

ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ: РЕАЛЬНОСТЬ ИЛИ ИДЕЯ?

— Разве десять ночей теплее, чем одна? — рискнула спросить Алиса.
— В десять раз теплее, конечно!
— Но, вероятно, и в десять раз холоднее! — заметила Алиса.
— Совершенно верно! — вскричала Черная Королева. — В десять раз теплее и в десять раз холоднее!

Льюис Керролл
«Алиса в Зазеркалье»

Всемирна ли всемирная история? Сливаются ли отдельные ручейки — истории стран, народов, культур, регионов, цивилизаций — в мощный поток единого в своих основах исторического процесса?

Хаос случайных явлений, уникальных событий, неповторимых человеческих судеб, войн и сражений, дипломатических дуэлей и политических схваток, скопления людей и поселений, разбросанных на огромных пространствах земной поверхности, сотни государств, тысячи языков, десятки тысяч племен — таков мир истории.

Чем больше мы знаем о нем, тем в большем многообразии предстает он перед нами. Но, вероятно, с тем большей настойчивостью ищем мы то, что позволяет понять историю как единый, всемирный процесс, в котором специфические особенности эпох и культур подобны фрагментам сложного многофигурного живописного полотна. Фрагментам, лишенным всякого смысла вне связи с другими, вне связи с целым, вне единого в основе своей замысла. В сущности, вопрос о единстве человеческой истории есть вопрос о ее смысле и целях. Это ключевой вопрос любой системы философии истории, любой историософской концепции.

«Итак, мы видим, что Ты сделал, ибо мир существует, но существует он потому, что Ты его видишь. Глядя на внешний мир, мы видим, что он существует; думая о нем, понимаем, что он хорош; Ты тогда видел его уже созданным, когда увидел, что нужно его создать... Кто из людей поможет человеку понять это? Какой ангел ангелу? Какой

ангел человеку? У Тебя надо просить, к Тебе стучаться: так, только так ты получишь, найдешь, и тебе откроют», — заключал святой Августин епископ Гиппонский, крупнейший христианский мыслитель средневековой Европы, свою знаменитую «Исповедь». Идея единства истории, подробно обоснованная им в трактате «О граде Божьем», отразилась и в этих словах.

История рода человеческого — результат творения Бога; ее ход и судьба человечества predeterminedены в момент творения; борьба «града Божьего», мистической общины избранных к спасению и жизни вечной, и «града земного», детей земли, озабоченных преходящим и материальным, завершится вторым пришествием Господа, и «Божьи дети», закончив земной путь, «отдохнут в Его святости и величии».

Единство человеческой истории, движущейся между крайними полюсами творения и второго пришествия, — это единство Божественной воли, воплощающейся в созданном ею человечестве. Единство человечества во времени земной истории, которая проходит через определенные стадии («шесть веков», или состояний, «шесть возрастов» — от младенчества до старости, «четыре монархии» — вавилонскую, персидскую, греко-македонскую и римскую), воплотится в единстве Божьих избранников, «граде Божьем», находящемся вне времени и вне истории. «Ты видишь вне времени, действуешь во времени и отдыхаешь вне времени — но нам даешь видеть во времени, создаешь само время и покой по окончании времени».

Грандиозная историософская схема, которой жило все европейское средневековье и которая лежит в основе не только «хроник», «анналов» и «историй», написанных в то время, но и творений Данте, Микеланджело, Генделя, Верди, Бетховена. Понятно, что история рассматривалась Августином «сквозь призму догмы христианства» (М.А. Барг), и, быть может, поэтому идея ее единства, единства исторических судеб человечества, безусловно, стала частью западноевропейской историософской традиции, оказывала сильнейшее влияние на крупных ее представителей.

Итальянский мыслитель Джамбаттиста Вико (1668—1744), подобно Августину, решающим фактором единства человеческой истории признавал Божественное провидение. Однако он обосновывал иной взгляд на течение исторического процесса. История движется по кругу, и каждый народ проходит стадии, или эпохи, смена которых

определяется принципами их внутреннего развития. Первая эпоха — «век богов», когда люди убеждены в том, что события их жизни непосредственно определяются волей божеств и эта воля передается через отцов семейств, патриархов. Вторая эпоха — «век героев», время господства аристократии, убежденной в своем естественном превосходстве и праве повелевать. Третья эпоха — «век людей», «век человеческий»: люди признают себя равными в их естественной природе и учреждают сначала демократическое, а затем монархическое правление. В каждой эпохе Дж. Вико видел определенную целостность, воплощавшую специфический комплекс форм правления, языка, культуры, права, человеческих типов. «Век богов» сменяется «веком героев», «век героев» — «веком людей», но это — не линейное движение, ибо «век людей» порождает «новое варварство», утрачивает жизненную силу, приходит в упадок и гибнет — с тем, чтобы вновь повторить этот вечный цикл, непрестанное круговращение. Впрочем, если гибнущее общество подвергается завоеванию и включается в иное, переживающее «век богов» или «век героев», то цикл повторяется уже на новом уровне, и тогда движение истории может быть представлено в форме спирали, обеспечивающей преемственность между совершающими свой кругооборот обществами.

Единство истории, по убеждению Дж. Вико, в Божественной воле, но и в универсальности стадий, через которые проходят отдельные народы. «Таким образом, мы получили идеальную историю Вечных Законов, соответственно которым движутся деяния всех Наций в их возникновении, движении вперед, состоянии упадка и конце» (Дж. Вико).

Иначе развивалась идея единства всемирной истории в «философствующей истории» мыслителей Просвещения. Три момента обращают на себя внимание. Во-первых, движение истории рассматривалось как прогресс, как смена низших форм высшими. Мерилом прогресса служило развитие науки, культуры и просвещения. Во-вторых, понимание провиденциализма как Божественного произвола было отвергнуто. Теологическое обоснование единства человеческой истории уступило место рационалистическому. В-третьих, основным фактором этого единства философы Просвещения считали неизменность и универсальность человеческой природы.

Понятие прогресса оказывалось в представлениях просветителей ключевой категорией, обеспечивавшей преемст-

венность и всеобщность мировой истории. Взгляд, конечно, лишенный искусственности, но слишком уж прямолинейный и односторонний, чтобы выдержать испытание потрясениями, революциями, длительными войнами, кризисами. Реакцией на увлечение мыслителей Просвещения стала популярность концепций, в которых идея всемирной истории вытеснялась «культом индивидуального», акцентировкой специфики каждого народа и культуры (М. Барг). «Люди, пережившие Революцию и Империю... узнали, что цивилизация может умереть, и узнали они это не из книг» (Л. Февр).

Подчеркнем отмеченное выше обстоятельство: идея всемирной истории, вопрос о ее единстве, в сущности, есть вопрос о целях и смысле истории. Философия истории Гегеля, как и философия истории К. Маркса, это с очевидностью доказывают.

Гегель, выдающийся мыслитель, представитель немецкой философии конца XVIII — первой половины XIX в., представлял исторический процесс как всемирный, единый и целостный. История, собственно, и интересовала его постольку, поскольку за внешним беспорядком неповторимых и уникальных событий, за вереницей народов и деятелей, героев и простаков, победителей и побежденных, за рождением и крахом империй, драмами людей и государств скрывалась общность мотивов, целей и закономерностей общественно-исторического развития.

Человеческая история, согласно историософской теории Гегеля, представляет собой не что иное, как этап развития истинной основы всего сущего — абсолютной идеи, воплощающейся в государстве. «Государство есть Божественная идея как она существует на земле. Таким образом, оно есть... предмет всемирной истории». В истории человечества абсолютная идея познает самое себя. Поскольку ее коренным свойством является идея свободы, постольку и всемирная история идет по пути осознания этой идеи. Прогресс истории выражается в движении ко все более полному и глубокому пониманию идеи свободы. (Отметим в скобках, что И. Кант полагал, что всемирная история реализует «скрытый план природы», состоящий именно в достижении цели свободы и торжества разума.) Строгое следование этому пониманию единства всемирной истории заставило Гегеля существенно сузить всемирно-исторический процесс: для него история — это не история всего человечества, а лишь государств и народов, дух которых

на разных ступенях исторического развития выражал определенный принцип, присущий абсолютной идее, «мировому духу». История движется с Востока на Запад. В Передней Азии и Египте (на Древнем Востоке) «мировой дух» пережил детство, в Греции и Риме — юность и зрелость, в германо-христианской Европе — «бодрую старость». Все остальные народы причислялись Гегелем к числу «неисторических»: их существование не было включено в сферу бытия абсолютной идеи, либо, выполнив свое предназначение, они покинули историческую арену. Странное ограничение понятия всемирности — но и единственно возможное с точки зрения целостности философской теории. Столь же странно и столь же неизбежно другое ограничение — во времени. Мировая история, по Гегелю, обрывается современной ему Европой и Германией, где «мировой дух» достиг своей цели, познал самое себя и свою свободу.

Итак, подлинной основой единства всемирной истории является абсолютная идея, «мировой дух», развитие которого, порождая историю, передает ей качества прогрессивного и закономерного процесса. «Хитрость мирового духа», в частности, в том и состоит, что усилия и страсти отдельных людей приводят к результатам, далеким от их конкретных намерений, но объективно необходимым, законосообразным. История обрела в историософии Гегеля характер преемственного, имеющего определенные стадии, закономерного, саморазвивающегося процесса.

Все эти элементы в равной степени были присущи и историософии К. Маркса. Своеобразие же марксистского видения всемирной истории состояло в том, что подлинной основой ее единства было признано единство материального мира, понимаемое, в первую очередь, как единство свойственных всем народам определенных способов производства. Не повторяя сказанного ранее, отметим лишь самое существенное в марксистской концепции всемирной истории.

Исторический процесс, по К. Марксу, есть процесс естественно-исторической смены общественно-экономических формаций. Естественным (т.е. объективным, закономерным) он является потому, что в его основе лежат законы, над которыми не властна воля отдельных людей и социальных общностей (закон соответствия производительных сил характеру производственных отношений, закон классовой борьбы и социальных революций). Историческим этот

процесс может быть назван постольку, поскольку его законы реализуются в деятельности людей, классов, партий, сознательно ставящих определенные цели.

Те или иные общественно-экономические формации как стадии всемирной истории проходят в своем развитии все народы, хотя в классическом, «чистом» виде эти категории не существуют. Они проявляются в конкретном своеобразии локально-региональных вариантов развития. Каждая формация, каждая стадия — шаг на пути от несвободы к свободе. При этом понятие свободы мыслилось К. Марксом как состояние, достижимое только в итоге исторического процесса, когда исчезновение, революционное преодоление частной собственности уничтожит все формы отчуждения личности от общества, и прежде всего ее экономическое отчуждение от средств производства. Прыжок из «царства необходимости в царство свободы» марксистское общественное сознание связывало с революционным переходом к последней — коммунистической — общественно-экономической формации. С ее утверждением подлинная история человечества только и должна начаться. Все формации, предшествующие коммунистической, — лишь этапы предыстории человеческого общества.

«В основе такого толкования всемирно-исторического процесса лежит концепция конечной однонаправленности исторического процесса во всех регионально разрозненных потоках истории... Из этой цепи всемирной истории нельзя изъять ни одного звена, чтобы она не потеряла свой смысл, также нельзя эти звенья менять местами» (М.А. Барг).

Трудно сказать, насколько «жесткой» представлялась логика всемирной истории самому К. Марксу. Во всяком случае именно он отмечал опасность превращения «общей историко-философской теории, наивысшая добродетель которой состоит в ее надысторичности», в «универсальную отмычку» для понимания каждого локального варианта исторического процесса. Ясно только, что пафос универсализма, органически присущий концепции К. Маркса, в догматизированном виде восторжествовал в отечественной историографии 30—80-х гг. XX в. и что именно этот пафос, помноженный на энтузиазм социального пророчества, вызвал «шторм критики» (М. Гилдерхус), исходившей из констатации невозможности объять океан конкретных фактов и направлений развития категориями следовавших одна за другой формаций.

Уязвимость «тотальных» концепций единства всемирной истории (к ним, в первую очередь, относят историософские системы Августина, Гегеля и Маркса) всегда была достаточно очевидна. Грандиозные построения, гармонические и уравновешенные, скрепленные безукоризненной логикой и взаимной согласованностью элементов, увлекали (и увлекают), убеждали (и убеждают), становились (и становятся) предметом не только научного знания, но и веры, подчас превращались в «руководство к действию» — и в качестве такового переставали быть наукой, перерождались в различные формы идеологии. Но их широта, блистательность абстракций и стройность логических конструкций вступали в противоречие с прозой исторической реальности, не желавшей с ее конкретностью и многообразием соответствовать чистоте «поэтической» теории.

«В знании о целостности отбрасываются наибольшая масса человеческой реальности, целые народы, эпохи и культуры, отбрасываются как не имеющие значения для истории. Они не более чем случайность или попутное явление природного процесса» (К. Ясперс). Это наблюдение крупнейшего философа-экзистенциалиста XX в. представляется чрезвычайно точным. Европоцентризм, бесспорно, являлся существеннейшей характеристикой «тотальных» интерпретаций всемирной истории (в большей степени Гегеля, в несколько меньшей — Маркса).

Популярность циклических теорий, опирающихся в своих построениях на фактическое многообразие путей и форм исторического развития народов и отвергающих наличие «образцовых», классических тенденций, относительно которых должна измеряться специфика развития отклоняющихся от них обществ, в определенной мере является реакцией на увлечение «тотальными» историософскими схемами. Первая половина XX в. дала две крупные, построенные на этих принципах философские концепции, приобретшие известность и славу, — концепции О. Шпенглера и А. Тойнби. Впрочем, за полвека до публикации исследования О. Шпенглера в России увидела свет книга Н. Я. Данилевского «Россия и Европа», близкая по духу к этой, быть может, самой сенсационной историософской системе XX столетия.

«Закат Европы» О. Шпенглера появился в Германии в 1918 г. «Невозможно спорить о Наполеоне, не имея в виду Цезаря и Александра Македонского... Сам Наполеон был убежден в своем сходстве с Карлом Великим. Французский революционный Конвент говорил о Карфагене, подра-

зумеая Англию, а якобинцы именовали себя Римлянами. Из этого ряда сравнений... уподобление Флоренции Афинам, Будды — Христу, раннего христианства — современному социализму, римских магнатов эпохи Цезаря — американским янки. Петрарка, первый археолог-энтузиаст (а разве археология как таковая не есть выражение того, что история заключается в повторении), соотносил себя по духу с Цицероном; позже Сесил Родс, создатель Британской Южной Африки, имевший в личной библиотеке специально для него подготовленные переводы классических «Жизнеописаний цезарей», считал себя близким к императору Адриану. Карл XII Шведский с юности держал при себе биографию Александра, составленную Квинтом Курцием, мечтая быть похожим на знаменитого завоевателя, — в том была его судьба».

В сходстве «эр, эпох, ситуаций, исторических деятелей» О. Шпенглер видел все что угодно, но только не случайность. Повторяемость событий и персонажей истории может быть понята, по мнению философа, только при условии признания того, что всемирная история представляет собой не линейный, преемственный и прогрессивный процесс, а ряд независимых один от другого циклов. Каждый из таких циклов характеризует развитие замкнутых, непересекающихся, уникальных культур.

Таких культур О. Шпенглер насчитывал восемь: индийскую, вавилонскую, китайскую, египетскую, грекоримскую, арабо-византийскую, западноевропейскую, а также культуру майя.

Первоначало каждой культуры — единая и единственная в своем роде «душа», некий дух, который не может быть познан рационально и выражен иначе, чем символически. Внимание ученого было сосредоточено на анализе главным образом греко-римской, арабо-византийской и западноевропейской культур.

Первая из них обладает «аполлоновской душой» со свойственными ей ясностью, спокойствием, статикой, вневременностью существования.

«Магическая душа» арабо-византийской культуры, напротив, отражает глубокую озабоченность восприятием времени и пространства, четким осознанием конечности сущего.

Западноевропейская культура воплотила «фаустовский дух» с его устремленностью в бесконечность, напряженной динамикой, тягой к «новым рубежам».

Если символами «аполлоновской души» у О. Шпенглера служат дорическая колонна и евклидова геометрия, то мусульманская мечеть, раннехристианские пещеры и христианская линейная концепция истории символизируют «магическую душу» арабо-византийской культуры. Символы «фаустовской души» — дифференциальное счисление, музей, механические часы.

Важнейшее свойство культур — непроницаемость, изолированность и замкнутость. Подобно живым организмам, они рождаются из «безграничного и бесконечного», расцветают, заболевают (становясь «цивилизациями» и утрачивая жизненные силы — еще одно толкование понятия цивилизации), умирают. Эти стадии — общие для всех культур, и только поэтому они могут изучаться сравнительно-морфологически.

Всемирной истории как таковой нет, есть параллельное существование разделенных во времени и пространстве культур. Для О. Шпенглера идея единства всемирной истории, в сущности, лишена всякого смысла и не отражает ничего в реальности исторических процессов, множественных и не сливающихся в единый поток.

А. Тойнби, издавая в 1934 г. первые три тома монументального «Постижения истории», во многих своих оценках был близок к О. Шпенглеру. «Тезис о единстве цивилизации является ложной концепцией», — полагал он, считая, что открытые им 21 цивилизация развиваются независимо одна от другой по общим законам, свойственным их рождению, росту, надлому, распаду и гибели. В 1961 г., завершая издание двенадцатого тома, он был склонен придавать большее значение взаимодействию цивилизаций в пространстве и времени. Он подчеркивал, что развивающиеся цивилизации (их число увеличилось до более чем трех десятков) порождают на определенном этапе — этапе надлома — универсальные государства и высшие религии. «Подчиняясь духовной власти высших религий, человек способен преодолеть политические барьеры местных государств и даже культурные барьеры, разделяющие разные цивилизации». Роль цивилизаций А. Тойнби видел теперь именно в том, что они формируют высшие религии, которые открывают путь к «духовному прозрению, признанию друг друга и созданию внутреннего единства при сохранении многообразия».

«Единство цивилизации», таким образом, уже не отбрасывалось А. Тойнби как априорно «ложная концепция».

Оно существует — если не как реальность, то как цель, и тогда история цивилизаций может быть рассмотрена не только в ретроспективе многообразия их конкретных форм и путей развития, но и в перспективе их счастливого соединения в единой цивилизации, охватывающей все человечество.

Что существеннее в эволюции концепции? Первоначальный культ мертвых и живых цивилизаций, уникальных и неповторимых, или все настойчивее по мере работы над книгой звучащая мысль о единстве человеческой истории, «об общности судьбы и предназначения человечества»?

Парадоксально все сущее на земле! Отвергнув «тотальность» историософских концепций, дорожащих идеей единства всемирной истории как преемственного, закономерного, направленного процесса, осудив эти концепции за чересчур вольное обращение с фактами и формами, не вписывающимся в схему, сторонники теорий локальных цивилизаций подверглись резкой критике, содержащей почти те же аргументы и обвинения.

Грандиозный успех книг О. Шпенглера и А. Тойнби у широкой читающей публики контрастировал с холодностью, которой было отмечено восприятие их идей большинством историков. Сомнениями был встречен сам метод исследования. Сравнение событий, персонажей, институтов, верований, обычаев, присущих разным, разделенным пространством и временем цивилизациям, воспринималось как попытка с «извращенным удовольствием» «повалиться в двадцати одной пустой скорлупе». Тезис о повторяемости истории, принципиально важный для О. Шпенглера и А. Тойнби, вызвал желание напомнить восточную притчу о мудром старце, ответившем будто бы на вопрос умирающего шаха о том, что такое история: «Государь, люди рождаются, любят и умирают». Перечень выделенных цивилизаций и культур показался неполным, произвольным и раздражающе-утомительным уже потому, что точно определялось их количество и номенклатура. «Фокус удачен, трюкачу нельзя отказать в ловкости», но эти ухищрения не заставят нас «броситься в объятия к шарлатанам и наивным и в то же время лукавым чудотворцам» (Л.Февр). Это была — и есть — критика не частных: она исходит из принципиальной невозможности или несвоевременности всякого стремления к удовлетворительному историософскому толкованию проблемы единства мировой истории.

Популярность историософских концепций, их влияние к середине XX в. заметно снизились. Могло ли быть иначе? Вряд ли. Любая глобальная интерпретация исторического прошлого хотя бы отчасти опирается на аксиоматические, не требующие доказательства истины, положения и потому — в той или иной мере — предполагает если не слепую веру, то хотя бы доверие.

В историографии второй половины XX столетия такого доверия оказалось немного. Отсюда и скепсис в отношении самого понятия «философия истории», ее попыток постигнуть исторический процесс как определенную целостность (не важно, понимать ли эту целостность в духе представлений о единстве, всеобщности и преемственности определенных фаз общественного развития народов или в смысле признания многообразия локальных культурно-цивилизационных форм).

В этой связи чрезвычайно показательна позиция историков, разделяющих идеи школы «Анналов». Недавно Ж. Ле Гофф счел необходимым вновь напомнить, что «подход, намеченный еще Марком Блоком, предполагает создание истории, которую следует считать именно «общей», «тотальной», а не «всеобщей». За этой констатацией — подчеркнутый отказ от каких-либо концептуальных построений в той сфере, которая предполагает постановку вопросов о соотношении истории цивилизаций и мировой истории. Ф. Бродезем циклическое понимание истории отдельных цивилизаций отвергалось столь же решительно, как и представления о прогрессивной смене формаций. Специальный анализ современной французской историографии привел М. В. Дмитриева к выводу о том, что «стремление к обобщенно-системному моделированию исторического процесса» у историков Франции сильно, но велика и их осторожность в «реализации этого стремления». Слово «осторожность» в данном случае, пожалуй, слабо отражает позицию историков в отношении анализа общих вопросов теории исторического процесса, в частности вопроса о единстве человеческой цивилизации, мировой истории.

«Нужно ли их за это корить?» — повторим вопрос М. В. Дмитриева, во многом риторический. Понятно, нет. Познание истории как целостности остается и сегодня задачей, далекой от очевидных решений, более целью, идеей, чем реальностью.

И все-таки привкус горечи возникает. Именно сегодня чрезвычайно остро осознается единство судеб человечества, человеческой цивилизации, человеческой истории. И дело здесь не только в самоочевидном: человечество не может справиться с вызовами времени, не преодолев разобщенность и не признав единства своего прошлого, настоящего и будущего. Суть в другом. «...Если мы не хотим, чтобы история распалась для нас на множество ложных путей, которые никуда не ведут, то от идеи единства истории отказаться нельзя. Вопрос заключается в том, как постигнуть это единство» (К. Ясперс). Сам К. Ясперс связывал единство человеческой истории с введенной им категорией «осевого времени» (середина I тыс. до н.э.) и основными ее факторами считал «безграничную открытость будущего и краткость начала: мы только начинаем». Единство истории — это «одновременно истоки и цель», и потому «всеобщая история стоит перед нами как задача».

И вновь выясняется, что вопрос о единстве истории (как реальности или как идеи, все равно) есть по существу вопрос о ее смысле и цели. Вечный вопрос, предполагающий не единственно верный ответ, но поиск такового. «Без выхода... на точку зрения, вынесенную за пределы истории, невозможно системное понимание, объяснение и изложение истории» (Л.И. Новикова). В современной отечественной историографии этот поиск ведется главным образом в рамках охарактеризованного выше цивилизационного подхода.

Но здесь мы действительно «только начинаем».