УДК.94

Шарыкин Б.В.[1]

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ В СВЯЗИ С МЕСТОМ ПОНЯТИЯ «ПРОГРЕСС» В ИСТОРИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Тульский институт агробизнеса

Sharykin B.V.

SOME REMARKS ON THE IDEA OF «PROGRESS» IN THE THEORY OF HISTORY

Tula Agribusiness Institute

Аннотация. В статье затрагивается ряд вопросов, связанных с теорией исторического прогресса: роль этой концепции в исторической науке, её генетическая связь с христианством, место в системе философии истории, связь с понятием «смысл истории».

Ключевые слова: Прогресс, линейное развитие, циклическое развитие, смысл истории, регулятивная идея, постмодернизм.

Abstract. This article touches upon different questions, connected to the theory of historic progress: its role in history as a science, genetic links with Christianity, place in the philosophy of history, connections with the concept of «meaning of history».

Key words: Progress, linear development, cyclical development, meaning of history, regulative idea, postmodernism.

Парадоксальная ситуация. С одной стороны, уверяется, что теория исторического прогресса умерла и ушла из современной мысли, с другой стороны, мы видим, что будто бы мёртвая теория, вместо того, чтобы быть просто забытой, продолжает вызывать оживлённую полемику. Уже одно это должно заставить внимательно присмотреться как к тому, что собственно «умерло», так и к тому, в каком смысле оно «умерло». В этой статье, поднимая ещё раз вопрос о теории исторического прогресса, мы собираемся сделать ещё

---

[1] Шарыкин Борис Васильевич — канд. полит. наук, Тульский институт агробизнеса — филиал ФГБОУ ВО РГАЗУ.

одну попытку разобраться с весьма старыми, но и сейчас, на самом деле, очень актуальными проблемами.

Прежде всего, следует сказать несколько слов о самом термине «прогресс». Под ним понимают несколько разные вещи. «Прогресс» может обозначать просто движение вперёд, совершенствование, восхождение на более высокую стадию развития, а может, пониматься как постоянное поступательное движение; может относиться ко всем сторонам общественной жизни сразу, а может ограничиваться лишь отдельными сторонами. Это всё на самом деле, очень значительные различия, предопределяющие и разное понимание сути исторического прогресса. Вопросы о понимании того, что такое исторический прогресс неразрывно связаны с вопросом об истории формирования теории прогресса.

Обычно считается, что основными положениями теории исторического прогресса являются следующие: история есть продвижение вперёд, в сторону улучшения, оно носит характер необходимый, закономерный и необратимый [14, с. 15]. Общепризнано также то, что временем возникновения отчётливо сформулированной теории исторического прогресса является начало периода нового времени — эпоха Просвещения, т. е. XVIII в. Но была и предыстория. К.Р. Поппер настаивал на том, что стремление проследить исторический путь становления той или иной идеи или общественного института есть проявление порочного «эссенциализма», и на самом деле, ничего не даёт для характеристики роли соответствующего института или идеи в жизни общества. Почему-то историки и философы, однако, до хрипоты спорят об историческом аспекте дела, наглядно опровергая попперовское пренебрежение «эссенциализмом» (стремлением к определению сущности). Видимо, вопрос о том, когда и в каком виде представление о прогрессе сформировалось и когда получило значительное влияние на умы людей, чрезвычайно важен для определения его генезиса и содержания. А потому начнём именно с него.

Прежде всего, о времени появления идеи прогресса. Здесь можно столкнуться с диаметрально противоположными позициями. Есть теоретики, которые полагают, что идея была хорошо известна со времён античности [20, 18, 16, 8, 32], а есть такие, которые считают, что понятие прогресса возникло только в эпоху Нового времени [29, 7]. При этом, похоже, путают две вещи: существование простой идеи развития и совершенствования в жизни людей в истории, и определённую философскую или научную концепцию (а одновременно и мировоззрение), которая предполагает обязательную и универсальную для всего человечества форму исторических изменений в сторону всестороннего совершенствования на протяжении всего исторического процесса. Во втором смысле идея про-

гресса может быть замечена, действительно, только начиная с эпохи Просвещения, с Ф. Бэкона, если быть точным [29, 3].

Что же касается до представления о том, что в истории могут быть периоды относительно устойчивых изменений жизни к лучшему, то такое представление довольно часто встречалось в античности. Философы Ксенофан, Протагор, Анаксимандр, Демокрит, Эпикур, поэты и трагики Солон, Эсхил, Софокл — все высказывались в пользу наличия прогрессивных изменений в жизни людей [8, с. 141—144]. Особенно ярко идея прогресса представлена у римского философа-эпикурейца и поэта Тита Лукреция Кара в поэме «О природе вещей». Завершение пятой книги поэмы даёт впечатляющую картину прогрессивного хода всей человеческой истории как последнего этапа эволюции живой природы [13, V, 1140 и сл.]. Все эти рассуждения в духе эволюционной теории — результат философского умозрения, научных фактов у Лукреция не было. Результатом умозрительной спекуляции является и имеющаяся у Лукреция и тоже обогнавшая своё время идея происхождения государства путём общественного договора между людьми, истомившимися взаимным насилием [13, V, 1241—1457]. Особенно ярка созданная поэтом картина жизни первобытных людей. Между тем, единственный пример фактически установленного исторического развития, который у Лукреция был, это переход в технологии от меди к бронзе и к железу; этот переход удержала эпическая память древних народов. От римского поэта идеи общественного прогресса, как считается, попали к Л.Г. Моргану, а от него к Ф. Энгельсу, обогатив и стимулировав самую что ни на есть смелую для того времени прогрессистскую мысль [8, с. 144].

Всё же многие исследователи считают, что для античности использование идеи прогресса имело спорадический характер [29]. Идеи, полагают они, поддерживаются интеллектуальным климатом, а этот климат в античности не подходил для идеи прогресса. Греческие историки редко обращались к сюжетам древности, обычно лишь к современным событиям. Они не могли убедительно проследить процесс нарастания научных открытий. Соответственно, Лукреций ничего не говорит о том, что имеет место прогресс в накоплении знаний [32, с. 10]. Он видит прогресс в появлении кораблей, развитии сельского хозяйства, строительстве городских укреплений, совершенствовании законодательства, дорог, одежды, песен, картин, статуй, умножении разных жизненных удовольствий. Напрочь отсутствуют представления о развитии гуманности, совершенствовании человеческих отношений, развитии морали. То есть, прогресс видится как бы во «внешней» стороне жизни человечества, а не во «внутренней» [32, с. 10]. Незаметно, чтобы Лукрецию

прогресс представлялся безграничным и в тоже время протекающим с временными отступлениями, по сложной траектории. Он выглядит только как постепенное накопление перемен.

Факт, что у Лукреция имелось прогрессивное видение развития человечества, свидетельствует о том, что древними не остались незамеченными некоторые свидетельства совершенствования определённых сторон жизни. Особенно в «благополучные» исторические эпохи. Но в целом античное мышление исходило из того, что прогрессивное развитие является лишь этапом в циклах восхождения и упадка, характерных для жизни Вселенной и природы. Это природные циклы. Здесь кстати будет заметить, что иногда встречающиеся в современной литературе утверждения о характерных для Эмпедокла, Гераклита, Анаксимандра, орфиков, пифагорейцев представлениях об этапах линейного развития внутри космических циклов как о зачатках идеи прогресса, конечно, несостоятельны. Такая «линейность» ни о чём не говорит: ведь собственно невозможно представить себе циклического развития без некоторых участков линейного.

У самого же «прогрессиста» Лукреция встречается такие о многом говорящие стихи:

Ты посмотри, как мало для нас значенья имела
Вечного времени часть, что прошла перед нашим рожденьем.
Это грядущих времён нам зеркало ставит природа
Для созерцанья того, что наступит по нашей кончине… [13, III, 973—976]

Эти строки вплетены в рассуждения о том, что цепи поколений уходят в никуда, сменяя друг друга. И ничто (в том числе и души, и индивидуальный дух) не пребывает вечно. Нет и никакого посмертия. Нет и в истории никакого человеческого смысла. Языческая религиозность исходила из существования циклов жизни вселенной, которым подчинена и история. Прогресс для язычества был бы представлением чуждым. Такие мировоззренческие настроения и продиктовали античной философии циклическое или даже регрессивное видение исторического процесса. Вследствие этого не только философы, но и античные историки не создали никакой теории, которая бы этот процесс объясняла, да и не нуждались в ней. Для создания прогрессивной теории развития человечества не было ещё и такого необходимого условия как представления о единстве (в любом понимании) человеческого рода и его истории. Часто встречающиеся наблюдения о том, что у Геродота или Фукидида имелись наблюдения о прогрессивном развитии общества [8, с. 136], имеют в виду лишь некоторые весьма частные суждения. Завершённой концепции исторического развития в прогрессивном духе у этих авторов не было.

Чтобы некоторые утверждения, похожие на идею прогресса, стали бы, действительно концепцией прогресса, как она была представлена в европейском сознании Нового времени, необходимо, чтобы имелось сознание наличия смысла в целом исторического процесса. Но и этого мало. Исторический процесс не может осознаваться только как улучшение тех или иных сторон жизни, он должен быть достижением чего-то. Он должен быть реализацией. На примере античной исторической мысли можно сделать важное предположение о том, что теория прогрессивного развития человечества является частной разновидностью общей установки на наличие у исторического процесса Смысла (именно так, с большой буквы).

Обычно говорят о том, что прогресс нацелен на достижение «совершенства» [30, с. 105] человеческого общества. Но «совершенство» не светская идея, это идея религиозная. Финальное моральное и эстетическое совершенство как цель развития человечества и придаёт истории смысл. Если есть утверждение о наличии смысла в историческом процессе, то можно смело предположить, что исходят из представления о религиозной основе истории. Без этого представления прогрессивное видение исторического процесса невозможно, а сам прогресс непонятен.

ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ.

Античность, в силу господствовавших в язычестве ценностных установок не задававшаяся вопросом о смысле истории, как следствие, не имела и развитой философии истории. Философия истории возникла с вхождением в мир христианства. Последнее, будучи «исторической» религией, постулировавшей тесную связь религиозных чаяний с человеческими деяниями во времени, т. е. с историей, историзировало человеческую и общественную жизнь. История человечества стала представляться как некий путь, а различные вехи на этом пути — полными своего собственного смысла. Представление о таком пути закрепилось в европейской мысли и позднее трансформировалось в созданную в эпоху Нового времени теорию прогресса.

Таким образом, теорию прогресса можно рассматривать как секуляризованное порождение христианства. Такова весьма распространённая точка зрения [26, с. 46; 30, с. 104; 33, с. 304; 20, с. 97]. В наше время она подверглась сильной критике. Критиками водят, без сомнения, благочестивые намерения отмежевать христианское мироощущение от идеи столь светской и столь связанной с опорочившими себя политическими практиками эпохи Модерна. Вот обычные аргументы противников связи христианства и теории прогресса [25, с. 138—147]: (1) эта теория не связана, как обычно считается с идеей Тво-

рения, поскольку креационизм не есть обязательное условие исторического сознания; (2) неверно, что идея прогресса связана с эсхатологией, поскольку эсхатологические ожидания не являются подобием чувства исторической перспективы; (3) идея прогресса претендует на открытие закономерного, объяснимого естественными причинами процесса, несовместимого с представлением о Боге — творце истории и о божественном Провидении. Рассмотрим эти и другие аргументы.

Уже Ветхий Завет создаёт образ истории, направляемой божественной волей. Он предлагает нам историю странствий (и во времени и в пространстве) избранного народа. Французский исследователь первобытности и первобытного искусства А. Леруа-Гуран предложил выделять две формы человеческого восприятия пространства: динамическую (маршрутную) форму, возникающую при движении через территорию; и статическую (радиальную), имеющую неподвижный центр восприятия, вокруг которого концентрическими кругами, ослабляющимися к периферии, расположен мир до известных человеку границ [1, с. 61]. Обе формы всегда сосуществовали, но в разных соотношениях, характеризующих разные эпохи и культуры. Для охотников и собирателей первобытности характерно сильное преобладание маршрутной, «линейной» формы восприятия пространства, что и отразилось в палеолитической живописи. Для оседлых культур с производящим типом хозяйства, характерно «центрическое» восприятие пространства. Со времён цивилизаций древнейшего Двуречья мир представляется не как упорядоченный, а как сотворённый и в качестве такового, имеющий центр [1, с. 62]. Мир ветхозаветной религии демонстрирует сложное и специфическое смешение обоих типов восприятия пространства.

С одной стороны, Ветхий Завет в силу ярко выраженного монотеизма предлагает идею полного определения Богом судеб народа и образа его действий в теоцентричном универсуме, что характерно для центрического восприятия вселенной, с другой стороны история «Исхода» с его различными «эпифаниями», т. е. актуализациями исторического центра мира (Синай, Сион) впервые в истории совмещает «географическое описание с представлениями о смысле истории, исходе из рабства к свободе, т. е. исторический прогресс» [21, с. 41]. История географических странствий естественным и даже необходимым образом сливается со странствиями временными: Бог в своём всемогуществе естественно объемлет и пространство и время, ведёт свой народ в сторону утерянного рая и в пространстве и во времени. Религия, если она содержит исторические обетования, неизбежно берётся за осмысление истории и, значит, логически закономерно содержит существенные элементы того, что превратится в теорию прогресса. Естественно, что в Ветхом Завете

можно заметить лишь самые зачаточные элементы этой теории, но они же и самые важные. Кстати, неверно, что креационизм не является обязательным условием формирования исторического сознания. Является, в том смысле, что у истории обнаруживается начало. Творение придаёт истории смысл, тогда как представление о возникновении мира в силу действия неких вселенских циклов может только лишить историю смысла. Одна из причин того, что античность не задумывалась ни о каком смысле истории — чрезвычайная распространённость разных натурфилософских идей. Правда, верно, что теории прогресса XVIII—XIX вв. не прибегали к идее Творения, но это скорее свидетельствует о том, что «наука» может временами обходиться и без логики.

Христианство привнесло и иные новые моменты, сыгравшие роль в возникновении философии истории и её позднейшего продукта — теории прогресса. Таковой была идея единства человеческого рода и его истории. Возникла возможность воспринимать исторический процесс как единое целое, подчинённое универсальным регулярностям. История человечества стала рассматриваться как единое движение к спасению, по крайней мере, избранной части человечества. В качестве важнейшей вехи на этом историческом пути предстала миссия Иисуса Христа. Его жизнь, учение и мученическая смерть есть исторический факт. Конечно, не единственный исторический факт Библии, хотя и «исключительный», как замечает Ю.А. Шичалин [25, с. 140]. Но как раз это и важно, что он исключительный, открывающий новые перспективы для всего человечества.

Христианские эсхатологические ожидания первых христиан могли исходить из предположения скорого окончания трагической драмы истории, полагает Ю.А. Шичалин [25, с. 141]. И это, безусловно, верно: многие ожидали тогда близкого конца света. Но касается это только первых христиан, и, к тому же, не означает, что эсхатология не привносила чувства исторической перспективы. Перспектива для исторического сознания не обязательно означает оценку отдалённого будущего, но всегда означает оценку прошлого, всего предшествовавшего исторического пути.

Философия истории христианства наиболее ярко представлена в знаменитом труде Августина Блаженного «О Граде Божьем». Исторический путь человечества Августин делит на шесть периодов в соответствии с днями Творения, каждый период имеет несколько отличное содержание. Содержания эти определяются взаимным сосуществованием, развитием и борьбой двух «градов»: небесного (людей, живущих по духу), и земного (живущих по плоти). В земной жизни преуспевают исключительно вторые, первые тут только странники. Но существеннейшее содержание истории — это выявление множества этих

последних, которые предопределены к спасению. Поскольку предполагается, что сосуществование двух градов на Земле является определяющим фактом, то логика теоретического построения исключает возможность значительного прогресса в социальном смысле. Социальный идеал (вечный мир, устранение рабства, равенство людей) реализуем по Августину лишь за пределами истории, в вечности. Но даже в размышлениях Августина о том, что происходит в земных судьбах человечества, видно всё же некое прогрессивное историческое движение в смысле стремления к определённой цели.

В эпоху развитого Средневековья, в XIII веке возникло другое, но тоже христианское представление об историческом процессе. Оно принадлежало калабрийскому монаху Иоахиму Флорскому и содержится в сочинении «Вечное евангелие». Иоахим Флорский понимает Бога как развивающуюся основу истории, которая в силу этого становится процессом поступательного движения к совершенному обществу на Земле. История проходит три этапа: этап плотского состояния мира, этап «между плотью и духом», эпоха свободы. Последняя эпоха будет временем тысячелетнего царства Христова на Земле, т. е. реализацией хилиастической идеи. Все три этапа соединены друг с другом как корни дерева, ветви и плоды. Если нарисованная картина не есть картина социального и исторического прогресса, то что это? Конечно, здесь прогресс проявляется именно как социальный и этический, а не как прогресс науки, культуры или экономики. Но социальный прогресс, как мы понимаем, есть нечто самое важное, сложное и основное.

Взгляды Иоахима Флорского были определены средневековым католицизмом как еретические. Вероятно, вследствие этого их надо рассматривать как неортодоксальные. Однако, мировоззрение, богословие и христианская философия западного средневековья не есть единственно возможные для христианства. И ещё один момент: если оставить в стороне вопрос о допустимости таких представлений о Троице, что разработал Иоахим (а они и считались его ересью), и взглянуть на дело просто исторически, с точки зрения истории развития идей, то придётся признать, что идея исторического прогресса всего человеческого мира вызрела именно в христианстве и уже в Средние века.

Средние века и раннее Новое время развили и другие важные для более современного понимания прогресса идеи [26, с. 48]: идею постепенного прогресса знания (Бернард Шартрский, Роджер Бэкон и др.), идею развития всех народов на Земле по общей траектории, хотя и с разной скоростью. Были предложены и первые разветвлённые периодизации истории (пионером в создании такой периодизации называют Жака Бусе). В ходе т.н. полемики «старых» и «новых» в XVII в. во Франции и Англии была обоснована мысль о

том, что прогрессивное развитие науки и техники предполагает и совершенствование общественных отношений и системы ценностей.

В эпоху Ренессанса были созданы условия как для дальнейшего разработки теории, так и для существенного изменения представлений о прогрессе, но историческое знание того времени обходилось без понятия «прогресс». В эпоху Нового времени теория прогресса, завоевавшая историческую науку и превратившаяся в один из важнейших феноменов культуры, вскоре предстала в совершенно светском обличии. Хотя это обстоятельство и используется часто для противопоставления религии и собственно идеи прогресса, наблюдения показывают, что между представлениями о развитии общества, господствовавшими в Средневековье и в Новое время, имеется существеннейшая преемственность.

Христианство, как мы видели на примере Иоахима Флорского, не было чуждо идеи усовершенствования социальных отношений, более того — все утопии Средневековья, а затем и Нового времени являются, в сущности, секуляризациями религиозных утопий [26, с. 47]. Наконец, и это — самое главное — христианские идеалы стали сердцевиной новых форм теории общественного прогресса. Это особенно хорошо видно в незавершённой утопии Френсиса Бэкона «Новая Атлантида». Взгляды Ф. Бэкона часто противопоставляют религиозно-христианским. Однако, из текста его книги следует, что автор утопии — весьма религиозно настроенный христианин: почти все граждане острова — христиане, носят христианский символ, имеют то же священное Писание и того же состава, что и христиане, не забывают совершать литургию каждый день. Руководит обществом «Соломонов дом» — сообщество учёных, добивающихся углубления познания вещей и расширения власти человека над природой [6, с. 216], «покуда всё не станет для него возможным» [6, с. 216]. И возможным оказывается и лечение болезней, и продление жизни, и овладение разными силами природы, и создание разных двигателей, и передача энергии на большие расстояния, и полёт в небе, и плавание под водой, и даже оживление животных после их смерти [6, с. 216—222]. Из общей тональности произведения видно, что все граждане живут в материальном достатке, свободе и социальной гармонии.

Автор начала XX века Джон Бьюри настаивает на том, что прогресс знаний у Бэкона служит только целям увеличения могущества человека над природой и увеличению счастья и комфорта, что показалось бы христианам слишком материалистическим и тривиальным [29]. Однако, как несложно заметить, это противопоставление у Бьюри намеренно и тенденциозно, оно сужает и современное понятие прогресса, и христианский об-

щественный идеал. Как в наше время, так и в прошлом христиане ничего не имели против развития техники, возможностей науки или некоторого улучшения условий человеческой жизни.

Новое время унаследовало от христианства и идею прогресса морали. Обычные ссылки на то, что христианское представление о первородном грехе не допускало идеи развития морали [29], не особенно убедительны: христианство считает невероятным создание идеального человечества в идеальном мире только человеческими же силами, но возможность постепенного улучшения нравов не отрицает[1].

ТЕОРИЯ ПРОГРЕССА В НОВОЕ ВРЕМЯ.

Начиная с конца XVIII и на протяжении XIX веков теория прогресса достигает своего расцвета, превращаясь в «ядро классической философии истории» [14, с. 15]. Она развивается, детализируется и приобретает всё более «онаученную» форму. Кондорсэ выделил разнообразные этапы прогрессивного развития. Кант определил критерий общественного прогресса. Он увидел его в свободе, развитие которой в нашем феноменальном мире проявляется в развитии и совершенствовании гражданского общества.

Мысль о свободе как критерии прогресса прижилась в философии истории XIX века: её поддерживали Фихте, Шеллинг, Гегель, Маркс. Для Гегеля внедрение принципа свободы в отношения между людьми является «длительным процессом, который составляет самую историю» [9, с. 18]. Но Гегель видит и сложность исторического развития свободы. Мировая история для него есть и рост сознания необходимости, и одновременно расширение в народе сознания свободы, процесс «демократизации» сознания свободы [2, с. 67]. Эта демократизация проявляется в том, что формы государственного управления становятся более демократическими [2, с. 68; 10, с. 286]. Свобода обеспечивается правом, нравственностью и государством. Отдельные эпохи истории по Гегелю отличаются «только в степени широты знания о свободе» [2, с. 68].

Для О. Конта прогресс истории есть, прежде всего, прогресс знания, науки, техники и индустриализма (это — несколько иной вариант теории прогресса, и критерий прогресса иной, чем у немецких мыслителей: развитие рационализма и эмпиризма, а также смена социальных форм).

К. Маркс впервые попытался выявить универсальный механизм социальных и экономических изменений, который ведёт к прогрессивному развитию. Для придания идее прогресса наукообразной формы Маркс сделал больше, чем кто бы то ни было. Марксис-

[1] О таком улучшении нравов писал уже Павел Орозий.

ты всегда рассматривали данное Марксом объяснение исторического процесса как сугубо реалистическое, материалистическое и строго научное.

Для понимания характера марксовой «научности» сравним его подход с известными словами типичного буржуазно-либерального автора — Джона Адамса, одного из «отцов-основателей» США (речь идёт об американской конституции): «Институты, созданные в настоящее время в Америке, не износятся полностью и за тысячи лет. Поэтому чрезвычайно важно, чтобы они с самого начала были учреждены правильно. Если начало было неправильным, то они никогда не смогут вернуться на верный путь, разве что случайно» [20, с. 309]. В этой фразе — ноль историзма и такое понимание прогресса, при котором он оказывается движением в узких рамках вечных устоев. У Маркса совершенно иное видение вещей, при котором прогресс является устремлением к совершенству без каких-либо социально-политических предписаний, не ограничивающий себя ни формами, ни рамками, но ориентирующийся исключительно на цели освобождения человечества (т. е., в сущности, на морально-этические ценности). Такое видение прогресса можно назвать религиозным, и оно в XIX веке были характерно и для Фихте, и для Маркса (неважно, что Маркс декларировал будто бы радикальный атеизм), в марксизме был жив дух Св. Августина и христианской эсхатологии, и марксистские представления о классовых конфликтах подобны борьбе двух «градов» у Августина [20, с. 397]. Вообще, марксизм в своей глубинной основе был именно религией. Может быть, точнее даже будет сказать, что марксизм — это форма слияния науки и религии, и подчинения науки религиозным целям. Сразу оговоримся, что такое слияние, на наш взгляд, вполне правомерно. Но в атмосфере европейского духовного климата XIX — начала XX вв. обязательным условием такого слияния и подчинения было отсутствие у этого учения осознания своей собственной религиозной природы.

Отсюда в марксизме демонстративное отрицание религии и ориентация на научность. Взяв учение Маркса о смене экономических и социальных форм, а также и о смене на этой основе культурных явлений, советские марксисты жёстко формализовали всю теорию [22] и положили её в основание своих, как им представлялось, сугубо научных объяснений всемирно-исторического процесса. Теория прогресса, фактически бывшая ранее более философской теорией, превратилась на этом этапе в отчасти научную, отчасти наукообразную методологию для работы историков.

Несмотря на то, что марксизм был, пожалуй, господствующей идеологией XX века, судьбы теории прогресса в этом столетии оказались более сложными, чем в веке XIX. Уже

в начале XX века в стране с наиболее конфликтной социальной ситуацией, России, религиозные философы высказались о социальном прогрессе с сомнением, и стали понимать прогресс очень ограничено [5]. После урока двух мировых войн, Хиросимы и разных злодеяний разных (всех без исключения) политических режимов доверие к самой идее прогресса сильно снизилось [19]. На западе в начале века теория прогресса была подвергнута критике философом и историком Робином Коллингвудом [15, с. 307—320], а к концу столетия в работах мыслителей разных направлений, и прежде всего, в сочинениях постмодернистов отказ от теории прогресса стал общим местом. Такой итог развития общественной теории, как кажется, мог бы заставить замолкнуть голоса защитников и адептов теории прогресса, но только в том случае, если бы само современное состояние общества, а, следовательно, и связанные с ним культурные поветрия можно бы было считать здоровыми или нормальными. Но поскольку это явно не так, может, стоит попытаться переосмыслить некоторые вещи и посмотреть, что же в старой теории прогресса жизнеспособно. А потому, после уже затянувшегося экскурса в историю учения о прогрессе, перейдём к рассмотрению проблем, которые в этой теории существуют, и её роли в историческом знании.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ ПРОГРЕССА.

Начнём с вопроса о том, какова может быть форма теоретического знания о прогрессе, насколько теория прогресса может быть всеобщей.

Робин Коллингвуд в своей известной работе об идее истории поднял вопрос о существовании «закона прогресса», в котором не позволяли себе сомневаться философы и историки XIX века. Этот закон, по широко распространённому мнению, охватывал все области бытия — и природу, и историю, и различные сферы человеческой культуры. Коллингвуд вполне справедливо обратил внимание на следующий момент: понимание и проявления того, что называется прогрессом в различных областях различно. Само по себе это верно, но у Коллингвуда служит сомнительной цели слишком радикального противопоставления общества и природы. Безусловно признавая прогресс в науке, религии, философии (следовало бы, на наш взгляд, добавить — в области права), и допуская возможность прогресса в социальной области (это, по его мнению, вопрос конкретного исследования того или иного исторического явления), Коллингвуд полагал, что никакого «закона прогресса», тем не менее, не существует. Не существует, поскольку слову «прогресс» применительно к изучению природы и истории должны придаваться совершенно различные смыслы: в природе прогресс означает просто эволюцию, т. е. изменение форм (даже не совершенствование), в истории же прогресс — это моральное совершенствование че-

ловечества. Об успехах последнего, конечно же, говорить всерьёз трудно. Процессы, происходящие в истории, не могут являться продолжением природных процессов, размышляет Коллингвуд. Утверждение противоположного было бы «простой путаницей мысли, вскормленной противоестественным союзом двух верований: верой человека в его превосходство над природой и верой в то, что он не более чем часть этой природы» [15, с. 309].

Избегая окончательных суждений, заметим здесь что человек — продукт развития природы, но он более, чем её часть. И Коллингвуд, хорошо знакомый со взглядами Гердера, конечно, был знаком и с таким возможным ходом мысли. Однако, Коллингвуд ограничивается замечанием, что проблему чёткого различения человека как процесса и природы как процесса Гердер «завещает» своим последователям [15, с. 90]. На самом деле, немецкие мыслители: Гердер, Шеллинг и Гегель предложили хороший вариант решения этой проблемы, рассматривая их как единые в существе и разные по формам проявления «абсолюта» или «мирового духа». Но гегельянец Коллингвуд, подобно заурядному позитивисту, видимо, не хочет следовать по этому пути, предпочитая разрывать связанные между собой процессы и противопоставлять их друг другу.

Конец XX века продемонстрировал и другой, по видимости более радикальный, а по сути своей совершенно абсурдный путь критики теории прогресса. Мы имеем в виду философский «постмодернизм». Основательный анализ размышлений постмодернистов об истории потребовал бы целой отдельной работы, и весьма объёмистой при том. Для наших целей достаточно указать на внутренне чрезвычайно противоречивый характер всех их утверждений. Они страдают радикальным нигилизмом. С одной стороны отрицается возможность исторических построений вообще, поскольку исторический нарратив по своей природе будто бы не может содержать достоверной информации об исторической реальности, а только давать репрезентации (т. е. представлять эту реальность читателю, не отражая ни её формы, ни сути). С другой стороны несколько непоследовательно формулируется всё-таки учение о форме развития в виде «ризомы», т. е. непредсказуемой эволюции. Получается, что «ризомная» форма развития является установленным историческим фактом. Осложняющим обстоятельством является и то, что в своих построениях «постмодернисты» широко используют историческую аргументацию, хотя науку историю вроде бы и отрицают [28, с. 200—201]. Всё это даёт нам право просто проигнорировать взгляды постмодернистов, касающиеся исторического развития, в том числе и идей прогресса. Что же касается до «закона прогресса», то такого закона, в том смысле, в котором слово «закон» используется в естественных науках, вероятно, действительно, нет, но нет и

оснований отрицать существование устойчивой исторической тенденции к прогрессивному развитию человечества.

Второй момент, касающийся нынешнего отношения к теории прогресса, которого стоит коснуться, — это ставшие модными обвинения этой теории в будто бы присущем ей репрессивном характере. Ей-де присуще «потрясающее высокомерие», она является «теорией порабощения» и стремится моделировать будущее для всего человечества. Это-де такая «абсолютная теория», которая «развращает абсолютно» [27]. Подобные оценки могли бы претендовать на какую-то убедительность, если бы речь шла о марксизме-ленинизме 20—30-х гг. XX века, или о современной либеральной теории «модернизации». Но не все версии теории прогресса выдают себя за абсолютно универсальный, детализированный и принудительный проект мироустройства. Понятый как устойчивая тенденция, прогресс не предоставляет возможностей для каких-то детализированных прогнозов насчёт сколько-нибудь отдалённого будущего и не содержит рекомендаций по «порабощению». Как пример критики идеи прогресса за «порабощение» может быть упомянут постмодернистский социолог Ж.Ф. Лиотар, тоже считающий, что этой идее присущ «потенциал подавления» многообразия жизненных форм и стремление к гомогенизации. Похоже, однако, что суть дела для Лиотара не в этом, а в тезисе, который он и пытается доказать, что общечеловеческий «проект эмансипации утратил убедительность» [14, с. 25; 17, с. 96-97].

Ну не знаю, как для сытых и хорошо интегрированных в систему западных обывателей, а для пишущего эти строки и, надеюсь, для возможного читателя слова «свобода», «равенство» и «справедливость» своей привлекательности и убедительности не утратили. Да и острота социальных конфликтов, раздирающих современное человечество, не даёт оснований для таких умозаключений. К тому же, рассуждения Лиотара попадают в ту же западню для постмодернизма, о которой мы говорили выше. Исследователь взглядов Лиотара Г. Нагл-Досекал показала, что, похоже, и сам критикующий прогресс Лиотар, не замечая противоречия, исходит в своей аргументации из некоего видения лучшего будущего, т. е. «сообразуется с какой-то формой теории прогресса» [14, с. 25].

Третьей проблемой теории прогресса, которой следует коснуться, является само определение понятия «исторический прогресс». Пытавшийся дать такое определение польский социолог Пётр Штомпка выделил семь обязательных компонентов [26, с. 50]: 1) необратимость времени, протекающего линейно и всегда дающего основания для положительной оценки разницы между прошлым и настоящим (настоящим и будущим); 2) направленность исторического движения, при котором каждая последующая стадия ближе к

конечному состоянию, чем предыдущая; 3) кумулятивность процесса; 4) различие между типичными стадиями, которые проходит процесс, 5) «самодвижущийся» в силу имманентности причин характер процесса; 6) неизбежность процесса, невозможность остановить или избежать его; 7) наличие улучшений, усовершенствований на каждой стадии и в силу этого продвижение вперёд к реализации всех положительных ценностей в финале.

Приглядимся повнимательней к этим «компонентам». Уже первое утверждение неточно, оно не учитывает возможную (а исторически — необходимую) противоречивость прогресса, знающего и отступления, и провалы, и возвращения. Об этих вещах писал ещё Дж. Вико, противоречивость прогресса отмечали и в русской мысли, например, социолог Н.К. Михайловский. Общество, рассуждал Михайловский, развивается прогрессивно, а человек — регрессивно: общество дробит личность и превращает её в элемент системы, а, значит, надо бороться за индивидуальность [11]. Марксисты же, со своей стороны, всегда настаивали на сложном характере прогресса. Часто прогрессивность тех или иных изменений может быть видна только с определённого исторического расстояния. Следствием неточности первого положения является некорректность 2) и 3) — процесс может и не быть кумулятивным и не демонстрировать на каждой стадии накопление только положительных качеств без всякой утраты, хотя бы временной. По тем же соображениям неверно 7) и логически с ним связанное 6). Некоторые из рассмотренных положений исходят из представления об историческом «законе» развития, о сомнительности существования которого мы уже говорили. Что же остаётся? Остаётся мысль о том, что прогресс должен определяться «эндогенными» (внутренними) факторами, а также важнейшее положение: прогресс предполагает реализацию положительных ценностей, которая может быть «полной» лишь на «финальной» стадии. То есть идея прогресса предполагает ориентацию на некий положительный образ совокупности совершенств как свою цель. Здесь, как мы полагаем, противники идеи прогресса могли бы возразить: если прогресс допустимо понять как противоречивый процесс с отступлениями и зигзагами в своей траектории, то представление о прогрессе становится «диалектическим» в самом скверном смысле — не будет подлежать верификации и окажется ненаучным. Но было ли это понятие «научно» изначально?

НЕСКОЛЬКО ВЫВОДОВ О ТЕОРИИ ПРОГРЕССА.

Между прочим, упоминавшаяся нами Г. Нагл-Досекал выделила ряд исторических «ступеней умаления» философии истории. Одной из таких ступеней являлась идея О. Конта о необходимости замены философии истории «наукой истории» и, связанное с этим, приписывание прогрессу статуса закономерности [14, с. 23]. Именно тогда прогресс

и стал «законом». Получается, что осознание идеи прогресса как «закона прогресса» было довольно поздним и связано было с «умалением» историософской мысли. «Прогресс» — и не научная идея, и не закон.

Идея прогресса как постоянного и неуклонного нарастания, накопления различных положительных качеств, усовершенствований: научных, экономических, социальных, политических позитивных перемен, экологических улучшений, морального совершенствования, происходящих в силу некоего закона или тенденции не является ни самой основательной, ни самостоятельной идеей, объясняющей исторический процесс.

Мы уже отмечали, что таковой идеей является идея смысла истории. Это доказывается тем историческим наблюдением, что построения в духе прогрессивных изменений, имевшиеся в античности, не привлекали к себе особого внимания ни общества, ни специально историков. Они были маргинальны в тогдашней мысли, культуре. Сходная ситуация вновь сложилась и наше время, когда хоть и накоплены различные факты, которые могут быть интерпретированы в духе теории прогресса, но они должным образом «не работают». Их выдают за временную тенденцию, за эпизод в циклической схеме развития, оценивают как не имеющие большого значения (с учётом неизменности человеческой «природы», постоянных «социальных условий» и т. п.). Всё это есть следствие того, что наша эпоха утратила не то чтобы уверенность в прогрессе, но и понимание того, что он такое. Более того, утрачены и более фундаментальные (и «метафизические», конечно) вещи, такие как смысл жизни, смысл Бытия, смысл истории.

В социальном же отношении прогресс утратил привлекательность для истеблишмента позднекапиталистического мира. В предыдущие столетия понимание смысла исторического процесса, его прогрессивный характер и критерии прогресса были очевидны, задавались культурой, господствовавшим мировоззрением, и были не рационально понятыми утверждениями (собственно, критерии прогресса в разных сторонах жизни человечества — наука, искусство, социальные отношения, экономика, техника — сильно разнятся), а скорее, смутным образом грядущего в будущем совершенства. Исторический прогресс, как мы видели, определяется не действием какого либо определённого критерия, ибо «масштаба оценки человеческого прогресса средствами одной только науки мы установить не можем» [24, с. 345], а ориентацией на идеал, понятый как совокупность важнейших ценностей. Такая ориентация позволяет говорить о прогрессе как о регулятивной идее. Впрочем, если быть точным регулятивной идеей для исторического познания и действия является более широкое понятие — «смысл истории».

В сущности ситуация такова. По отношению к миру истории у мыслящего человека есть только две возможности: первая — объявить историю бессмысленной «кучей», потоком из ниоткуда в никуда, поскольку «жизнь» (читай: бытие, история) «не только бессмысленна, но и абсурдна», как объявил авторитетный философ Томас Нагель; вторая — представить историю осмысленным процессом, поскольку «необходимо верить, что во всемирной истории есть разум» (Г.В.Ф. Гегель). В соответствии со своим мироощущением мы вольны выбирать любую из этих позиций, при всём том, что каждая из этих двух в обществе всегда пользуется какой-то социальной поддержкой, и первая в наш век — гораздо большей. Но, если мы выбираем её, то выбираем «гнилое существование» «глобального человейника» (образы, конечно, памятны читателю); если выбирается вторая возможность, то утверждается нацеленность на «общее дело», «социализм», «царство Божие», и, между прочим, высокая оценка и осмысленность человеческой жизни.

Мысль о постоянстве и всеобщности прогрессивных изменений может выглядеть убедительной только когда историческому процессу «предписываются»: 1) устремлённость к идеальному состоянию человечества (не так важно в этом мире, или за пределами нашего исторического «эона»[1]), 2) осмысленность происходящих при этом частичных изменений, 3) этической природы важнейших исторических трансформаций в жизни человечества. Это всё — соображения типичные для религии, а не для строго научной теории. Так что модная в XIX—XX вв. секулярная теория прогресса была на самом деле идеей религиозной. Идеей, которая формально отрекаясь от религии, наивно, беззастенчиво и непоследовательно сохраняла своё религиозное основание.

Следует признать, что традиционное понимание христианства (наиболее распространённое), которое относит реализацию идеального состояния человечества в мир иной и предлагает считать эту реализацию не результатом человеческих усилий, но исключительно последствием провиденциальной божественной воли, такое понимание (Августин, отчасти Тойнби) несколько сокращает и делает более скромным роль собственно человеческих исторических усилий, делает более скромной и всякую идею прогресса. Однако, нам известно существование системы взглядов Иоахима Флорского, в которой реализация христианского идеала осуществляется исторически.

[1] Нисбет полагал, что выявление и подчёркивание религиозных импликаций теории прогресса позволят избежать такого вида утопизма, который может извращать прогресс в насилие. См. также: [31, с. 163].

Как светская интерпретация понятия смысла истории теория прогресса была теоретически незавершённой, неубедительной, не вполне искренней; в наши дни она напрашивается на переосмысление. Характерно, что на протяжении всего периода своего существования теория прогресса не могла вполне порвать своей связи с христианской религией, ощущала свою «имманентную религиозность» [5, 12]. А русские религиозные философы — С. Булгаков и С. Франк — развивали в эмиграции теорию прогресса в христианском духе [12]. Хотя ключевым для этих мыслителей остаётся христианское понимание истории как «трагического противоборства» сил добра и зла, и предполагается, что в истории не может быть достигнут земной Рай, но уже на Земле «может сверкнуть луч Преображения и явиться доступная полнота Царствия Божия» [4, с. 139], совсем в духе Иоахима. И, пусть со всякими оговорками, но допустима мечта о Царстве Божием на Земле. История не есть фатально предопределённый путь, «пустое время», она — «общее дело» всего человечества [4, с. 138].

Прогресс едва ли даст нам возможность достичь некоего финального совершенства на Земле, русские религиозные философы были правы. Однако, пытаясь двигаться по пути достижения этических, эстетических, культурных и материальных ценностей мы можем минимизировать социальные несовершенства. Тем самым мы станем ближе и к самым высоким идеалам религии.

Даже некоторые западные недруги «метаистории» и «метанарративов», отрицающие и смысл исторического процесса и применимость понятия прогресса, хорошо осознают, почему эти древние и «ненаучные» понятия остаются частично востребованными в современной духовной ситуации, почему периодически предпринимаются попытки вернуться к ним. Всё дело в судьбах самой истории: мы столкнулись с глубочайшим, а может быть, и финальным кризисом нашей цивилизации, выразившемся в широко распространённых в общественном сознании настроениях неверия, лишённости надежд, отчаяния. Это угроза столь страшная, что возникает потребность в пробуждении столь же могущественных идей, которые могли бы цивилизацию спасти [31, с. 169—170][1]. Прогресс и принадлежит к числу таких идей.

ТЕОРИЯ ПРОГРЕССА ДЛЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

[1] Используемый раздел работы Гертруды Гиммельфарб представляет собой недружелюбную рецензию на книгу Нисбета. Характерно, что автор, осознавая смысл попыток реанимации в западной мысли теории прогресса, тем не менее считает эти попытки бесплодными. Просматривается род саморазоблачения: нуждаемся в вере, но верить не можем.

Смысл истории — это не научное понятие, а историософская идея. Идея, необходимая, однако, не только мировоззрению, но и исторической науке, её составным элементом является и понятие прогресса, которое должно быть в наш век переосмыслено.

Дело в том, что историк может оценивать события исторического процесса только соотнося их с ценностным идеалом. В некотором роде он даже должен знать будущее (идеал социальных устремлений человечества) более определённо, чем прошлое. По точной, хотя и парадоксальной фразе Л. Нэмира «историк воображает прошлое и помнит о будущем» [30, с. 117]. Автор афоризма хочет сказать, что историк имеет определённые знания о «финале», прошлое же реконструирует. Правда, представить себе исторический идеал исчерпывающе рационализированным образом мы не можем, а стало быть, нам неизвестно и исторически «финальное» состояние общества, но мы можем относиться к историческому прогрессу «как к процессу, в котором требования и условия сменяющих друг друга периодов имеют своё собственное содержание». Прогресс стоит воспринимать «как компас, а не как маршрут» [30, с. 109—110].

Тут возникают две трудности. Первая касается «жестокости» измерения реального исторического пути мерками прогресса. Русский писатель А. Герцен полагал, что стремящиеся к идеалу «прогрессисты» просто-напросто приносят череду поколений человеческих существ в жертву утопическому молоху: миллионы людей умирают в нищете, в убогих условиях существования, и от насилия, и всё это ради того, чтобы грядущее человечество жило в счастье. Слышится прямо-таки базаровский упрёк: ну будет-де мужик жить в белёной избе, а из меня лопух расти будет. За этот старинный упрёк прогрессу современные постмодернисты сильно возлюбили Герцена. А напрасно: Герцен неубедителен. Напротив, следует согласиться с мыслью уже не раз цитированного нами в этой статье Э. Карра: «Каждое цивилизованное общество требует от живущих поколений жертв ради поколений ещё не рождённых» [30, с. 115]. Это не означает, что ныне живущие должны только умирать в адских муках, они решают свои насущные проблемы, но решают их в присутствии «чувства направления» исторического развития. А кроме того, герценовско-базаровские стенания о жестокости утопических устремлений — суть ламентации атеиста: лопух всё равно расти будет, станет Базаров радеть за белёную избу для мужика, или не станет. А вот реализация общих человеческих целей оправдывает судьбу личности, но, опять же заметим, и здесь историософия уходит в религию.

Есть и трудность, касающаяся понимания процесса научного развития. Если человечество каждый данный исторический момент решает, прежде всего, свои насущные за-

дачи, а историческое движение в реальности имеет очень сложную траекторию, не обходясь без срывов, отступлений и попятных движений, то как историку выстроить представление о связях прошлого и будущего, т. е. о прогрессивном развитии. Утрачивая что-то в реальной жизни общества и не имея возможности учесть так называемый эффект «отложенного достижения»[1], мы можем создать некорректную историческую реконструкцию, а это может повлиять и на социальную реальность.

Да, конечно, следует признать, что при развитии наших знаний может быть временно утрачено некое ценное (и даже самое ценное) содержание, и это обстоятельство может не осознаваться; может не осознаваться и то, будет ли это знание обретено вновь (и когда). Эта когнитивная проблема решается тем, что в общественной жизни постоянно сохраняются как ценностные ориентиры, так и «чувство направления» истории, о котором пишет Э. Карр: «История может быть написана только теми, кто ищет и принимает чувство (a sense) направления в самом историческом процессе» [30, с. 126]. Реальное историческое движение всё пронизано диалектически связанными достижениями, продвижениями, отступлениями, временными забвениями, возвращениями к достигнутому ранее. Отношение к прогрессу не как к закону развития, а как к тенденции поможет историку избежать втискивания реальных исторических фактов в прокрустово ложе жёсткой «прогрессистской» схемы, ведущей к пренебрежению прошлым, «осовремениванию» его и к забвению историзма, рассматривающего каждую историческую эпоху как самоценную [23, с. 28].

Возможно, существенное значение в работе историка имеет и то, что хотя он не всегда сразу устанавливает то, что позднее будет осознано как истина, но постоянно шаг за шагом отсеивает явно неистинное. Так происходит постепенное увеличение в составе теоретических построений высокого уровня обобщения, которые всегда и неизбежно являются истинами относительными, элементов, имеющих неоспоримое истинное значение.

Современная научная и философская мысль склоняется к отказу от ряда понятий, характерных для философии истории XVIII—XX вв. Но, можно надеяться, что уход из научного дискурса таких вещей как «законы истории», «критерий прогресса» (рационально определённый и научный), жёстко заданная прогрессивная схема исторического процесса, как и некоторое смещение идеи прогресса в область философии истории, только освободит историческое знание от ненужного схематизма, не помешав жизненной силе человеческих идеалов.

---

[1] Возвращение к путям развития, задачам и целям, которые как будто бы были отброшены на каком-то пройденном историческом этапе.

Рецензенты:

Кузнецова Е.И., докт. ист. наук, профессор Тульского государственного ун-та;

Чугуова Н.В., канд. ист. наук, доцент Тульского государственного ун-та.

Список литературы:

1. Антонова Е.В. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М.: Наука, 1984.

2. Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии. 1995. № 1.

3. Ален де Бенуа, Краткая история идеи прогресса. Режим доступа: http://konservatizm.org/konservatizm/theory/210410121342.xhtml (дата обращения 04.09.2015).

4. Булгаков С.Н. О царстве Божием // Булгаков С.Н. Путь Парижского богословия. М.: Изд-во храма св. мученицы Татианы, 2007.

5. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. М.: Рус. кн., 1992.

6. Бэкон Ф. Новая Атлантида // Утопический роман XVI—XVII веков. М.: Художественная литература, 1971. (БВЛ. Сер. 1, Т. 34).

7. Виппер Р.Ю. Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на западе. М., 2007.

8. Виц-Маргулес Б.Б. Античные теории общественного развития и прогресса //Античный полис: проблемы социально-политической организации и идеологии античного общества. Межвузов. сб. СПб., 1995.

9. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. VIII. М; Л., 1935.

10. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

11. Глушенкова С.И. Проблема прогресса в русской политической философии XIX — начале XX века. Режим доступа: http://www.vevivi.ru/best/Problema-progressa-v-russkoi-politicheskoi-filosofii-XIX-nachala-KHKH-veka-ref76261.html (дата обращения 15.11.2015).

12. Давыдов Ю. Христианство и судьбы теории прогресса. Режим доступа: http://lib.uni-dubna.ru/search/files/kult_hristianstvo/16.htm (дата обращения 15.11.2015).

13. Кар Тит Лукреций. О природе вещей. М.; Л.: Academia, 1936.

14. Кимелев Ю.А. Западная философия истории на рубеже XX—XXI вв. Аналитический обзор. М.: ИНИОН РАН, 2009.

15. Коллигвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980.

16. Кукарцева М.А., Коломоец Е.Н. Онтологическая модель философии истории: проблема формирования // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1998. № 4.

17. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. М.; СПб, 1998.

18. Лосев А.Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977.

19. Льюис К.С. Возможен ли прогресс (Ответ на вопрос газеты «Observer» опубликован «Observer» 1958, 13 июля). Режим доступа: http://coollib.net/b/260748/read. (дата обращения: 15.11.2015).

20. Нисбет Р. Прогресс: история идеи. М.: ИРИСЭН, 2007.

21. Петрухин В.Я. Русь и вси языци: аспекты исторических взаимосвязей: историко-археологические очерки. М.: Языки славянских культур, 2011.

22. Подоль Р.Я. Теория исторического процесса в русской историософии первой трети XX века. М.: Наука, 2008.

23. Тош Д. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. М.: Весь Мир, 2000.

24. Хвостов В.М. Теория исторического процесса: очерки по философии и методологии истории. Курс лекций. М.: Кн.дом «Либроком», 2009.

25. Шичалин Ю.А. Античность. Европа. История. М., 1999.

26. Штомпка П. Социология социальных изменений. М.: Аспект-Пресс, 1996.

27. Шанин Т. Идея прогресса. Режим доступа: http://www.yabloko.ru/Publ/Articles/shanin-2.html (дата обращения: 15.11.2015).

28. Шарыкин Б.В. Историософский нигилизм. XX век. Тула: Изд-во ТулГУ, 2009.

29. Bury J.B. The Idea of Progress: An inquiry into its origin and growth. Режим доступа: http://www.gutenberg.org/files/4557/4557-h/4557-h.htm. (дата обращения: 25.12.2015).

30. Carr E.H. What is History? London. Macmillan and Co Ltd, 1962.

31. Himmelfarb G. The New History and Old. Belknap Press, Cambridge M.A. Hopwood A.G., 1987.

32. Marvin F.S. The Idea of Progress. Oxford University Press. London; Edinburgh; Glasgow; N.-Y., 1916.

33. Walsh W.H. «Meaning» in History // Theories of History / Ed. Patrick Gardiner. Oxford University Press, Glencoe, Illinois, 1959.