

ББК 87.25

*В.П. Федюкин*

## **Сущность исторического в философии всемирной истории**

*V.P. Fedyukin*

## **The Essence of the Historical Content in the Philosophy of World History**

Анализируется проблема сущности исторического в философии всемирной истории. Автор усматривает эту сущность в так называемых исторических объективациях.

**Ключевые слова:** сущность, историческая объективация, метафизическое, историческое, природное, материальное, объективное, субъективное.

The article analyzes the problem of the essence of the historical content in the philosophy of World History. The author regards this essence from the point of historical objectification.

**Key words:** essence, historical objectification, metaphysical, historical, natural, material, objective, subjective.

Безусловно, что любой философский разговор об истории (исторической целостности и локальности, историческом прогрессе и регрессе, исторических и неисторических народах, историческом единстве и разобщенности, историческом смысле и т.д.) упирается в вопрос о сущности исторического.

Выход на эту проблему предполагает осуществление своего рода феноменологической редукции, т.е. рассмотрения исторического процесса вне облачения в какие-либо эмпирические или духовные «одежды». Иными словами, необходимо идентифицировать историческое, абстрагировавшись от исторических деяний и событий. Конечно, мы отдаем себе отчет в том, что сущность – это феномен метафизической природы, и что человек может схватывать лишь приблизительно какие-то ее аспекты в тех или иных явлениях. Поэтому очевидно, что совсем «одежд» не избежать, но, тем не менее, представляется весьма заманчивым рассмотреть историю в ее наиболее «чистом» виде.

Идентификация исторического, на наш взгляд, осуществляется в философских концепциях всемирной истории по нескольким основным линиям: координации природного и исторического, материального и духовного, объективного и субъективного, метафизического и исторического, логического и исторического (эмпирического). Причем эти линии, как показывает все предшествующее развитие философско-исторической мысли, взаимно дополняют друг друга.

Так, например, с одной стороны, намечается тенденция объективизации и метафизации логики истории. Просветители О. Шпенглер и Н. Данилевский

натурализируют историю, объективируют ее логику, подчиняя органической ритмике. Ф. Вольтер объявляет человеческие страсти (гордыня, зависть, алчность и т.д.) колесами истории. И. Гердер апеллирует к органическим силам, О. Шпенглер и Н. Данилевский сопоставляют историю культуры жизни отдельного организма с уготовленной ему судьбой. Д. Вико, Г. Гегель, Н. Бердяев, А. Тойнби и другие метафизируют историю, объективная логика которой задается шестивем Провидения, божественным вызовом. У К. Маркса роль Провидения выполняет материальное производство, в соответствии с ритмами которого, невзирая на волю и желание исторических субъектов, пульсирует история. Большинство исследователей идентифицируют историю как процесс, совершающийся в духовной сфере. К. Маркс, Ф. Энгельс и другие апеллируют прежде всего к исторической материально-практической преемственности поколений, лишая духовное развитие самостоятельности.

С другой стороны, в постструктурализме (М. Фуко, Ж. Деррида и др.) история сводится к тексту, нарративу, логика которого задается приватным переописанием, последующим прочтением. Это позволяет говорить не только о субъективизации логики истории, но и о «смерти автора».

Вышесказанное (если касаться философских концепций всемирной истории) позволяет предположить, что, несмотря на видимое различие методологических установок в понимании исторического процесса, все же имеет место более или менее однозначное понимание сущности исторического.

Начнем с того, что, по мнению большинства философов, понять сущность истории возможно при

сопоставлении ее с природой. Разведение сущности природного и исторического иллюстрируется через следующие бинарные оппозиции: ставшее – становление (И. Фихте, Г. Гегель, Н. Бердяев, А. Тойнби, К. Ясперс, О. Шпенглер и др.), статика – динамика (Н. Бердяев, А. Тойнби, К. Ясперс и др.), неорганическое – органическое (Н. Бердяев, В. Соловьев, О. Шпенглер, Н. Данилевский и др.), протяженность – время (Г. Гегель, Н. Бердяев, О. Шпенглер, К. Ясперс и др.), количество – качество (Г. Гегель, Н. Бердяев, О. Шпенглер, К. Ясперс), закон – судьба (Н. Бердяев, О. Шпенглер и др.). Очевидно, что в семантическом выражении эти оппозиции идентичны. Динамичная в своем качественном становлении, изменении история противопоставляется здесь ставшей, застывшей в вечности природе.

Однако существует такое мнение, что О. Шпенглер внес новый, нетрадиционный смысл в понимание природы и истории. Он не только уподобил их ставшему и становлению, но и попытался снять антиномию природы и истории, представив последние как две диалектически связанные стороны культуры. История была эксплицирована им как становление возможной культуры (культуры как идеи – общего или личного – существования). Природа понималась как ставшая, овеществленная, действительная культура (культура как тело этой идеи, выраженное в различных социальных институтах, отношениях, языках, характерах, обычаях и т.д.). Такая методологическая установка позволяет О. Шпенглеру утверждать, что цивилизация (где исчерпаны уже творческие силы, интуиции, откровения духа) является последней стадией в развитии локальной культуры, уходящей «в потемки перводушевной мистики», назад в «материнское ложе, в могилу». Цивилизация постепенно превращается в застывшую неорганическую форму культуры (природу).

Справедливости ради следует сказать, что предпосылки такого понимания природы и истории как составляющих культуры мы находим уже у И. Фихте и Г. Гегеля. Для И. Фихте мир существует только в знании, и через посредство знания мир есть бытие бога. Единство бога, мира и знания есть природа. История же – это процесс постепенного проникновения человеческого рода культурой; это знание, развертывающееся в непрерывном ряде времени, это фактическое бытие во времени. Планомерно направленную на заполнение данного ряда эмпирию И. Фихте называет исторической наукой [1, с. 346–349, 356]. Для Г. Гегеля всемирная история начинается своей общей целью, заключающейся в том, чтобы понятие духа удовлетворялось лишь в себе, т.е. как собственная природа [2, с. 77]. Следовательно, удовлетворение (осуществление, становление разума, культуры) есть история, а удовлетворенность (самоопределенность, ставшая культура) – природа. Проявление духа

во времени (качественно) есть история, а развертывание духа в пространстве (в своих овеществленных социализированных формах, количественно) – природа [2, с. 119].

Кстати говоря, обозначенная методологическая установка О. Шпенглера позволяет частично снять с него обвинения со стороны А. Тойнби и других в натурализации истории. Возможно, критики О. Шпенглера были бы абсолютно правы, если бы ему удалось последовательно провести свой органицизм и действительно истолковать историю только в терминах природы. Но О. Шпенглер определяет историю как становление возможной культуры, а апелляция к организму здесь больше походит на метафору. Более того, и саму природу (естественные условия, окружающие человека) он интерпретирует в терминах культуры. Например, жизнь как прафеномен истолковывается им в качестве вечных творческих импульсов, а **habitus растения уподобляется стилю души, с предопределенной для него судьбой, временем, ритмикой**. В результате актуализируется жизнь, имеющая смысл лишь для человека и выраженная через его свойства и отношения, т.е. антропоморфизированная, очеловеченная, окультуренная. Эксплицируемая в каких-то понятиях закона, причинности, числа, протяженности, она предстает как природа, осуществленная культура. Интерпретируемая в понятиях судьбы, времени, необратимости, интуитивно переживаемом образе, она есть то, что философ называет историей, возможной культурой.

Методологическая установка О. Шпенглера, как нам представляется, выдерживает критику и с точки зрения здравого смысла. Здравый рассудок нам подсказывает, что поля, реки, леса, горы – это не только естественные условия, окружающие человека, но и наше национальное достояние, т.е. элементы культуры, духа. «русский лес», «русское поле» – это ценности, подчеркивающие самобытность и оригинальность культуры. Разве имеет для нас смысл космическое пространство, выходящее за пределы интеллектуального горизонта, наших ценностей. В этом смысле Г. Риккерт, видимо, был прав, когда отмечал, что различие природы и духа не может и не должно служить исходным пунктом для построения логической теории [3, с. 214]. Но он был излишне категоричен, когда заявлял, что понимания природы как действительности, утратившей всякую связь с ценностями, и культуры как действительности, отнесенной к ценности, не совпадают друг с другом [3, с. 218, 228].

Итак, из анализа соотношения понятий природы и истории очевидно, что природа – это объективированная, осуществленная история, а история – это становящаяся природа. То и другое в единстве есть культура. Эта диалектика природы и истории подтверждается, например, тезисом О. Шпенглера о том, что не может быть прафеномена (чистого станов-

ления), что все существующее находилось некогда в становлении, а все становящееся обретет форму своего существования [4, с. 88], а также убеждением А. Тойнби, согласно которому все примитивные общества, дошедшие до нас в статичном состоянии, когда-то находились в движении, а все общества, ставшие цивилизациями, рано или поздно тем или иным образом придут к статическому состоянию [5, с. 94].

Но если природа и история имеют смысл лишь в горизонте человеческих ценностей, то становится понятной интенция большинства философов определить историю как духовный, а не материальный процесс. И. Фихте отождествляет мир, знание и бога. Г. Гегель утверждает, что всемирная история совершается в духовной сфере [2, с. 70]. Для К. Ясперса история – это духовная действительность человеческого бытия, заданная в определенных пространственно-временных рамках [6, с. 269]. Н. Бердяев убежден, что история как величайшая духовная реальность не есть данная нам эмпирия, голый фактический материал [7, с. 16]. О. Шпенглер называет историю естественным отношением души к своему миру, картиной памяти [4, с. 162, 168]. М. Хайдеггер определяет историчность как бытийное состояние «становления» бытия-сознания как такового [8, с. 63].

Из этого ряда выпадает, пожалуй, марксизм с его материалистическим пониманием истории, а поэтому проблема координации материального и духовного с точки зрения экспликации сущности исторического в двадцатом столетии оказывается в центре философских дискуссий.

Как уже подчеркивалось выше, в соответствии с материалистическим пониманием история интерпретируется как процесс материально-практической преемственности между предшествующими и последующими поколениями. К. Маркс полагал, что история есть последовательная смена поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями, а значит, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности [9, с. 29]. Такая дефиниция явилась прежде всего реакцией на идеалистический тезис новоевропейской метафизики «идеи правят миром», на стремление свести историю к сугубо духовному процессу, форме мысли. Духовная действительность, как полагали классики марксизма, не имеет самостоятельности. Она детерминирована действительностью материальной. Они писали: «Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное

общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также и свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [9, с. 14].

Надо сказать, что сомнение в справедливости подобной методологической установки имело место еще до К. Маркса. В частности И. Фихте писал: «Всякая жизнь в материи есть выражение идеи, ибо сама материя в своем бытии есть лишь отражение скрытой от наших глаз идеи, от которой происходят присущие материи возбудимость и жизненность» [1, с. 271]. Г. Гегель совершенно точно ухватывает смысл фихтеанского тезиса и великолепно перефразирует его, констатируя, что мир обнимает собой и психическую, и физическую природу (играющую также некоторую роль в истории). Но субстанциональным в истории является только дух. Все же остальное – материя, деятельность, природа и прочее – есть его определения [2, с. 70–71].

За исключение человеческой души из истории марксизм непосредственно критикует Н. Бердяев, который замечает, что «...человеческая судьба есть совокупность действий всех мировых сил. И эта совокупность мировых сил и порождает действительность высшего порядка, которую мы именуем исторической действительностью. Это – особая высшая духовная действительность. И хотя в истории действуют и играют крупную роль и материальные силы, и экономические факторы, так что в историческом материализме, который я духовно отрицаю, нельзя не признать частичной истины, но материальный фактор, действующий в исторической действительности, и сам имеет глубочайшую духовную почву. Он является, в последнем счете, духовною силою. Историческая материальная сила есть часть духовной исторической действительности. Вся экономическая жизнь человечества имеет духовный базис, духовную основу» [7, с. 14].

Этот тезис Н. Бердяева, на наш взгляд, несет в себе двоякий смысл. С одной стороны, здесь утверждается, что экономическая жизнь есть результат творческой пульсации человечества. Конечно, казалось бы, человек, прежде, чем думать, должен есть, пить и одеваться. Но ведь он тем и отличается от животного, что не приспосабливается к природе, а сознательно преобразовывает ее. И как же тогда он способен есть, если не будет думать о том, что ест, или, по крайней мере, что будет есть завтра? Выходит, что последующие сознательные действия человека обусловлены не объективной необходимостью труда, а заботой о хлебе насущном, творческой пульсацией, направленной на реализацию этой заботы. Едва ли здравый рассудок может с этим не согласиться. С другой стороны, русский мыслитель подчеркивает, что история не исчерпывается творческой пульсацией человечества, ибо в ней присутствует духовный опыт, отличный от

земной действительности. Н. Бердяев, будучи религиозным мыслителем, имеет здесь в виду божественный духовный опыт, объективный по отношению к человечеству. Но ведь и К. Маркс полагает, что экономический или какой-то другой интерес всегда детерминирован объективной (материальной) силой, присутствующей в истории.

Данные размышления демонстрируют, как стирается разница между метафизическим и историческим, духовным и материальным в горизонте объективности. Опыт метафизичен, пока он трансцендентен. Но, став имманентным истории, он превращается в исторический (хотя и объективный), так как его носителем оказывается человек. Более того, метафизический духовный опыт в данном контексте выполняет ту же детерминирующую функцию, что и историческая «материальная сила».

Следовательно, с точки зрения понимания сущности исторического представляется важнее скорректировать не соотношение метафизического и исторического, материального и духовного и прочего, а соотношение объективного и субъективного. И это тем более очевидно, что данное соотношение выступает в качестве своеобразного мерила человеческой свободы. А дефиниция истории как пути к свободе (то ли под знаком разума, то ли под знаком веры – это не суть важно) является, пожалуй, единственно не оспариваемой в философско-историческом сообществе.

Итак, сущность исторического схватывается в синтезе объективного и субъективного. Для выражения этого синтеза в философии уже давно используется вполне адекватное понятие объективации. Вспомним хотя бы мировую волю к жизни А. Шопенгауэра, объективирующуюся в мире в виде множества частных воли к жизни, или марксовы объективные закономерности, специфически проявляющиеся на той или иной исторической почве, и т.д. Применительно к истории имеет смысл, конечно, говорить об исторических объективациях.

Очевидно, что все основные «персонажи» (силы) исторического процесса в философских концепциях всемирной истории есть исторические объективации. Понятия провидения, органической силы, мирового духа, бога, материальной силы, прафеномена и прочего несут идентичную смысловую нагрузку. Во-первых, в своем чистом виде эти силы не есть историческое бытие, поскольку являются всеобщими трансцендентными принципами этого бытия. Трансцендентность – это необходимое условие для обоснования целостности и единства истории на онтологическом уровне. Так, например, А. Тойнби подчеркивает, что представление об обществе, которое обнимает все человечество и ничего, кроме него, есть академическая химера. Единство человечества не может быть установлено иначе, как в рамках единства сверхчеловеческого целого, в котором человечество всего лишь часть

[5, с. 410]. Аналогичная мысль звучит и у К. Ясперса, для которого единство истории – это прежде всего единство трансцендентности [6, с. 271]. Во-вторых, трансцендентное в своем чистом виде не может быть фундаментом истории. Более того, в чистом виде оно вообще не имеет смысла, поскольку является принципом. А принцип есть всегда способ существования чего-то, поэтому возникает необходимость второго (помимо трансцендентности) значения этих сил: имманентного присутствия их в истории в качестве объективаций, специфика которых обусловлена духом эпохи. У Д. Вико роль объективаций выполняют четыре первичные религии, являющиеся моментами веры в «одно-единое Провидящее Божество» [10, с. 109], у И. Фихте – духовные принципы эпох, у Г. Гегеля – принципы духов народов. Г. Гегель пишет: «Принципы духов народов в необходимом преемстве сами являются лишь моментами единого всеобщего духа, который через них возвышается и завершается в истории, постигая себя и становясь всеобъемлющим» [2, с. 125]. У К. Ясперса значение исторической объективации несет в себе тайна параллельного одухотворения, у А. Тойнби – энергия творческого меньшинства как фактор внутренней самодетерминации цивилизаций, у О. Шпенглера – стиль души, у Н. Данилевского – христианская идея и т.п.

Хитрость, лукавство Разума (Г. Гегель, Н. Бердяев, С. Булгаков и др.), непредсказуемость результата исторически определенной материальной силы (К. Маркс, Ф. Энгельс и др.), тайна параллельного одухотворения (К. Ясперс), предопределенность формы, *habitus* (О. Шпенглер), концепция вызова и ответа (А. Тойнби) – все это есть выражение фатальной необходимости, довлеющей над историческим субъектом (народом, нацией и т.д.) и обуславливающей его действия и желания. И в этом смысле объективного идеалиста Г. Гегеля можно поставить рядом с материалистом Ф. Энгельсом. Во всяком случае, их мысли относительно конечных исторических результатов оказываются совершенно идентичными. Г. Гегель пишет: «... во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не осознавалось ими и не входило в их намерения» [2, с. 79–80]. И далее он продолжает: «Итак, частный интерес страсти неразрывно связан с обнаружением всеобщего, потому что всеобщее является результатом частных и определенных интересов и их отрицания. Частные интересы вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно не состоятельными. Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется

с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать хитростью разума то, что заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред» [2, с. 84]. На взгляд Энгельса, «...история делается таким образом, что конечный результат всегда получается от столкновения множества отдельных волей... Таким образом, имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая – историческое событие. Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной

силы, действующей как целое, бессознательно и безвольно... из этого все же не следует заключить, что эти воли равны нулю» [10, с. 538–539].

Подытоживая поставленную в настоящей статье проблему, можно утверждать, что сущность исторического в философских концепциях всемирной истории проясняется через так называемые исторические объективации, представляющие собой синтез объективного и субъективного. В рамках данной бинарной оппозиции варьируются, реализуются и все прочие оппозиции: метафизическое и историческое, природное и историческое, логическое и историческое (эмпирическое), материальное и духовное.

### Библиографический список

1. Фихте И. Основные черты современной эпохи // Фихте И. Несколько лекций о назначении ученого. Назначение человека. Основные черты современной эпохи : сборник. – Минск, 1998.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб, 1993.
3. Риккерт Г. Философия истории // Философия жизни. – Киев, 1998.
4. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск, 1993.
5. Тойнби А. Постигание истории. – М., 1991.
6. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. – М., 1991.
7. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
8. Губман Б.Л. Западная философия культуры 20 века. – Тверь, 1997.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения : в 3 т. – М., 1993. – Т. 1.
10. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций. – Л., 1940.
11. Энгельс Ф. Энгельс – Йозефу Блоху в Кенигсберг, 21 (22) сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения : в 3 т. – М., 1983. – Т. 3.