

И. П. Элентух

ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ ИНТЕГРАЦИИ НАУЧНОГО И РЕЛИГИОЗНОГО ПОЗНАНИЙ В ПСИХОЛОГИИ

Дается методологический анализ философской постановки проблемы интеграции научного и религиозного познаний в психологии, представленной в труде С. Франка «Душа человека». Критический разбор полученного в результате феноменологического исследования решения показывает его неполноту, ограниченность в основном онтологическом аспектом и необходимость разработки когнитивного аспекта цельного знания в психологии на основе применения принципов онто-антропологического подхода в постижении души человека.

Ключевые слова: *проблема интеграции в психологии, философская психология, цельное знание, онто-гносеологический подход, интуитивное постижение, онто-антропологический подход.*

В начальный период XX в. в России стали стремительно развиваться многие направления исследований в области психологической науки. Обратимся к анализу идей одного из этих направлений – философская психология, которая была представлена трудами Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, С. Л. Франка, В. В. Зеньковского. Именно в этом направлении шел активный поиск путей интеграции научных и религиозных познаний в психологии. Наиболее фундаментально философская постановка данной проблемы была изложена в книге С. Л. Франка «Душа человека» [1]. Рассмотрим основные положения, приводящие данного автора к постановке проблемы. Вначале сопоставляются разные направления в современной С. Л. Франку психологии, их предмет, цели и задачи исследования, отмечается острая полемика между «метафизиками», «позитивистами», «эмпириокритицистами». Выявляется подавляющее господство позитивизма как в отечественной, так и в западно-европейской психологии. И хотя в результате глубокой философской критики, как выражается С. Л. Франк, «была сломлена гордыня психологического антропологизма, в силу которой человек наивно принимал себя и свое сознание за абсолютную и первичную основу истины и бытия» [1, с. 441], он прямо указывает на принципиально важные достоинства научной психологии, изучающей закономерности душевных явлений: «Форма научного знания, переработка опыта в логическую систему понятий, в строгую последовательную связь оснований и следствий есть единственный практически доступный человеку способ достигнуть максимума осуществимой достоверности, точности и полноты знаний. Это есть великий способ проверки и очищения знания, отделения в нем истины от субъективных мнений, придания ему внутренней ясности и обзримости. ... Научное знание есть единая форма общедоступной и всеобъемлющей объективности» [1, с. 425].

Однако в том-то и состоит отличительная особенность психологической реальности человека, что научное ее исследование весьма ограничено.

Оно страдает абстрактностью, фрагментарностью, утратой живой человеческой личностью и заменой ее природным объектом естествознания. О последнем прямо говорит выдающийся ученый-психолог и организатор научной психологии в России Г. И. Челпанов: «...задача психологии заключается в нахождении *законов* душевных явлений. Под законами душевных явлений следует понимать некоторую постоянную связь между явлениями. В этом отношении задачи психологии совпадают с задачами наук о природе» [2, с. 9]. Здесь подразумевается, что природа душевных явлений – это переживание психических состояний, процессов – та же самая, что и природа явлений изучаемых в естествознании. И это верно относительно душевно-телесной психической деятельности человека.

В то же время важно отметить, что вся полнота бытия душевной реальности не сводится только к объективной реальности, но субстанциально принадлежит субъективной внутренней реальности человеческого духа, а также к таинственной трансцендентной реальности Абсолюта. Поэтому для С. Франка совершенно очевидно, что научная эмпирическая психология не охватывает всей полноты душевного опыта человека, многомерность деятельного бытия которого включает следующие мироотношения: преобразование, познание, общение, духовную веру, морально-нравственные отношения, эстетическое освоение мира и т. д. Даже то самонаблюдение, которое включено в субъективные методы эмпирической психологии, сохраняет гносеологическую позицию объективной отчужденности от интимного, глубоко личностного мира человеческой субъективности, ее ценностных интенций и мотивационно жизненных смыслов. Здесь исследовательская позиция находится в положении отстраненности от экзистенциальных переживаний человеком своего одиночества, своей отверженности, от мук его совести, душевных страданий, неразделенной любви и непонимания. «Кто когда-либо лучше понял себя самого, свой характер, тревоги и страсти, мечты и страдания своей

жизни из учебников современной психологии, из трудов психологических лабораторий? Кто научился из них понимать своих ближних, правильнее строить свои отношения к ним?» [1, с. 423].

Важнейшим источником восполнения существенной недостаточности научного познания явлений душевной жизни С. Л. Франк считал изучение произведений искусства (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Ги де Мопассан, Г. Ибсен, Г. Флобер и др.), воспоминаний, писем, дневников, биографий и историй; другим источником могут выступать также талантливые клинические наблюдения над душевнобольными и материалы психопатологии, основывающейся на «живых наблюдениях над личностями и характерами, как живыми целыми». Но все же первостепенная роль отводится религиозному учению о душе, религиозному сознанию, самосознанию: «...религиозное сознание, конечно, прежде всего, ставит вопрос о смысле и назначении человеческой жизни. Для того чтобы познавать человеческую душу, нужно прежде всего иметь ее опытно, нужно научиться опытно ее переживать – именно этому научает религиозное сознание. Лишь религиозный человек способен иметь подлинное живое самосознание, ощущать в себе “душу живую”; или, вернее сказать, религиозность и самосознание в этом смысле есть именно одно и то же» [1, с. 424].

Таким образом, С. Л. Франк характеризует специфику разных направлений познания и постижения души человека – это путь научного исследования посредством формы научного знания (общезначимость, воспроизводимость, проверяемость); это эзотерический путь творческого постижения произведений искусства, поэзии, прозы, живописи и т. п., открывающий подлинные глубины человеческой души в формах художественной правды; это путь искренних откровений и исповедей души в письмах, воспоминаниях и дневниках в форме понимающего диалога; это путь духовных обретений и мистических прозрений посредством глубокой веры и богообщения в формах аскетического опыта. И поскольку душевно-духовный мир человека, в концепции С. Л. Франка, обладает целостным единством, то, естественно, возникает идея поиска интеграции научного и сверхнаучных познаний в психологии. Здесь возникает вопрос о принципиальной возможности осуществления этой идеи. Ведь в основе каждого направления – научного, религиозного, эстетического постижения душевного мира человека лежит свое собственное понимание природы души человека как самого существа «душевной жизни, как таковой».

Каким образом возможно преодолеть в психологии разрыв и отдельность научного познания, изучающего психические процессы, состояния и психические свойства личности, от постижения

психологии духовной жизни самой личности как субъекта человеческой жизнедеятельности, от понимания психологии глубоко личностных переживаний духовных смыслов любви, счастья, страданий и от постижения психологии духовной веры во спасение души? В ответ на этот проблемный методологический вопрос С. Франк утверждает, что «необходима забота о сохранении, а не о разрушении того моста, который соединяет область высшей Истины с нормальной будничной сферой среднего человеческого сознания и который мы имеем в лице научного знания» [1, с. 426]. Поэтому данный автор выстраивает глубокое онто-гносеологическое обоснование философской психологии – философии души с позиции принципов интуитивизма и собственной трактовки методологии феноменологического исследования. В качестве идейного обоснования авторской концепции философии души С. Франк применяет принципы метафизики всеединства, ранее развитые Вл. Соловьевым, и его концепт «цельного знания» как органического сочетания научно-эмпирического, философско-рационального и религиозно-мистического видов познаний [3, с. 149]. Им реализуется программа задач и методов философской психологии. Основной задачей является изучение общей, родовой природы «мира душевного бытия как качественного своеобразного целостного единства» [1, с. 445], а методом выступает самопознание как имманентное уяснение «самосознающейся внутренней жизни субъекта в ее родовой “эйдетической” сущности, в отличие от внешне-объектного познания так называемой эмпирической психологии» [там же]. Здесь важно понять, что С. Франк отстаивает именно онто-гносеологическое решение проблемы интеграции научного и сверхнаучного познания в психологии. Он показывает, что бытие объективной реальности природных явлений суть предметная область всех естественных наук, в то время как религиозное мировоззрение, царство Логоса, идеального бытия образуют объект богопознания. Поэтому человеческая целостность, включенная в составную часть природы, становится объектом «эмпирико-натуралистической психологии», а человек, как духовное существо, имеет глубокую потребность в идеальных содержаниях традиций культуры, которые представлены в предметах эстетики, этики, религии. Но «в человеке есть еще третья, промежуточная сторона, в силу которой он есть, то живое существо, тот конкретный носитель реальности, который может вступать в эти два отношения к двум разным сферам или сторонам бытия» [1, с. 446]. Вот эта субъективная реальность личностно-индивидуальных переживаний, стремлений и решимости «в их собственном внутреннем существе» и является предметом само-

познания философской психологии, которая выступает у С. Франка, согласно его онто-гносеологической концепции цельного знания, интегрирующей основой, соединяющей научные и сверхнаучные познания в психологии. Одним из принципиально важных завершающих итогов капитального труда данного автора стала формулировка определения сущности душевной жизни человека как «конкретное единство центральной духовно-формирующей инстанции душевного бытия с формируемой ею стихией душевности – есть своеобразное начало, промежуточное между временным потоком эмпирического телесно-предметного мира и актуальной сверхвременностью духовного бытия и в силу этой промежуточности соучаствующее в той и другой сфере бытия. Этим мы приближаемся к древнему пониманию души как посреднику между идеальным миром духовного бытия и чувственно-эмпирическим миром временной жизни» [1, с. 632].

Душевное бытие здесь выступает объединяющим и связующим началом священного и мирского, способным их вместить и соединить, несмотря на то, что первая обладает сверхъестественной природой и постигается интуитивно, феноменологически, а второму присуща естественная природа, и познается оно на основании естественной гносеологической установки. Каким же образом и почему это «своеобразное начало» души человека может поучаствовать и соединять сферы духовного бытия и «эмпирического телесно-предметного мира»? Такая возможность укоренена в той психологической структуре психологической реальности, которую раскрывает С. Франк в процессе своего самопознания посредством феноменологического исследования.

Здесь выявляется иерархическая трехстадийная и динамическая модель основных состояний душевной жизни человека. Первое низшее состояние характеризуется непосредственным переживанием «слепой стихии бесформенности», «смутной неопределенности», «хаотической иррациональности», где не различается ни субъект, ни объект. Здесь нет различия между «я» и «не-я», внутренним и внешним. Это область переживания общности непосредственного субъективного бытия, которое выступает как чистая субстанция душевной жизни, психическое как таковое [1, с. 478]. Вторым, средним состоянием конкретной душевной жизни является состояние сознания, которое возникает посредством выделения из душевной жизни преимущественно объективных содержаний предметного сознания и образования личного самосознания индивидуального «я» как центра, противостоящего предметному сознанию. Существенным отличием данного состояния является не только резкая разделенность между «я» и «не-я», вну-

тренним и внешним миром, субъективным и объективным бытием, но и преобладание резкой обособленности индивидуальных сознаний.

Третье высшее состояние – эта духовная жизнь, в которой «разделенность и обособленность сменяется сознанием и переживанием высшего коренного единства». Здесь диалектически снимается противоположность как между субъектом и объектом, «я» и «не-я», внутренним и внешним бытием, так и между разными индивидуальными «я». Каким же образом может сохраняться самоидентичность личности, ее собственного «я» при наличии таких принципиально различных трех фундаментальных состояний души человека? Это сквозное и непрерывное внутреннее единство души человека держится и укрепляется в нем посредством имманентно присущей душе иерархии трех центров формирующего единства душевной жизни [1, с. 550–551]. Во-первых, таким формирующим центром выступает «растительно-животная власть плоти», властвующая над органическим существом человека, которая представляет зависимую от тела сторону души и выражает «соматическое единство» душевной жизни. Социальная и духовная жизнь личности побуждает ее препятствовать, бороться и преодолевать «власть плоти» благодаря сверхчувственной волевой инстанции, действующей в качестве второго центра формирующего единства душевной жизни и проявляющейся в силе воли и самопреодоления. При этом переживания перипетий этой внутренней, «часто стихийной борьбы» и трудного процесса самопреодоления носят субъективный личностный характер и порождают потребность в поиске духовной силы «сверхиндивидуальной авторитетности». Именно здесь вступает в действие третий наивысший центр формирующего единства души, который С. Франк называет «идеально-разумным или духовным» и понимает его проявление как духовного призвания высшей идеи, идеала, смысла бытия личности.

Принципы онто-гносеологического подхода, развитые С. Франком в его труде «Предмет знания», он применяет в феноменологическом исследовании души человека. Это позволило автору «раскрыть изнутри» сложнейшую сферу душевной жизни человека и сформулировать исходное положение философской психологии о природе души как качественно своеобразного целостного единства и особого рода бытия человека. Именно самобытная жизнь души человека, его психология как особая реальность выступает соединяющим началом между предметно-телесным миром и сферой духовного бытия человека. И, следовательно, решение проблемы интеграции познаний научной эмпирической психологии и религиозных постижений религиозного опыта, основанного на вере, имеет здесь определенное онтологическое содер-

жание. Гносеологическое же решение проблемы при ближайшем его рассмотрении остается существенно неясным и неопределенным. Действительно, совершенно не понятно, как знание о естественных психических процессах, состояниях и психических свойствах личности может быть соединено с религиозным духовным опытом откровения о сверхъестественном, священном. Получается, что гносеологическое решение «заслоняется» онтологическим и причина этого состоит в том, как С. Франк понимает саму природу знания.

Для того чтобы знание могло внести в сознание человека объективное содержание бытия предмета, необходимо, чтобы этому предшествовало «то первичное отношение потенциального обладания предметом, вне которого познание и знание не мыслимы» и невозможны [1, с. 37]. Изначально коренное обладание предметом «возможно лишь при условии, если субъект и объект знания укоренены... в абсолютном бытии, как непосредственно и неотъемлемо присутствующем у нас и в нас первичном единстве, на почве которого впервые возможна раздвоенность между познающим сознанием и его предметом» [там же]. Здесь С. Франк указывает основные онто-гносеологические координаты познавательного отношения человека к миру: субъект и объект познания, укорененные в абсолютном бытии, предмет познания, познающее сознание, объективное содержание знания и, самое главное, то, что «...предмет же его в отличие от знания о нем обнаруживается как всеединство, интуитивное обладание которым есть условие и недостижимый руководящий идеал отвлеченного знания» [1, с. 38]. Данная онто-гносеологическая концепция познания явно имеет созерцательный характер, где сопоставляется познавательное отношение знания к бытию, сознания к предмету, субъекта к объекту в их единстве, укорененном в абсолютном бытии.

При таком онто-гносеологическом абсолютизме предмет знания как всеединство как бы сливается с объектом познания. А интуитивное обладание им, где знание максимально сближается с бытием и поэтому замещает и вытесняет активный творческий поиск выстраивания объективного содержания знания. В данной концепции человеческого познания абсолютное бытие поглощает одну из важнейших и ведущих форм бытия человека – творческую деятельность как фундаментальное начало познавательного отношения к миру, которое как раз и создает условия для рационального преодоления трансцендентности предмета знания. На искусственность уравнивания эмпирического бытия человека с абсолютным бытием в концепции человеческого познания С. Франка указывал В. В. Зеньковский: «Франк приравнивает то бытие, “в которое мы погружены” к абсолютному бытию, – но это

уже есть та вольная интерпретация указанного им бесспорного гносеологического факта в свете метафизики всеединства, которое не имеет в себе никакой убедительной силы» [4, с. 175–176].

Именно деятельностное и социально-культурное бытие человека опосредует и соединяет, с одной стороны, его познавательное отношение и, с другой – его жизненно-интуитивное бытие. Поэтому кроме двух видов знаний – «знание-мысль» и «знание-жизнь» – существует и «знание-проект». А процесс познавательного поиска не сводится только к отражению, воображению и выражению, но в качестве очень важного компонента включает и конструирование в соответствии с познавательной целью, задачей, гипотезой и т. д. Таким образом, можно прийти к выводу, что, во-первых, созерцательность онто-гносеологической концепции предмета знания С. Франка, во-вторых, абсолютизм метафизики всеединства как основания интуитивного обладания предметом знания в форме когнитивного потенциала живого знания и, в третьих, одностороннее понимание природы человека в познании, ограниченное сознанием познающего субъекта, – вот что является причиной неполноты и нецелостности гносеологического статуса знания. Эти сущностные особенности философско-методологической позиции С. Франка отразились на решении проблемы феноменологического исследования природы души человека.

Одно из важнейших достоинств полученного решения состоит в выявлении в душе человека иерархии трех центров формирования единства душевной жизни, в которой преобладает субъективное начало: «мир человеческого знания определен субъективной формирующей силой душевной жизни, и через это образует некое по существу субъективное, иррационально-душевное единство» [1, с. 572]. В то же время, с позиции принципов онто-антропологического подхода [5, с. 97], этот вывод весьма односторонен. Данный подход рассматривает человека как единство естественно природного, социально-культурного начал и одновременно принадлежащего трем уровням бытия – объективной реальности, субъективной реальности и трансцендентной, духовной реальности.

Следовательно, человеку как индивиду, личности и индивидуальности атрибутивно присуще органическое, социальное и культурное восприятие и активно формирующее его взаимодействие со средой. В ней заключены те основы его бытия, которые обуславливают и определяют устойчивые структуры человеческого языка, мышления и речи, структуры предметной деятельности и общения, структуры представления, понимания и переживания. Значит, существуют не только субъективная формирующая сила душевной жизни человека, но и объективные формирующие силы, которые существенно опреде-

ляют знания как необходимое условие адекватности души человека в объективной реальности природного и социально-культурного бытия. Поэтому душевная жизнь – это не только «отрезок объективного бытия», но и ответственная творческая деятельность личностной индивидуальности.

Согласно полученному С. Франком онтологическому решению проблемы интеграции научного и религиозного познаний в психологии, душа человека, как носитель знания, сопричастна системе знания как всеединству. Она может обладать цельным знанием как единством: научного опыта – источника фактической истины; философских основ теоретического (логического и математического) построения фундаментальной истины; но только знание абсолютной реальности «сообщает настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки» [3, с. 150; 6, с. 97]. Как убедительно показывает история науки в целом, философское категориальное и научное знания, во-первых, имеют общие критерии рациональности – общезначимость, доказательность, системность; во-вторых, методологически и аксиологически неразрывно взаимосвя-

заны, по крайней мере, на уровне фундаментальных исследований. Но единство научного и философского знаний с религиозным, основанным на вере, имеет совершенно иную природу – не только гносеологическую, а прежде всего духовно-антропологическую, когда личностной индивидуальности через ее страдания и веру открываются мотивационные смыслы человеческого существования.

Единство цельного знания, как показывает С. Франк, в принципе может быть достигнуто на основе единства всего внутреннего опыта человека посредством методологии интуитивизма, когда в «живом знании» соединяются и сливаются переживание и знание. Но при этом знание утрачивает свою гносеологическую природу и терминологическое значение.

С. Франк, разрабатывая основы философской психологии, хорошо понимал, что в ней метафизика души, выявление ее идеальной природы и строения душевного мира будет преобладать над гносеологией самопознания. И в итоге: «его “феноменология” душевной жизни должна быть понята как онтология» [7, с. 409; 8, с. 108].

Список литературы

1. Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. СПб., 1995.
2. Челпанов Г. И. Очерки психологии. М., 2009.
3. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1990.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2, ч. 2. Л., 1991.
5. Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 3. Антропология. СПб., 1999.
6. Ланкин В. Г. Вариативность смысла и типология культур // Вестн. Томского гос. пед. ун-та (Tomsk State Pedagogical University Bulletin). 2011. Вып. 11. С. 180–186.
7. Евлампиев И. И. История русской философии. М., 2002.
8. Назарова О. А. «Онто-феноменологический» проект Семена Людвиговича Франка // Вопр. философии. 2010. № 12. С. 105–115.

Элентух И. П., доктор философских наук, профессор кафедры.
Томский государственный архитектурно-строительный университет.
Пл. Соляная, 2, Томск, Россия, 634003.
E-mail: elentuh@rambler.ru

Материал поступил в редакцию 26.01.2012.

I. P. Elentuh

PHILOSOPHICAL STATEMENT OF THE PROBLEM OF INTEGRATION OF SCIENTIFIC AND RELIGIOUS COGNITIONS IN PSYCHOLOGY

The article is devoted to methodological the analysis of philosophical statement of the problem of integration of scientific and religious cognitions in psychology presented in the work by S. Frank “Man’s Soul”. The critical investigation of the solution received as a result of phenomenological study of the problem shows its incompleteness and limitedness, mostly in the ontological aspect, and the necessity of development of the cognitive aspect of holistic knowledge in psychology based on the principles of the onto-anthropological approach.

Key words: *the problem of integration in psychology, philosophical psychology, holistic knowledge, ontognosiological approach, intuitive comprehension, onto-anthropological.*

Tomsk State University of Architecture and Building.
Pl. Solyanaya, 2, Tomsk, Russia, 634003.
E-mail: elentuh@rambler.ru

ЭВОЛЮЦИЯ ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ А. А. БОГДАНОВА

Рассматривается философская концепция исторического развития, разработанная А. А. Богдановым на основе закономерностей всеобщей организационной науки тектологии. Проводится сопоставление концепции Богданова с философией истории Гегеля и историческим материализмом Маркса, выявляются сильные и слабые стороны организационного подхода к объяснению исторического процесса. Критикуется современная философия «конца истории» Ф. Фукуямы.

Ключевые слова: «конец истории», философия истории, развитие общества, диалектика, марксизм, тектология, организационные закономерности.

В процессе исторического развития человечества вера в лучшее будущее мира была не столько утешением страдающих, лелеявших надежду на избавление от невзгод хотя бы для потомков, сколько мощной движущей силой, побуждавшей общество к интенсивной работе по обновлению хозяйственного, гражданского и морального уклада – такому обновлению, которое достигалось созидательным трудом, а не разрушением ранее созданного. Многие поколения стремились построить «золотой век» на Земле, осознавая, что новые формы общественных отношений не создаются одновременно по произволу людей, а исторически вырастают на четко определенной основе.

Особенностью социальной и политической философии рубежа XX и XXI вв. стала система представлений о «конце истории», впервые оформленная американским футурологом Френсисом Фукуямой в 1989 г. в книге «Конец истории и последний человек» [1]. Согласно представлениям Фукуямы и его последователей, состояние общества, достигнутое после окончания «холодной войны», исключает сколько-нибудь существенные качественные изменения социально-экономической организации: «Сегодня нам трудно представить себе мир, который лучше нашего, или будущее, не являющееся по сути демократическим или капиталистическим. Конечно, в этих рамках можно улучшить многое: построить дома для бездомных, гарантировать права и возможности для меньшинств и женщин, усовершенствовать конкуренцию и создать новые рабочие места. <...> Мы пришли к такому заключению, исчерпав возможности, исследовав альтернативы, которые, как мы чувствовали, *должны были* быть лучше либеральной демократии» [1, с. 90–91].

В качестве методологической основы своей концепции Фукуяма называет философию истории Гегеля, предполагавшую в качестве «двигателя» исторического процесса борьбу человека за признание своего достоинства [1, с. 16], или, что то же самое, «прогресс в сознании свободы» [2, с. 72]. В соответствии с выводами Гегеля, такое универ-

сальное признание человеку могло предоставить только государство, в котором законодательно признано равноправие всех граждан, и потому с распространением такой формы государственности в мире история как процесс самосовершенствования общества неизбежно придет к своему логическому завершению [2, с. 152, 455].

Однако Гегель, в отличие от современных его комментаторов, не брал на себя смелость утверждать, что исторический процесс *уже* достиг заявленной финальной точки и человечество *уже* пребывает в том разумно-гармоничном состоянии, которое и является целью развития общества. Напротив, классик немецкой философии был уверен, что развитие Мирового Духа, проявленное в истории как время, не может быть остановлено в некий заранее определенный момент, поскольку Дух содержит источник развития в себе – в противоречиях, которые обнаруживаются в процессе его взаимодействия с миром. Гегель определял эту ситуацию следующим образом: «Диалектика... есть... имманентный переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения... содержат отрицание самих себя. <...> Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость, в котором вообще заключается подлинное, а не внешнее возвышение над конечным» [3, с. 206]. С этой точки зрения любая истина, достигнутая в процессе познания, неизбежно имеет исторически ограниченный характер и с накоплением новых знаний должна сменяться иной, качественно высшей истиной.

Выводы о «конце истории» делал уже не Гегель, а его последователи, взявшие за основу выполненное немецким классиком умозрительное разделение народов на «всемирно-исторические», осуществлявшие «прогресс в сознании свободы», и «неисторические», у которых идея свободы не получила развития [2, с. 126–146]. Это разделение послужило дополнительным философским обо-