022.

© **Lvov Alexander A.** — Cand. Sci. (Philosophy), Deputy Chair of the Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, a.lvov@spbu.ru

---

### Введение

Идея «конца человеческой исключительности», сформулированная Ж.-М. Шеффером [1], стала для гуманитарных наук XXI в. отправной точкой в обсуждении того образа мира, в котором человек оказался в том числе и как субъект истории. Философы и ученые обосновывают отсутствие качественных отличий человека от животного, ниспровергают традиционное представление о человеке как о вершине *scala naturae*, со времен Аристотеля

понимаемой в смысле метафоры лестницы живых существ, — не говоря уже о том, что в системе мира больше не находится законного места обитания для Бога или иных «фантастических тварей». Однако утрата уникального положения в мире оборачивается для человека проблемным статусом: он вынужден обнаружить себя во времени и в пространстве помимо каких бы то ни было определенностей, данных ему извне наукой или традицией, или добровольно исчезнуть из повестки современного знания.

Тем не менее, разговор об истории нередко заходит в область историцизма, который наделяет всякий исторический дискурс телеологическими приметами. Если человек — это живое существо, то как интерпретировать его стремление к поиску смысла в истории, если он сам является лишь частью всеобщего эволюционного процесса? Концепции, описывающие становление народов и государств во времени, следовало бы тогда рассматривать как конструктивистскую экспансию в область, над которой человек не имеет власти. Это же справедливо и в отношении пространства, занимаемого человеком: если мы проанализируем то, как реализуется творческая активность человека по установлению господства над природой, мы обнаружим, что она по сути своей представляет лишь проекцию властных практик, им сам же и установленных. Изменить природу можно лишь познав ее, и знание это оказывается на поверку лишь конвенцией, которую разрабатывают те, кто обладает этим знанием. Иными словами, в современных общественных науках распространен релятивистский взгляд на место человека в истории, и этот взгляд вступает в концептуальный конфликт с классическими установками на универсальный и объективный характер исторического процесса, представленной в классической философии.

В нашей статье мы проанализируем принципы деконструкции универсалистского понимания истории (на примерах идей П. Рикёра и Л. Альтюссера) и обратимся к трем важным обстоятельствам современной исторической ситуации, которые обуславливают актуальный образ человека. Эти три обстоятельства — феномен новой этики, военные конфликты низкой интенсивности и концепция антропоцена — позволят нам сделать вывод о характеристическом свойстве современного субъекта истории и продемонстрировать ту концептуальную альтернативу, которая выстраивается по отношению к классическим телеологическим (и в этом смысле — историцистским) представлениям о человеческой истории.

## Субъект перед проблемой сборки самого себя: исторический релятивизм и устранение гегельянского субъекта истории

В своем исследовании мы оттолкнемся от рассмотренных П. Рикёром парадоксов идентичности, первый из которых (и главный для нас) касается диалектического отношения между завершенностью и незавершенностью при ответе на вопрос «кто я?». Заметим, что сама постановка этого вопроса отличается от классического кантовского «что такое человек?». Это означает, что между «человеком» и «Я» возникла дистанция: человек не мыслится больше как *нечто*, а понимается в специфическом смысле — в смысле *самости*, как говорит Рикёр. Человек — не «это», конкретная сущность, ухватывающаяся определением «то, что»; человек — становится «Я», процессуально наполняясь в перспективе «то, как». Провозглашение процессуальности, присущей такому пониманию человека, оборачивается необходимостью признать и нечто третье, по отношению к чему этот процесс разворачивается. Рикёр называет эту инстанцию историей (причем в варианте простого нарратива, *story*), указывая на то, что идентичность возможна как повествование, и в этом проявляется предложенное В. Дильтеем понимание жизни в режиме связности [2, с. 253–256].

По-видимому, мы здесь видим влияние психоаналитического дискурса, в котором всякий человек как таковой, как принципиальная инстанция перестает существовать, ускользая от терминологической фиксации. История в таком случае определяет человека, а самость его мыслится вполне в психоаналитическом духе как наслоения формирующих его переживаний. Суть этого процесса может прояснить языковая игра: *Geschichte* как результат наслаивания (*Schichten*) становится *Historie*, или, в терминах Рикёра, как *story*. В этой игре мы опираемся на мысль М. Хайдеггера о над-историческом смысле жизни как истории бытия<sup>1</sup> (*Seynsgeschichte*), а не просто исторического исследования, которое упирается в по-разному трактуемые факты и цифры (*Historie*). Последнее — нарратив, или рассказ, который лишь соотносится с некоторой канвой развернувшихся в действительности событий, однако история бытия должна предстать как нечто высшее по сравнению с простой последовательностью представших перед нами в той или иной форме событий. Самость, которая определяется извне как результат сложения происходящих с нею переживаний, лишена собственного голоса, а значит, не способна ни услышать

<sup>1</sup> Мы пользуемся переводческой находкой А. П. Шурбелёва [3, с. 297–301].

голос бытия, ни развернуть историю своего бытия. От кантовской автономии человека мы перешли, таким образом, к идеологически устанавливаемой самости, и этот переход теперь нельзя расценить иначе, чем разрыв между человеком (в смысле «что») и самостью (в смысле «кто», переходящей в «как»).

Важный смысл повествовательность приобретает в форме идеологии, которая может быть понята как «нейтральный набор языковых практик, разделяемый многими авторами и включающий в себя вокабуляры, принципы, послышки, критерии проверки знаний, проблемы и концептуальные различия» [4, с. 360]. В классической истории философии такой нарратив понимался в терминах универсализма, причем конституировала такое понимание гегелевская философия как завершение классической философии. Одним из критиков классического сциентизма и историцизма, присущего классической картине мира, выступил Л. Альтюссер.<sup>2</sup> В своей лекции «Ленин и философия» он замечает, что «теоретическая революция, о которой возвещает XI Тезис (К. Маркса. — *А. Л.*), на самом деле представляет собой рождение новой науки. если воспользоваться идеей Башляра, нам кажется, мы можем осмыслить теоретическую суть этого события как “эпистемологический разрыв”.

Маркс основывает новую науку <...> в такой области, где прежде господствовали определенным образом организованные идеологические понятия. Маркс основывает науку истории там, где раньше были бишь различные философии истории. <...> мы хотим сказать, что в рамках одного пространства, пространства истории, Маркс заменил различные идеологические теории одной научной теорией. На самом же деле при этом изменилось и само пространство» [6, с. 31]. Говоря об эпистемологическом разрыве, Альтюссер имеет в виду усвоенную им у своего учителя Г. Башляра мысль в том, что такой разрыв отмечает переход от идеологии к науке внутри самого теоретического проблемного поля. В объеме этого понятия заключается идея прорыва из донаучного мира идей в научный, причем он подразумевает под собой разрыв с существующей парадигмой отношений привычных понятий и создание новой парадигмы [7, р. 97–98].

Уже год спустя на Конгрессе по Гегелю в Париже в апреле 1969 г. Альтюссер скажет, что в прочитанном им докладе он «пытался доказать, что Ленин внес огромный вклад в диалектический материализм, что он, развивая идеи Маркса и Энгельса, совершил настоящее открытие и что суть этого открытия можно свести к следующему: научная теория Маркса вызвала к жизни не новую философию <...>, а новую философскую практику, точнее, философскую

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: [5].

практику, основанную на позиции, которую занимает в философии пролетарский класс» [6, с. 125]. И далее он формулирует поразительный тезис, который он будет, как представляется, развивать и обосновывать (сознательно или неосознанно) на протяжении всего своего философского творчества: философия — это *практика политического вмешательства*, облеченная в форму теории [6, с. 126]. В более широком смысле можно сказать, что философия понимается французским мыслителем именно как практическое, преобразовательное отношение к миру — в равной степени естественному миру природы и культурно-историческому *Lebenswelt* человека. Так, разбирая анализ трудового процесса Маркса, Альтюссер делит общества на четыре главных «практики»: экономическую, политическую, идеологическую и теоретическую, которые вкупе дают «сложное единство социальной практики». Каждая из этих практик включает в себя три «момента» — сырьевой, средств производства и продукта. Теоретическая продукция включает в себя те же составляющие. Так, ее сырьем, или «общностью I» является сама теория — научная или нет. Ее средствами производства, которые составляют «общность II», является теоретическая матрица, в рамках которой могут быть поставлены и решены соответствующие ей вопросы и проблемы, а дискурсивные понятия приведены в порядок. Наконец, ее продуктами («общность III») оказываются знания. Адекватно анализируя эту практику, мы не только рассматриваем способы ее производства, производственные процессы, но и определяем ее отношение у более широкой «социальной практике»: «Таким образом, будучи автономной с точки зрения познания, с точки зрения общества теория автономна лишь относительно» [8, р. 80].

Указанная критика П. Рикёром и Л. Альтюссером историцистского универсализма, в которой обнаруживает себя человек, по сути своей направлена на гегелевское понимание определенности человека как результата истории. Человек в контексте неклассической мысли утрачивает свою определённую (понимаемую как о-предёленность) и полагается в качестве творческой процессуальности. Достаточно вспомнить основоположников философской антропологии, чтобы убедиться в этом: М. Шелер говорит о творческой активности человека как сотворца, наполняющего мир смыслом только в процессе своего постижения Бога, а Х. Плеснер описывает человека как такое существо, которое постоянно стремится к преодолению положенных ему природой границ. В актуальной перспективе текущих событий мы видим, как субъект распространяется во времени и в пространстве, утрачивая свою автономность и тем самым сливаясь в собственной деятельности с историей.

Для подтверждения этого тезиса мы рассмотрим три конфликтных обстоятельства, которые обуславливают его «рассредоточенный» статус.

## **Три примера рассредоточенного субъекта истории**

### ***1. Новая этика***

Феномен новой этики, который горячо обсуждается сегодня как в исследовательской литературе, так и в мировом медийном пространстве, в качестве своего исходного вположения имеет то, что моральный субъект лишается всякой истории. Поскольку современные средства коммуникации — мессенджеры, социальные сети, различные сайты в Интернете и проч. — выполняют по сути своей функцию вынесенной памяти, никакое действие в прошлом или настоящем нельзя предать забвению. Формула «Интернет все помнит» вербализирует представление современного человека о роке, который с неизбежностью однажды воздаст неосторожному пользователю мировой сети по заслугам. При этом в условиях современности быть — означает быть представленным в глобальной сети, и поэтому отражение повседневности на разнообразных Интернет-ресурсах играет роль не только цифрового жизненного пространства человека, но и архива, в котором на него помимо его воли, но при его же активном участии накапливается материал для предъявления ему обвинений в недостойном, незаконном или общественно порицаемом поведении.

Это существенное технологическое обстоятельство становится основанием для того, чтобы пересмотреть статусы уже получивших признание людей в условиях жесткой конкурентной борьбы за медийные ресурсы, а следовательно, и за влияние на общественное мнение. Как отмечают исследователи, «[с]толь популярная сейчас новая этика — плод благих намерений, который в теории должен безупречно служить гуманизму и прогрессу. При этом она сводится к ограниченному набору практик для установления равноправия и ликвидации малейших проявлений несправедливости, которые по факту производят заодно новую несправедливость и новых недовольных» [9, с. 8–9]. Оказывается, что новая этика реализует задачу по перераспределению ресурсов, лишая их тех, кто воспринимается как угнетатель и легитимируя их передачу в руки тех, кто утверждает себя как угнетаемых. Такое перераспределение становится возможным в силу пересмотра господствующего положения гендерных установок, сексуальной ориентации и поведения, расовых взглядов, существующих в обществе в качестве конвенциональных

воспитательных и коммуникативных практик, близости субъектов к источнику власти и принятия решений во влиятельных корпорациях и государстве или удаленности от них и проч. Знаменитые актеры, политики, общественные и религиозные деятели, ученые и врачи становятся сегодня объектом критики во многом потому, что символизируют своей деятельностью и популярностью властную инстанцию. Одним из важных условий для достижения людьми своих позиций является то, что в них они, следуя правилам традиционных для XX в. стратегий достижения успеха, как бы объективируют себя через свой статус. Сущность новой этики заключается в том, чтобы деконструировать эту объективность, низведя статус до пестрого множества поступков и решений конкретного человека на пути к достижению этого статуса. Если раньше этот путь «брался в скобки», поскольку оставался в области межличностной коммуникации, то теперь в условиях глобального коммуникативного пространства скобки эти раскрываются, а вместе с ними и переосмысливается легитимность статуса тех, кого сторонники новой этики по тем или иным причинам (впрочем, порой весьма резонным) признают угнетателями.

В задачи настоящего исследования не входит рассмотрение конкретных случаев применения новой этики или обсуждение обоснованности делигитимации статуса тех или иных медийных персон. Для нас важно подчеркнуть, что во многом сама *критика* — в смысле неомарксистского дискурса Франкфуртской школы или «новых левых» — становится возможной благодаря тому, что прошлое выводится из потаенности памяти в область актуального и длительного коммуникативного пространства.

Принципы новой этики, таким образом, направлены на пересмотр установившихся норм, претендующих быть универсальными. Однако, как заметил И. Валлерстайн, «[н]ормы антиуниверсализма оправдывают положение нижестоящих слоев (общества. — А. Л.), закрепляют это положение и умудряется сделать его приятным для тех, кто его занимает. Нормы антиуниверсализма преподносятся как некие естественные, вечные истины, не подверженные никаким социальным переменам» [10, с. 134]. Это означает, что дискриминационные механизмы также с необходимостью должны сохраниться, поскольку иначе антиуниверсализм утратит своего концептуального противника, а следовательно, и самое себя. В этом смысле человек формализуется как вневременной моральный субъект,<sup>3</sup> который всегда делает выбор перед актуально оценивающим его мировым сообществом, олицетворяющим

---

<sup>3</sup> Ср. это с положением эстетического субъекта в современной цифровой культуре: [11].



формальные нормы и правила поведения. Тем самым человек лишается приватности и словно распространяется во времени, в котором каждый момент времени оказывается связанным не с прошлым, настоящим или будущим, но — и здесь нам не удержаться от аллюзии на хорошо известные размышления бл. Августина о времени — с настоящим прошлого, настоящим настоящего и настоящим будущего [12, с. 297].

## **2. Конфликты низкой интенсивности**

В хорошо известном исследовании плодов эпохи Просвещения в современном мире С. Пинкер обобщил данные о влиятельных исторических конфликтах, которые происходили с XVI до начала XXI в. Исходя из представленного им графика, мы можем сделать вывод о том, что процент времени, когда мировые державы вели войны друг с другом, существенно сократился к середине XIX столетия, а к концу XX в. почти свелся к нулю [13, р. 198]. В самом деле, для обеспечения мировой безопасности и *status quo* границ после Второй мировой войны было сделано немало: такие организации, как ООН, G7, G20 и проч. были созданы для того, чтобы на уровне глобальной правовой системы не допустить новых мировых конфликтов, в которых с неизбежностью было бы применено оружие массового поражения, включая ядерное. Однако события последних лет — войны на Ближнем Востоке, конфликт на территории Донбасса и Украины, напряженные и близкие к реальному конфликту отношению между Сербией и Косово и проч. — показывают, что война как способ политического взаимодействия между мировыми игроками вовсе никуда не исчезла. Напротив, она приняла форму децентрализованной сети конфликтов, которые можно теперь рассматривать как условие принятия решений и создания компромиссов наиболее значимыми мировыми державами.

Анализируя средства, которыми ведутся войны в мире на протяжении известной нам истории, М. ван Кревельд приходит к выводу, что они вовсе не всегда сводятся к проведению в жизнь рациональных стратегий и достижению логически обоснованных целей. Он предлагает близкое к поэтическому описание сущности военных действий: «Война подразумевает нечто большее, чем просто концентрацию имеющихся ресурсов с целью формирования сильнейших вооруженных сил, сосредоточение их в определенной точке и нанесение сокрушительного удара. Она также не сводится к простому применению силы в сочетании с какой-либо ловкой игрой вроде прятков. Если же абстрагироваться от хитроумных стратегий, то война — это еще и танец смерти» [14, с. 188]. Иными словами, конфликтующие стороны всегда стремятся очертить

экзистенциальные границы своих возможностей и возможностей своих противников. В этом отношении мировая политика последних десятилетий — это буквально переход от решительных однократных действий по утверждению власти конкретного государства над частью мира к рассредоточению властных центров во всем мире. Стратегии противостояния сверхдержав и последующая борьба со сложившимся однополярным миром в результате Холодной войны показывают, что распространяющиеся по границам стран-мировых игроков конфликты обозначают их постоянную готовность к пересмотру сложившегося мирового порядка. Договоренности не означают окончательности, они выведены из потаенности истории, а потому постоянно пересматриваются.

Это в свою очередь означает, что военные действия утрачивают смысл контрапункта в истории, становясь условиями вообще любого политического решения. При этом аргументация легитимности принятия тех или иных решений распространяется и на историю: прошлое понимается как актуальная система смыслов, формирующая настоящее и обеспечивающая будущее стран-мировых игроков. Это означает, что многочисленные конфликты низкой интенсивности (понятие М. ван Кревельда) создают в системе современной мировой политики ситуацию интенсивной напряженности, тем самым распространяя влияние принятых решений от мировых центров на периферийные территории. В итоге мы приходим к тому, что война становится тотальной, трансформируясь в силовой фон претворения в жизнь той или иной политической воли.

Еще в отношении Первой мировой войны было замечено, что по характеру своему она близка к заводскому производству, а не к героической картине противостояния соперников на поле боя, характерной для прежних веков [15, с. 251–255]. Наряду с войной, пандемия мыслится как то, что нельзя остановить, но с чем придется научиться жить, и это также выдает производственный характер самой пандемии (что в данном случае вовсе не означает ее рукотворную природу). Для машины нет прошлого, настоящего и будущего, нет истории, а есть только тотальный процесс, который для нее самой не обусловлен конкретной конечной целью. В этом смысле война является сегодня не столько инструментом, позволяющим подвести конкретные итоги и тем самым рассчитывать на определенность после заключения мира, сколько условиями сохранения напряженного настоящего, не ограниченного никакими рамками ни во времени, ни в пространстве. Этому же справедливо и для восприятия угрозы эпидемий, ближайшим образом представленной COVID-19: борьба с болезнью сформировала военный дискурс, в котором врачи *вели бои* с вирусом, заболевшие и умершие *пали его жертвами*, а мировое сообщество

буквально *оборонялось от наступающего* и набирающего силы *противника* [16; 17]. Утверждение Гегеля о том, что мировая история приобретает форму мирового суда [18, с. 369], можно поэтому истолковать как непрерывное становление политического субъекта современности перед лицом захватывающей и определяющей ее существо экзистенциальной опасности.

### **3. Антропоцен и концепция культурной эволюции**

Еще одним примером рассредоточения человека в истории выступает идея «глубокой истории», предложенная современными исследователями-эволюционистами для обоснования человечества как неотъемлемой части вселенской естественной истории. В связи с этим обсуждается возможности сформировать такую междисциплинарную область знания, в рамках которой могли бы объединить свои поиски «археологи, антропологи, молекулярные биологи и нейрочеловеков, изучающие глубокое прошлое» и поэтому также считающиеся «историками независимо от того, к каким архивам они обращаются» [19, р. 11]. Сущность такого проекта состоит в том, чтобы представить мировую историю в качестве последовательного действия эволюционных механизмов культурных адаптаций, поднимаясь над частностями событий, имевших или имеющих место в конкретных регионах Земного шара в определенные периоды времени. На историю, которая некогда считалась областью, отграниченной от естественных наук, тогда можно смотреть как на сферу действия единых для всего живого законов и принципов: например, проанализировав различные подходы к естественнонаучному (эволюционному) описанию динамики значимых исторических событий, А. Месуди приходит к следующему выводу: «[У]ченые, занимающиеся культурной эволюцией, используют различные методы, позаимствованные из эволюционной биологии — филогенетические методы, модели дрейфа, динамические модели популяционной экологии, — чтобы реконструировать закономерности и тенденции прошлого в культурной макроэволюции: от регионального разнообразия палеолитических рубил до расцвета и упадка Римской империи» [20, с. 228]. При этом он соглашается с плодотворностью такого подхода, при учете специфических культурных особенностей исследуемых народов и периодов в истории. Это означает, что человек не мыслится как отличное от любых других существ животное, поскольку он имеет лишь специфику своей культурной истории, но при этом он вовсе не только человек обладает культурой. История теряет свою телеологичность, подобно тому, как и в естественных науках упраздняется всякое метафизическое представление о цели. Следовательно, и история

перестает восприниматься как нечто безусловно человеческое, тем самым отменяется сформировавшаяся идеологами Нового времени властная симметрия природы и общества [21].

С другой стороны, человек сам активно вторгается в природу и изменяет естественным путем сформировавшийся облик Земли. Машинная техника наполняет выражение Ф. Бэкона *scientia potentia est* подлинным смыслом — она становится властью, т.е. могуществом, господством, о которой говорит и Ницше в своем известном концепте *die Wille zur Macht* (т. е. не столько *воле к власти*, сколько *воле к могуществу*), и которую впоследствии М. Фуко истолкует как волю к знанию в смысле реализации властного дискурса. Важным свойством техники становится то, что через нее человек-субъект преобразует свой жизненный мир и в отношении пространства, и в отношении время. Бесцельность, ателеологичность его существования вышла на передний план именно тогда, когда воздействие человека на окружающую его среду стало последовательным и необратимым. Исследователь геологического и социополитического феномена антропоцена Э. Бинчик, обращаясь к современным работам по экологической философии, замечает: «Зыбкий, нестабильный мир антропоцена — это одновременно и мир без цели, без телеологии <...>. Капитализм зашел в тупик. Вот почему в таком контексте уместнее говорить не о прогрессе, а об ассамбляже — непреднамеренной согласованности действий, коллективных попыток вместе с другими видами продлить свое существование» [22, с. 170]. Замечательно, что сами споры о начале антропоцена приводят нас к политическому контексту, в рамках которого обсуждаются темы вины и ответственности за происходящие экологические изменения [22, с. 114–128]. Таким образом, человек как преобразующий пространство субъект выводит из потаенности Земли ее онтологическую сущность и вписывает ее в сферу распространения собственной власти.

Иными словами, человек не только перелицовывает действительный мир, он радикально вторгается и переиначивает мир, существующий виртуально. Потрясающим примером такого преобразования пространства, обернувшегося преобразованием времени является постройка Асуанской плотины и вызванный угрозой затопления памятников древнеегипетской цивилизации перенос храма Рамзеса II в Абу-Симбеле в 1964–1968 гг. Вот как описывает это архитектор С. Э. Чобан: «Только за счет того, что была сделана Асуанская плотина, было прекращено сквозное движение крокодилов. Так вот в этом озере имени Насера сейчас водится восемьдесят тысяч крокодилов; они туда приплыли, плыть им дальше некуда. <...> Озеро стало колоссальным котлованом смерти. Каждый крокодил поедает в день двадцать килограммов рыбы.

Это результат деятельности человека, которому нет и ста лет. В результате этого произошло затопление <...> шестнадцати храмов, равных по значению храму Рамзеса II в Абу-Симбеле. Сам храм Рамзеса в Абу-Симбеле был перенесен на шестьдесят метров выше, при этом разобран, разрезан на части. <...> Поскольку он был перенесен выше, то день рождения Рамзеса мы празднуем сейчас на день позже, потому что основная идея [была в том], что луч входил внутрь храма и освещал скульптуры в конце. Теперь за счет того, что он выше, мы празднуем его теперь на день позже» [23].

Итак, мы видим, что человек Нового времени в полном смысле слова снимает противоречие между античностью и христианской цивилизацией, становясь таким субъектом, который, подобный христианскому Богу, может изменить историю. Если для классической греческой философии течение времени никому не подвластно и даже боги не в силах бывшее сделать не бывшим, то для христианского философа Петра Дамиани «[д]ля мудрости и деяний Бога бесконечная цепь событий одновременна» [24, с. 703]. Это означает, что упомянутая цепь событий исполнена вечным сейчас, числу которых, по Аристотелю, и равняется время. Итак, в бескомпромиссном творчестве человека находит свое решение классический парадокс, получивший наименование «Корабль Тесея»: если разобрать древний храм, а после те же камни перенести выше и снова собрать их в здание, то прежнего храма уже не построишь. Перестановка совокупности камней оборачивается утратой подлинного замысла архитектора, но вместе с тем — торжеством преобразовавшего время и пространства субъекта истории.

### **Заключение: от телеологии истории к теологии современности**

Из рассмотренных нами конфликтных обстоятельств, в которых существует современный субъект истории, следует, что ближайшим образом мы можем описать его как процесс, а не сущность, как самость, а не чуждость (*quidditas*), как длительность, а не определенность. Власть *человека творящего, человека производящего* над временем и пространством приближает нас к идее о том, что современная история в качестве своего субъекта требует уже не человека, а Бога. В классическом его понимании, человек всегда недостаточен, он всегда разрывается между миром природы и свободы, или, как говорит П. Рикёр, его структура антиномична и возвращает нас к идее платоновской «срединности» (*metaxy*) [2, с. 13]. В идущем из иудаизма понимании Бога как процесса раскрывается подлинный смысл современного субъекта истории.

Э. Фромм, анализируя концепцию Бога у древних евреев, указывает на следующую особенность его наименования: «При рассмотрении имени Бога важность употребления Eheyeh заключается в том, что это несовершенная форма глагола “быть”. Этим говорится, что Бог есть, но его существование не завершено, как существование вещи, а является живым процессом становления, другими словами, только вещь, достигшая своей конечной формы, может иметь имя» [25, с. 230–231]. Как мы видели в примере с концепцией культурной эволюции, человеческая история, вписанная в универсальный эволюционный процесс, утрачивается и свою телеологию. Однако это обстоятельство парадоксальным образом оборачивается тем, что человек в истории выстраивает собственную теологию, приобретая свойства незавершенного, безымянного божества.

Остается заметить, что в мифах, связанных с концом света, например, в истории о Рагнарёке, зачастую именно боги погибают, а выживают спасшиеся по тем или иным причинам люди. Не следует ли вступить в конфликт с обстоятельствами собственной истории, чтобы остаться людьми и в случае конца света иметь тогда шанс на спасение?

### Список литературы / References

- [1] Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010.  
Schaeffer, J.-M. *The End of Human Exclusivity*, Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2010. (In Russ.)
- [2] Рикёр П. Философская антропология. Рукописи и выступления 3. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2017.  
Ricoeur, P. *Philosophical Anthropology. Manuscripts and Reports 3*, Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury, 2017. (In Russ.)
- [3] Шурбелёв А.П. Послесловие переводчика // Хайдеггер М. Гегель. СПб.: «Владимир Даль», 2015: 280–319.  
Shurbelyov, A.P. “Translator’s Afterword”, in: Heidegger, M. *Hegel*, St Petersburg, “Vladimir Dal”, 2015: 280–319. (In Russ.)
- [4] Рихтер М. Покок, Скиннер и Begriffsgeschichte // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018: 347–380.  
Richter, M. Pocock, Skinner and Begriffsgeschichte, in: *Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History*, Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie, 2018: 347–380. (In Russ.)

- [5] Львов А.А. Луи Альтюссер: философия как практическая стратегия // Проблемы взаимодействия науки и общества. Сборник статей Международной научно-практической конференции: в 2 ч. Уфа, 2018: 88–92.  
Lvov, A.A. “Louis Althusser: Philosophy as Practical Strategy”, in: *Problems of interaction between science and society. Collection of articles of the International Scientific and Practical Conference: in 2 parts*, Ufa, 2018: 88–92. (In Russ.)
- [6] Альтюссер Ж. Ленин и философия. М.: Ad Marginem, 2005.  
Althusser, L. *Lenin and Philosophy*, Moscow, Ad Marginem, 2005. (In Russ.)
- [7] Glucksmann M. *Structuralist Analysis in Contemporary Social Thought (A Comparison of the Theories of Claude Levi-Strauss and Louis Althusser)*, London & Boston, Routledge and Kegan Paul, 1974.
- [8] Elliott G. *Althusser: The Detour of Theory*, Boston, Haymarket Books, 2006.
- [9] Конец привычного мира. Путеводитель журнала «Нож» по новой этике, новым отношениям и новой справедливости. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.  
*The End of the Familiar World. A Guide of the Magazine “Nozh” to the New Ethics, New Relationships and New Justice*, Moscow, Al’pinba non-fikshn, 2021. (In Russ.)
- [10] Валлерстайн И. Миросистемный анализ: Введение. М.: ЛЕНАНД, 2020.  
Wallerstein, I. *World-System Analysis: An Introduction*, Moscow, LENAND, 2020. (In Russ.)
- [11] Cipriani G. “The Ethics of Relation in the New Modernity of Digital art and Culture”, in: *International Journal of Cultural Research*, 2021, vol. 3 (44): 6–17.
- [12] Августин. Исповедь. М.: Издательство «Ренессанс», СП ИВО–Сид, 1991.  
Augustine. *Confessions*, Moscow, “Renessans”, SP IVO–SiD, 1991. (In Russ.)
- [13] Pinker, S. *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York, Viking, 2018.
- [14] Ван Кревельд М. Трансформация войны. М.: Альпина Бизнес Букс, 2005.  
Van Creveld, M. *The Transformation of War*, Moscow, Al’pina Biznes Buks, 2005. (In Russ.)
- [15] Юнгер Ф. Совершенство техники. Машина и собственность. СПб.: «Владимир Даль», 2002.  
Jünger, F. *The Perfection of Technichs. Machine and Property*, St Peterburg: “Vladimir Dal”, 2002. (In Russ.)
- [16] Anand, S. “Doctors as Soldiers in Times of Pandemic”, in: *Journal of Arthroscopy and Joint Surgery*, 2020, vol. 7(4): 165–166.
- [17] Naamati-Schneider, L., Gabay, G. “Metaphors of War in Effective and Ineffective Coping of Medical Directors of COVID-19 Wards in Public Hospitals”, in: *Frontiers in Public Health*, 2022.  
URL: <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpubh.2022.830266/full> (access 12.12.2022).
- [18] Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

- Hegel, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*, Moscow, Mysl', 1990. (In Russ.)
- [19] Smail, D. L. *On Deep History and the Brain*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2008.
- [20] Месуди А. Культурная эволюция. Как теория Дарвина может пролить свет на человеческую и культуру и объединить социальные науки. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.  
Mesoudi, A. *Cultural Evolution. How Darwinian Theory can Explain Human Culture and Synthesize the Social Sciences*, Moscow, “Delo” RANKhiGS, 2019. (In Russ.)
- [21] Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006.  
Latour, B. *We Have Never Been Modern. An Essay on Symmetric Anthropology*, St. Petersburg, Izd-vo Evrop. un-ta v S.-Peterburge, 2006. (In Russ.)
- [22] Бинчик Э. Эпоха человека: риторика и апатия антропоцена. М.: Новое литературное обозрение, 2022.  
Binczyk, E. *The Age of Man: Rhetoric and Apathy of Anthropocene*, Moscow: NLO, 2022. (In Russ.)
- [23] Мария Элькина — Сергей Чобан. «Архитектура: как её понимать». YouTube-канал «Открытая библиотека».  
Mariya El'kina — Sergey Tschoban. “Architecture: How to Understand It”. “Otkrytaya biblioteka” YouTube Channel.  
URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IbWYJczSZp0&t=860s> (access 12.12.2022). (In Russ.)
- [24] Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии. СПб.: «Владимир Даль», 2021.  
*Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, St Petersburg, “Vladimir Dal”, 2021. (In Russ.)
- [25] Фромм Э. Вы будете как боги. М.: АСТ, 2013.  
Fromm, E. *You Shall Be As Gods*, Moscow: AST, 2013. (In Russ.)