

**А. И. ЗИМИН<sup>1</sup>**

## **ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ КАРЛА ЯСПЕРСА**

В статье исследуются особенности историософских взглядов К. Ясперса: его представления о целостности исторического процесса, концепции основных фаз истории человечества. Автор подчёркивает актуализированность философии истории Ясперса современной ему исторической обстановкой.

*Ключевые слова:* Карл Ясперс, философия истории, историцизм.

Как известно, одно из центральных мест в творчестве К. Ясперса (1883–1969), выдающегося немецкого философа-экзистенциалиста, занимает его философия истории. Конечно, К. Ясперс был не первым, кто обратился к философскому осмыслению истории. У него в этом вопросе были столь замечательные предшественники, как Дж. Вико (1668–1744), И. Г. Гердер (1744–1803), Г. В. Ф. Гегель (1770–1831), К. Маркс (1818–1883), Н. Я. Данилевский (1822–1885), современники О. Шпенглер (1880–1936), А. Тойнби (1889–1975), много сделавшие для выработки исторического взгляда и подхода к осмыслению сущности человеческого бытия. Однако и К. Ясперсу удалось сказать нечто новое и критически обобщающее основные идеи относительно истории человечества.

Необходимо отметить, что научно-философское осмысление человеческой истории является делом, прежде всего, европейской познавательной практики. Именно на европейской почве сформировался интерес к теоретическому изучению прошлого человека и человечества и здесь же наметились две основные линии этого изучения, получившие названия: одна – формационной, а другая – культурно-цивилизационной.

Уже сама эта двойственность является серьёзной проблемой, так как такое разграничение представляется весьма условным и не точным, однако всё же не лишённым смысла. Дело в том, что о формационном подходе к пониманию единого и общего для человечества исторического процесса можно говорить, лишь начиная с К. Маркса и его последователей. Но у К. Маркса, как и К. Ясперса, были предшественники, в частности Г. В. Ф. Гегель, которого

---

<sup>1</sup> Александр Иванович Зимин – доктор философских наук, профессор кафедры общественных наук, ФБГОУ ВО «Литературный институт имени А. М. Горького» (Москва, Российская Федерация); [socialscience@litinstitut.ru](mailto:socialscience@litinstitut.ru)

вряд ли можно представить в качестве формационника. Однако теоретическое родство Гегеля и Маркса сомнений, как правило, не вызывает. Это родство проявляется в общности их диалектики и историзма, т.е. диалектического осмысления исторического процесса, но они существенным образом расходятся в том, что является основой этого процесса – дух или общественное производство.

Исследование особенностей общественного производства позволило К. Марксу создать учение о том, что исторический процесс представляет собой последовательную смену общественно-экономических формаций, знаменующих собой этапы прогрессивного развития человечества.

Если же мы обратимся к Г. В. Ф. Гегелю, то увидим, что у него историческое развитие человека и человечества совпадают с явлением, или развитием духа, основными этапами которого выступают, во-первых, восточный мир (Китай, Индия, Персия и Египет), во-вторых, мир Древней Греции, в-третьих, Римский мир и, в-четвёртых, вершина развития – Германский мир. Всемирная история, согласно Гегелю, «является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому, как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю» [3, 18].

Очевидно, что оба мыслителя являются сторонниками идеи единства человечества и его развития в единстве его истории, которая развёртывается по единым для неё законам. В этом вопросе между ними наблюдается большое сходство. Различия же начинаются там, где речь идёт об источниках развития – материальных или идеальных, производственно-экономических или духовных.

Однако со временем, особенно в творчестве неокантианцев – Виндельбанда и Риккерта – понятие духа, а также наук о духе становится синонимом культуры и, соответственно, наук о культуре. Вместе с тем развитие этнологии – науки о происхождении, жизни, обычаях различных народов мира порождает представление о существовании различных культур и об их историческом своеобразии, культурно-исторической самобытности. Это способствует тому, что идея единства, целостности и универсальной закономерности общечеловеческого происхождения и развития оказывается под вопросом. Формирование представлений о сосуществовании в общечеловеческой истории множества культур способствует пробуждению интереса к изучению их своеобразия, самобытности и неповторимости.

Следует отметить, что такого рода идеи возникают на основе интенсивного накопления научно-эмпирического материала о народах мира, всё большее число которых становилось объектом научного исследования на протяжении всего XIX и первой половины XX столетий. Именно научные исследования фиксировали их своеобразие, которое было крайне затруднительно совместить с представлениями о единстве и универсальности человеческой истории. И если коренное население обеих Америк, Австралии, Центральной и Южной Африки, Полинезии и других, удалённых от европейского мира племён и народов, можно было с позиций европоцентризма отнести к диким, первобытным, отсталым, некультурным и неисторическим, то более детальное знакомство с историей Китая, Индии, Месопотамии, Центральной и Южной Америки, не говоря уже об истории Византии и не в последнюю

очередь России, побуждали к признанию того, что история Западной Европы шла параллельно с историей других регионов земного шара.

Это естественным образом подталкивало исследователей, опирающихся на методы европейской науки и философии, к разработке иных, альтернативных моделей понимания и объяснения мирового исторического процесса. В Западной Европе это было успешно осуществлено О. Шпенглером, А. Тойнби, в конце XX в. американским исследователем С. Хантингтоном. Но начало этому процессу было положено в России, где Н. Я. Данилевский, продолжая изучение особенностей исторического развития человечества, осуществлённое русскими западниками и славянофилами, разработал и обосновал в своей знаменитой «Россия и Европа» учение о культурно-исторических типах и об истории как их сосуществовании и взаимодействии. Тем самым было положено начало формированию цивилизационной модели исторического процесса.

События Первой и Второй мировых войн, революционные преобразования в России, превращение СССР и США в мировые державы актуализировали на Западе полемику между сторонниками обеих концепций динамики исторического процесса, побудили искать компромисс между ними. И К. Ясперс стал тем мыслителем, который внёс существенный вклад в дальнейшее философское осмысление исторической проблематики.

Проблемы философии истории привлекли к себе внимание К. Ясперса в период Второй мировой войны и в первые годы после нее. Работа над ними нашла отражение в таких его трудах, как «Ницше и христианство» (1946), «О европейском духе» (1946) и, особенно, в «Истоках истории и её цели», увидевшей свет в 1949 г. В них Ясперс стремится осмыслить, «как преодолеть те катаклизмы, которые постигли европейскую цивилизацию в XX веке? Какие духовные ориентиры остаются у европейского человека и как их обрести в современном индустриальном обществе?» [2, 8].

«Непосредственно пережитый опыт нацистской диктатуры и размышления над природой тоталитарных режимов в России, Италии, Испании со всей остротой обнажили перед философом кризис не только европейского, но и мирового исторического развития...» [2, 8].

В конечном итоге главной целью философских исканий К. Ясперса стали человек и история как изначальное измерение человеческого бытия, без осмысления природы и сущности которых невозможно постижение современности. А методологической установкой для него становится исследовательский взор, обращённый в прошлое, единственно способный погрузить нас в тайну человеческого бытия. «То, что у нас вообще есть история, – пишет К. Ясперс, – что история сделала нас такими, какими мы кажемся сегодня; что продолжительность этой истории до настоящего момента сравнительно очень невелика, – всё это заставляет нас задать ряд вопросов. Откуда это? Куда это ведет? Что это значит?» [7, 29].

Этими вопросами определяется вся исследовательская программа работы «Смысл и назначение истории». Стремление найти на них ответы приводит К. Ясперса к такому пониманию и интерпретации истории, какого ещё не знала ни сама историческая наука, ни предшествующая философия истории.

Опираясь на достижения современной ему науки, К. Ясперс констатирует, что «в XIX в. мировой историей считалось только то, что после предварительных стадий – Египта и Месопотамии – произошло в Греции и Палестине и

привело к нашему времени; всё прочее относили к этнографии и выносили за рамки подлинной истории. Всемирная история была историей Запада» [7, 30].

Тем самым К. Ясперс фактически подчёркивает европоцентристский характер исходных философско-исторических исследований, постепенно принимавших вид объективного научного знания, претендовавшего на безусловную истинность в рамках Запада и лишавшего тем самым права быть историческими все не западные народы.

Следует признать, что это замечание К. Ясперса справедливо, и отметить, что европоцентризмом грешили Г. В. Ф. Гегель с его панлогизмом и К. Маркс, формационная модель которого построена именно на анализе исторического материала, собранного главным образом на территории Средиземноморья. Об этом свидетельствует введённое К. Марксом в Предисловии «К критике политической экономии» (1859) понятие азиатского способа производства как основы формации, оказавшейся за пределами магистрального исторического развития [5, 5–9].

Вместе с тем следует также признать, что подобное понимание истории и исторического процесса оправдано самим фактом формирования историзма как философско-научного метода познания, разработанного в недрах западного мира для понимания и объяснения особенностей развития прежде всего Запада. Это разработка является закономерным результатом и достоянием развития именно западной философии и современной науки, «вырастающей с конца средневековья, решительно утверждающейся с XVII в. и развертывающейся во всей своей широте с XIX в. Эта наука делает европейскую культуру... отличной от культуры всех других стран» [7, 100].

Развитие этой науки в качестве самостоятельной формы мировоззрения породило такое явление, как позитивизм XIX в., потребовавший, по крайней мере на теоретическом уровне, равных прав для всех людей, народов и их культур, включая и право на историю: «История есть там, где живут люди. Мировая история охватывает во времени и пространстве весь земной шар» [7, 30].

Благодаря тому что идея историзма постепенно, но прочно завоевала научное сознание европейцев, появилась возможность включить в поле истории богатый этнографический материал относительно культур не европейских народов, активно накапливавшийся в то время в рамках так называемых полевых исследований. Значительным шагом вперёд здесь стала фундаментальная работа Л. Моргана «Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса через варварство к цивилизации» (1870), послужившая Ф. Энгельсу эмпирической основой для написания работы «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), в которой дан анализ ранних этапов развития человечества.

На протяжении всего XIX в. происходило многократное переосмысление сущности и предмета исторической науки, поиск и опробование новых оригинальных методов и приёмов рациональной реконструкции истории уже с использованием понятия «культура» [1].

Не осталась в стороне от этого процесса и русская философско-историческая мысль. Так, Н. Я. Данилевский в работе «Россия и Европа» (1869) предпринял попытку связать всемирную историю с понятием культурно-

исторического типа. Его теория культурно-исторических типов не только не исключает представлений о единстве человечества, его всеобщей истории (может быть, даже вопреки тому, что говорил сам Н. Я. Данилевский), но и предполагает их. Во всяком случае, когда у Н. Я. Данилевского речь идёт о невозможности передачи образовательных начал одной культуры другой и полного их усвоения этой последней, чувствуется его правота. «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает её для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествующих или ему современных цивилизаций» [4, 91].

«Начала» не передаются, но вместе с тем влияние их на формирование других цивилизаций не исключается, и это свидетельство того, что Н. Я. Данилевский не был сторонником строгого изоляционизма, исключавшего позитивные взаимодействия культурно-исторических типов.

Теория Н. Я. Данилевского заложила начала того, что в дальнейшем, благодаря трудам О. Шпенглера и А. Тойнби, получило название цивилизационного подхода к пониманию истории, который, казалось бы, ставит под сомнение саму модель единства человечества и целостности человеческой истории.

Однако это не так. Критике у этих авторов подвергается европоцентристская модель общечеловеческого исторического процесса, но не единство человечества в целом, адекватно осмыслить которое без признания известной автономности и самобытности культурно-исторических и цивилизационных образований представляется уже невозможным.

На мой взгляд, наивысшим достоинством философии истории К. Ясперса является именно то, что он попытался создать такую модель всемирной истории, где общечеловеческое удачно синтетически сочетается с культурно-цивилизационным, а потому позволяет не только конкретизировать знания о прошлом человечества, но и наметить некоторые тенденции провидения будущего. Этому у него служит идея временной локализации истории в рамках понятийной оппозиции её истоков и цели, которые нам не известны в качестве достоверного знания, но они ощутимы «в мерцании многозначных символов». «Смысл же доступной эмпирическому познанию мировой истории – независимо от того, присущ ли он ей самой или привнесён в неё нами, людьми, – мы постигаем, только подчинив её идее исторической целостности» [7, 31].

Эту историческую целостность К. Ясперс представляет как последовательность сменяющих друг друга фаз: «доисторию, историю и мировую историю» [7, 92].

Самая длительная из них – фаза *доистории*, которая «охватывает время становления человека – от возникновения языка и рас до начала исторических культур... *История* охватывает события приблизительно пятидесятилетней давности в Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в Европе» [7, 92]. (Очевидно, что в вопросе о начале истории К. Ясперс близок к Гегелю, но в оценке взаимосвязи центров возникновения истории принципиально расходится как с ним, так и с Марксом, поскольку полагает вполне в духе цивилизационной модели, что «с Европой следует сопоставлять Китай и Индию, но не Азию в целом... где складываются сначала великие культуры древности: шумерская, египетская, эгейская, культура доарийской Индии, культура долины Хуанхе»

[7, 92], от которых переняли культуру победившие их вавилоняне, персы, греки и римляне.)

Что же касается *мировой истории*, то она, согласно К. Ясперсу, фактически возникает вместе с формированием и осознанием «в наши дни глобального единства мира и человечества» [7, 93] и имеет универсальный характер.

Доистория отличается тем, что «доступна нашему восприятию только как параллельное существование безмерно различных людей и многообразных явлений природы... Здесь, вероятно, была общность владения и однотипность мышления, обусловленные свойствами человеческой природы, а не историческими условиями» [7, 93].

Утверждение о вероятном существовании у человечества некоей общей для него предыстории, когда его жизнь определялась преимущественно природными условиями, а не историческими, с точки зрения современных наук о человеке особых возражений не вызывает. Однако признание правомерности её существования всё же не объясняет того, как же совершился переход от бытия природного к бытию историческому, какими событиями и открытиями этот переход был детерминирован. К. Ясперс отчётливо сознавал, что «необозримые дали времени, когда человек уже существовал, в основе своей остаются для нас тайной» [7, 62].

Поэтому для современного научного мировоззрения предыстория, или доистория, остаётся пока всего лишь гипотезой, относительно того, что в далёком прошлом человек каким-то образом совершил скачок, прорыв из состояния природного бытия к состоянию бытия культурного и исторического. Прорыв этот представляется весьма вероятным, в него можно философски верить и от этой веры отталкиваться, но он до сих пор так и не стал эмпирически обоснованной истиной.

Начало отсчёта второй фазы прошлого человечества, собственно *исторической*, начинается со второго прорыва в человеческом существовании, которое К. Ясперс определяет как **осевое время** истории: «К нему и от него ведут все пути» [7, 93].

Более развёрнуто осевое время характеризуется тем, что в его границах (примерно 800–200 лет до н.э.) идёт параллельное развёртывание немногих великих культур, имеющих собственную историю: «Мир Передней Азии и Европы противостоит в качестве относительной целостности двум другими мирам – Индии и Китаю. Запад являет собой взаимосвязанный мир – от Вавилона и Египта до наших дней. Однако со времени греков внутри этой культурной сферы Запада произошло внутреннее разделение на Восток и Запад, на Восточный и Западный мир. Так Ветхий Завет, ирано-персидская культура и христианство принадлежат, в отличие от Индии и Китая, к Западному миру – а ведь это Восток. Области между Индией и Египтом всегда испытывали индийское влияние – эта промежуточная область обладает неповторимым историческим очарованием, однако при этом она не поддаётся простому, обозримому и правильному членению в рамках всеобщей истории» [7, 95]. Но существование великих цивилизаций древности уже имеет в глазах учёных и мыслителей свою историю, хотя и далеко не во всём нам понятную.

Однако знакомство с историей этих цивилизаций позволяет К. Ясперсу утверждать, что в общее для них осевое время в этих цивилизациях протекают сходные между собой культурные процессы. В них совершался переход от

мифа к логосу, вырабатываются основы преобразующей человека рефлексии, тем самым закладывается основа «духовной сущности человека и его подлинной истории» [7, 76]. Поэтому «осевое время служит ферментом, связывающим человечество в рамках единой мировой истории. Осевое время служит масштабом, позволяющим нам отчётливо видеть историческое значение отдельных народов для человечества в целом» [7, 76].

К народам, совершившим прорыв в осевое время, К. Ясперс отнёс китайцев, индийцев, иранцев, иудеев и греков. Египетская и вавилонская культуры, хотя и существовали в историческое время, но не испытали на себе духовной метаморфозы и не открыли для себя пути подлинной истории, поэтому они были вскоре почти полностью забыты и открыты для науки только в наше время. Индия и Китай сохраняли в своей истории творческий порыв осевого времени вплоть до 1500 г. н.э., однако в XVII начался их упадок.

Что же касается европейской культуры и истории, то они оформились как результат синтеза культурно-творческих достижений греков, иранцев и иудеев, отчётливо проявившегося в эпоху эллинизма.

История культур Китая, Индии и Европы отличалась динамичностью и вместе с тем обособленностью. Однако отличие Китая и Индии от Европы не было радикальным. Аналогия между ними сохраняла своё значение как творческая эпоха осевого времени, со всеми последующими в них переворотами, возрождениями, вплоть до 1500 г., когда «Европа вступает на путь своего неведомого ранее продвижения вперёд, тогда как культуры Китая и Индии именно в это время находятся в стадии упадка» [7, 79].

Революционный прорыв, совершённый Европой с 1500 по 1800 годы в области науки и техники, открывший путь к новым формам организации труда, социальных отношений, политических и идеологических движений, давший импульс к формированию глобальных цивилизационных ценностей современной мировой истории, таких как демократия и либерализм, не был новым осевым временем. Он сам был отдалённым порождением осевого времени, углубляющим осознание единства человечества и создающим предпосылки для универсализации мировой истории по принципу причастности к нему всех прочих народов. «После того, как совершился прорыв осевого времени, – писал К. Ясперс, – и сформировавшийся в нём дух стал посредством своих идей, творений, образов доступен каждому, кто был способен слышать и понимать, когда стали ощутимы безграничные возможности, все последующие народы становятся историчными в зависимости от степени интенсивности, с которой они отзываются на совершившийся прорыв, и от глубины, на которой он ими ощущается.

Великий прорыв служит как бы неким посвящением человечества в тайну неведомых возможностей. Любое соприкосновение с ним – и впоследствии – носит характер нового посвящения. С этого момента в процессе собственно исторического развития участвуют только посвящённые люди и народы. Однако это посвящение отнюдь не является загадочной, пугливо охраняемой тайной. Напротив, оно открыто дневному свету, преисполнено безграничного желания быть воспринятым, охотно допуская любые проверки и испытания, показываясь каждому; однако тем не менее – это “открытая тайна”, ибо воспринимает её только тот, кто готов к этому, кто будучи перевоплощением, возвращается к самому себе.

Новое посвящение происходит в процессе интерпретации и усвоения. Сознательная передача, решающие по своему значению работы, исследования становятся обязательным жизненным элементом» [7, 79–80].

В настоящее время лидерство в данном процессе, безусловно, принадлежит миру современного Запада, однако «история для будущего фактически бесконечна» [7, 269]. А потому будущее не исключает смены лидера в этом процессе, и даже неоднократное. Ибо «единство истории как полное единение человечества никогда не будет завершено... Человек идёт своим великим историческим путём, но не завершает его в реализованной конечной цели» [7, 270].

В заключение можно сказать, что К. Ясперсу удалось достаточно успешно реализовать синтез двух основных подходов к пониманию исторического процесса, что не исключает идеи безусловного его единства, но учитывает также и возможности новых осевых прорывов общеисторического свойства на будущих витках развития мировой истории.

### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904; Зиммель Г. Проблемы философии истории. М., 1898.
2. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия истории // Сочинения: в 14 т. М.–Л., 1929–1959. Т. 8.
4. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
5. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1959. Т. 13.
6. Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908.
7. Ясперс К. Истоки истории и её цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер с нем. 2-е изд. М.: Республика, 1994.