

ЕВГЕНИЙ РАШКОВСКИЙ

Бергсон и Тойнби, или О «материи» исторического знания

La philosophie est toute entière
préliminaire.

A moins que ce ne soient les
préliminaires qui soient déjà
philosophie.

*Vladimir Jankélévitch*¹

Начну с чисто формальной стороны вопроса. Ссылки на Бергсона — первоначально на «Творческую эволюцию», а затем на «Два источника...» — встречаются во всем комплексе монументальных трудов Тойнби: от первого тома «A Study of History» (1934) до поздних его трудов.

В литературе много (и чаще всего голословно) говорится о том, что философское влияние трудов Бергсона на Тойнби было одним из определяющих.

Но что стояло за этим влиянием? — Думаю, не только потребность британского историка создать новую философию истории (я бы позволил себе выразиться скромнее: теоретическую историологию), которая сумела бы откликнуться на новые данные исторической науки и на новые вызовы живой истории, но и понимание того обстоятельства, что к началу XX столетия (я уж не говорю о периоде Первой мировой войны со всеми ее последствиями) изрядно истощил себя традиционный дискурс и академической философии, и академической историографии. Во всяком случае, речь шла о преодолении устаревшего — по существу позитивистского — академического языка социогуманитарного знания ради освоения нового уникального опыта и жизни, и мысли.

¹ Вл. Янкевич: «Философия — в существе своем — предварительна. А уж без моментов предварительности — она вовсе не философия». — Информ. ресурс: www.google.ru/search?complete=1&hl=ru&lr=&newwindow=1&q=Jankelévitch... (06.06.08)

Одна из бергсоновских задач, увлекших британского историка, — теоретически (т. е. — по существу — философски) понять не просто отдельные аспекты или срезы истории, но понять историю как таковую. Я позволил бы себе определить эту реальность и вместе с тем познавательную задачу на тейярдистский лад: *le phénomène historique*.

То, что предложено Бергсоном в его трудах, было чисто философским прочтением истории. Если угодно, ее философской редукцией. Разумеется, перспективы такого подхода всегда увлекали Тойнби, но ему — именно как профессиональному историку и отчасти даже практическому политику — эта теоретическая редукция истории казалась недостаточной. Ему хотелось соотнести элементы теоретического подхода к *феномену истории* со всем содержательным и сюжетным богатством этого феномена. Задача а priori невыполнимая, но всегда насущная для исторической науки.

Что же касается основ бергсоновского теоретического подхода к истории, то они были высказаны еще на страницах «Творческой эволюции».

Действительно, согласно Бергсону, весь опыт изучения и естественных, и социогуманитарных наук — опыт постижения трансформативности и природного, и человеческого миров — так или иначе ведет нас от видимого к невидимому, от повторов — к единству, от хронологического — к логическому, от фактов — к сквозным смыслам, от фактологии — к философствованию. Иное дело, замечает французский философ, что мысль не вправе сбрасывать со счетов мир фактуальный, а вместе с ним — и не сводимую к философской абстракции живую жизнь².

Так что труды познания, антиномии познания, болевые усилия познания (*l'effort douloureux*)³ приоткрывают нам — однако всегда лишь в самом общем и условном приближении — и постигающую силу человеческого духа, и богатство материального содержания вещей и событий⁴.

Однако для того, чтобы совместить концептуальную проникновенность и концептуальное изящество трудов Бергсона со своими потребностями теоретического упорядочения эмпирической истории как последовательности фактов, событий, процессов и смыслов, британский историк вынужден был разработать свой особый — тяжелый и громоздкий — курс, в основу которого легла идея последовательности и взаимного преобразования проходящих по лицу Земли несхожих цивилизаций как конкретных и ограниченных проявлений всечеловеческого родового единства.

И это притом, что Тойнби вполне отдавал себе отчет в том обстоятельстве, что внутренняя духовная длительность (*durée*), пронизывающая собой и человека, и историю и сама конституируемая ими, — не может быть собрана из фактуальной мозаики. Недаром Бергсон писал, что идея

² См.: *Bergson H. L'évolution créatrice*. 15 éd. Paris: Alcan, 1914. P. 27–42 et passim.

³ *Ibid.* P. 258.

⁴ См.: *Ibid.* P. 226–227.

большого и текучего временного контекста и человека, и истории требует обращения к качественно новым и, по существу, толком еще не изведенным научным понятиям, выходящим за привычные рамки как теоретической античной «статики», так и «атомарности», характерной для научного мышления Нового времени⁵.

Но когда Тойнби пытался теоретически обобщить всю громаду своих наблюдений и сопоставлений, он вновь и вновь вынужден был обращаться к изящному теоретическому дискурсу Бергсона. В частности, и к той развитой и обоснованной на страницах «Двух источников...» идее, что не только историческое время вбирает в себя и трансформирует в себе человеческую личность, но и личность вбирает в себя и преобразует в себе историческое время⁶.

Так, прилагая идеи «Двух источников...» к своим собственным наблюдениям над разрозненными и подчас дискретными процессами всемирной истории, Тойнби пишет, что именно внутренняя жизнь человеческой личности, осуществляемая в людских поступках и коммуникационных связях, и есть то самое, что делает историю *именно историей*. История, таким образом, предстает нашему теоретическому взору как процесс, исполненный человеческих смыслов, — т. е. перманентной (с подъемами, срывами, регрессами и вольными или невольными восстановлениями преемственных связей) работой человека над осмыслением мира, времени и самого себя. Именно это присутствие не только в самой личности, но и в дискретных и всегда недосказанных процессах межличностной коммуникации, — присутствие некоей драгоценной человеческой *durée* — и делает историю процессом не только рациональным, но и творческим и мистическим⁷. Таким образом, базовые человеческие интуиции и смыслы самопознания, миропознания, Богопознания могут приобретать в несхожих исторических обстоятельствах сколь угодно несхожие акцентировки, но — по существу — остаются самими собой. Эта важнейшая и малодоступная значительная части историков-фактологов идея Тойнби имеет глубокие бергсоновские корни⁸.

Действительно, здесь важно отметить столь существенную для трудов Тойнби именно бергсоновскую идею: подлинный рывок человеческого сознания от рабствования у «социальной статики» к духовной динамике связан не с нигилистическим отвержением, не со стремлением бесповоротно перечеркнуть предпосылки наличного мира («Весь мир насилия

⁵ См.: Ibid. P. 392–399.

NOTA VENE. И это писалось в первые годы прошлого, XX столетия. Проблема созвучности тогдашних философских исканий Бергсона и передовых исканий в области постклассической Науки-Science исследуется, в частности, в трудах Эли Дюринга.

⁶ См.: Bergson H. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 3 éd. Paris: Quadrigue; PUF, 1988. P.14–23.

⁷ См.: Toynbee A. J. *A Study of History*. Abridgement of Vols. I–VI by D. Ch. Somervell. N. Y.; L.: Oxf. Univ. Press, 1947. P. 211–216.

⁸ См. в этой связи: Блауберг И. И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 9.

мы разрушим // До основания, а затем...»), но со стремлением возвести эти предпосылки в новый контекст открытого развития — бесконечного и доверяющего невыразимым и всегда избегающим окончательных формулировок потребностям духа⁹.

Вслед за Бергсоном, труды Тойнби ведут нас к мысли, что идеи продолжающегося во времени (и конституирующего собой время!) творения и трансформативной эволюции суть два взаимно дополняющих и взаимно обогащающих языка интуитивного и научного постижения осмысленного присутствия человека во Вселенной. То есть истории¹⁰.

Тойнби настаивает, что научное постижение истории (*A Study of History*) предполагает некое вольное или невольное балансирование на гранях двух, казалось бы, несхожих, но дополняющих друг друга языков постижения времени и человека: история открывается нам и как драма, сюжет которой (*plot*) включает в себя момент импровизации, и как подлежащий закономерностям (*regularities*) и условному эвристическому моделированию (*patterning*) процесс. И тем самым Тойнби вольно или невольно возвращает нас к базовой историологической идее французского мыслителя: реальность изменчива, но стоящая за ней истина носит неупразднимый и сквозной характер¹¹.

Regularities, которые, если вспомнить Бергсона, могут быть чреватые унижительными для человеческого духа стремлениями к механическому воспроизведению былых и, стало быть, исчерпавших себя исторических прецедентов и — соответственно — стремлениями к натурализации и деградации¹², не отменяют духовности и свободы в истории. И в этом смысле, как пишет Тойнби, постижение истории — не измышление астрологического гороскопа на будущие времена, но, скорее, — непрерывная работа над некоей условной навигационной картой нашего движения через время-пространство¹³.

Так что за всей этой дискурсивной и описательной громоздкостью трудов Тойнби, за всей их иллюстративностью и многословием угадывается переведенное в иную систему координат именно бергсоновское стремление сделать многоликость истории открытой для нашего проникающего интеллектуального и духовного взора. Стремление выявить и понять сквозные принципы и тенденции, не упраздняющие, но, скорее, оттеняющие фактуальное богатство истории¹⁴.

⁹ См.: *Bergson H. Les deux sources...* P. 57–59.

¹⁰ См. в этой связи: *Нэттеркотт Ф. Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917) / Пер. и предисл. И. Блауберг. М.: М. Колеров, 2008. С. 246–247.*

¹¹ См. там же. С. 347 (примеч. 40).

¹² Согласно иронической трактовке Бергсона — стремлениями к «тотемизму» (*Bergson H. Les deux sources...* P. 105–197, 192–195).

¹³ См.: *Toynbee A. J. Civilization on Trial and The World and the West. Cleveland a. N. Y.: Meridian Books, 1963. P. 22–40.*

¹⁴ См.: *Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби (опыт критического анализа). М.: Наука-ГРВЛ, 1976. С. 106–107.*

Так что тойнбианские тексты — не просто перегруженное фактографическими иллюстрациями резонерство¹⁵, но именно пусть громоздкая, но всё же существенная для мировой мысли теоретическая историология, пытающаяся — на свой лад — объять необъятную историческую фактуру¹⁶. И не случайно же эта фактуально и концептуально перегруженная система Тойнби оказалась в истории исторической науки столь мощным стимулом для исследователей самых различных тематик и направлений. Вплоть до попрекавших британского историка за «мистику» и «идеализм», но не сумевших пройти мимо богатства его тематизаций ученых из круга «Анналов»¹⁷. Вспомним в этой связи, сколь сердито и по существу несправедливо полемизировал с Тойнби в своих «Битвах за историю» Люсьен Февр...

Итак, согласно теоретическому стержню историологии Тойнби, личность, пытающаяся познать и выразить Мир-в-себе и себя-в-Мире, есть неотъемлемая характеристика истории людей, которая, в свою очередь, оказывается и неотъемлемым элементом всего космо-исторического процесса¹⁸: от общества к обществу, от цивилизации к цивилизации, от эпохи к эпохе меняются языки, мыслительные приемы, верования, формы социальности и хозяйствования, художественные стили, подчас даже сам характер людских чувствований, — но вот эта самая, по существу мистическая, интуиция человеческого самообретения¹⁹ в Мире, в Боге и в другом человеке присутствует в той или иной акцентировке и с разной степенью осознанности и интенсивности во всей полноте нашей исторической действительности.

¹⁵ Таков основной мотив антитойнбианской разоблачительной литературы, исходящей в основном из круга историков-фактологов.

¹⁶ См.: *Ortega y Gasset J. Una interpretación de la historia universal, en torno a Toynbee.* — Md.: Revista de Occidente, 1960.

¹⁷ «Анналисты» и Тойнби дополняют друг друга в истории исторической науки прошлого века. Первые делали акцент на повседневном человеческом опыте и на повседневных человеческих контактах, второй — именно вслед за Бергсоном — на человеческих смыслах в истории. Но их роднит стремление к *постижению истории как таковой, истории как человеческого времени*, а не только частных ее фрагментов. Вспомни мысль Марка Блока об истории как о плазменной, ритмически сложной человеческой длительности (*durée*), несущей в себе сгустки исторических событий (см.: *Bloch M. Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien.* — P.: A. Colin, 1952. P. 5, 97).

¹⁸ Этот круг бергсоновских идей позднее развивался в философском персонализме Эдуара Леруа, в теологической космологии о. Тейяра, в ноосферической теории В. И. Вернадского.
НОТА ВЕНЕ. Тойнби — уже на склоне лет — с восторгом воспринял посмертные публикации трудов о. Тейяра.

¹⁹ Здесь я пользуюсь своим переводом категории мексиканского историка и философа Леопольдо Сеа (Leopoldo Zea): *el proyecto asuntivo*. Книга Л. Сеа «Философия американской истории» вышла в России в 1984 г. под моей редакцией. По условиям андроповского времени мое имя было скрыто под псевдонимом «Е. Ю. Соломина»

Присутствуя в той или иной мере или акцентировке в самой подвижной текстуре истории²⁰, эта мистическая интуиция так или иначе одолевает фазы склеротизации, ожесточения и декаданса и — худо-бедно — но всё же сообщает истории моменты единства и преемственности²¹. Влияние бергсоновского учения о многозначном взаимодействии «открытой души» и «закрытого общества» на это воззрение Арнольда Дж. Тойнби представляется мне несомненным.

Силою самоотречения и сострадания, «открытая душа» пророка, поэта, мыслителя, ученого, реформатора — пусть отчасти даже и замутненная упрощительными и отчуждающими тенденциями в истории мировых религиозных и философских движений, — всё же входит в динамику и содержание истории, исподволь способствуя тенденциям ее восстановления и корректировки²². Однако, согласно Тойнби (и здесь он вновь следует за Бергсоном), как бы навязчивым фатумом истории оказываются моменты отчуждения творческого порыва «открытых душ». Отчуждения в реальных психологических, социокультурных, экологических и экономических условиях жизнедеятельности людей. В реальных regularities. И отсюда — потребность поисков новых (и вместе с тем — вечных) жизненных ориентиров²³ среди тех, кто духовно и социально отчужден, — среди (если вспомнить громоздкую терминологическую сетку трудов Тойнби) «внутреннего пролетариата» склеротизирующихся обществ.

* * *

И вновь вспоминаем труды Бергсона. При всех ситуативных противоречиях истории, жесткой и безусловной дихотомии духа и материи, вечности и времени, смысла и факта — нам не дано²⁴. В обоснование этой идеи Бергсон вложил весь свой «острый галльский смысл»²⁵, да к тому же еще и помноженный на свой дальний хасидский background²⁶.

²⁰ Не случайно во многих своих трудах Тойнби цитировал слова Духа Земли из Первой части «Фауста»:

So schaff' ich am sausende Webstuhl der Zeit,

Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid («Так я тружусь за гудящим ткацким станом времени // И тку живую одежду Божеству»)

²¹ См.: Тойнби А. Дж. Постигание истории. М.: Прогресс-Культура, 1996. С. 309–310.

²² См.: Toynbee A. J. An Historian's Approach to Religion / Based on Gifford Lectures Developed in the Univ. of Edinburgh in the Years 1952 a. 1953. L., etc.: Oxf. Univ Press, 1956. P. 292–293.

²³ Или, по словам частично вдохновленного Бергсоном Марка Блока, — той «необратимости порыва» (l'irréversibilité d'élan), которой, по существу, и конституируется история (Bloch M. Op. cit. P. 5).

²⁴ См. в этой связи: Блауберг И. И. Указ. соч. с. 211.

²⁵ Из «Скифов» Александра Блока.

²⁶ Проблематика «еврейского» Бергсона напрямую не входит в задачу данного моего дискурса. Может быть, в дальнейшем (если буду жив!) она станет предметом осо-

И Тойнби — на свой лад, хотя и несколько упрощенно — подхватывает эту же бергсоновскую идею: случайность, произвол, беспорядок, хаос — понятия бесполезные, эвристически важные, но не абсолютные: не имея самодовлеющей ценности, они помогают отыскивать важнейшие динамические моменты и смыслы, конституирующие собой судьбы Вселенной и человека²⁷...

Но остается открытым вопрос, равно обращенный и к Бергсону, и к Тойнби. И ко всему «феномену истории» как таковому. Вопрос неотступный «после Освенцима и ГУЛАГа», да и после Чернобыля: что же есть зло в истории? Неужто только лишенная всяческих «субстанций» перверсия несоизмеримой с опытом конкретного человека динамики космоисторических судеб? Неужто лишь одна передержка вселенского добра? Или просто — психологическое, а через него и социальное извращение, личное и групповое — процессов человеческой индивидуации (в терминах Тойнби извращение это именуется — *self-centeredness*)? И как пройти нашей мысли между крайностями панглоссовской эйфории и конспирологических бредов?

И не следует ли в этой связи, как советовал нам некогда философский последователь Бергсона Жак Мадоль, глубже присмотреться к антитетике «естественного» и «мистического» (т.е. сверхъестественного)²⁸ и в человеке, и в обществе, и в познании? И к вырастающей из этой антитетики нашей многозначной свободе²⁹.

И так ли уж устарели как христианское понятие греха, так и усеченная версия этого понятия — гегелиано-марксистское понятие отчуждения?

бых моих занятий. Здесь лишь обращу внимание на некий каббалистический «след» во всем складе мышления французского философа.

Согласно каббалистической и хасидской традиции, и наше человеческое существование, и наша сокровенная и динамичная внутренняя жизнь (как раз то, что отчасти совпадает с бергсоновской *durée*) так или иначе сопричастует единой и невыразимой божественной Безбрежности (Эйн-Соф), но прежде всего — сопричастует множественности не вполне конвертирующихся друг в друга манифестаций (Сфирот) полноты тео-космо-исторической жизни. Манифестаций, которые мы — прямо или косвенно, осознанно или полусознанно — пытаемся взаимно соотносить прежде всего в опыте именно нашей *durée*.

Один из методологических приступов к этой проблеме см.: *Рашковский Е. Б.* Евреи философствуют... К изучению историко-философского процесса (XIX–XX вв.). — М.: Книжники, 2009. С. 126–137.

- ²⁷ . См.: *Toynbee A. J.* An Historian's Approach... P. 15–16. Современная научная космология, причем в разных и несхожих ее преломлениях, — в частности, труды Ильи Пригожина или Стивена Хокинга, вновь и вновь возвращают нас к этой проблематике.
- ²⁸ . Вспоминаю целый ряд устных высказываний покойного М. К. Мамадашвили: мышление, по определению, — сверхъестественно. Оно не просто «отражает» естество, но и дистанцируется от естества и многозначным образом вторгается в него. Посему и душа, и культура, и история — сверхъестественны.
- ²⁹ . См.: *Рашковский Е. Б.* Осознанная свобода. Материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. — М.: Новый хронограф, 2005. С. 6–26.

...Но во всяком случае — при всех наших вопросах и недоумениях — мы обязаны воздать дань уважения и Бергсону и Тойнби, этим двум гениальным историческим мыслителям. Ибо каждый из них, на свой лад, пытался обосновать важность столь болезненного, но творческого противоречия между «естественным» и «сверхъестественным» в человеке и важность связанного с этим противоречием труда коммуникации между людьми, — труда, которым, собственно, и строится история³⁰.

* * *

А в заключение — еще одна ремарка, и притом чисто историологического свойства.

Всё, чем славна и прекрасна историческая Европа, а вместе с нею и наша историческая Россия, — философия, высшие проявления религиозного опыта, наука, искусство, правосознание³¹, — всё это вышло не из мистики и не из рационализма как таковых, но *из коллизии мистики и рационализма*, которые — именно в контексте культурной истории Европы — не могут без остатка конвертироваться друг в друга, но и не могут обойтись друг без друга.

Речь — не о гегелевском «Aufhebung», но о непрерывно возобновляемом внутреннем диалоге в мышлении, общении и практике людей. Диалоге, непрерывно вбирающем в себя всё новые и новые «вопросники» жизни.

И, как мне кажется, — именно в этом раскладе Бергсон предстает нам как одна из ключевых фигур интеллектуальной истории Европы. Включая и историографическое ее наследие.

³⁰ См.: *Madaule J. Une interprétation biologique et mystique de la histoire // Diogène. Paris, 1956. № 13. P. 58–59.*

³¹ У нас на Руси — именно наработки в области философии права (от времен Вл. Соловьева), но — увы! — никак не правоприменительная практика...