

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. И. КАНТА

В. И. Повилайтис

ЧТО ЕСТЬ ИСТОРИЯ?
ВЕРСИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Издательство
Российского государственного университет им. И. Канта
2009

УДК 1(091)
ББК 87.3
П42

Рецензенты

Б. И. Пружинин, д-р филос. наук, проф.,
зам. гл. редактора журнала «Вопросы философии»;
В. Ф. Левичева, д-р филос. наук, проф.,
зав. кафедрой прикладной социологии отделения социологии
философского факультета РГГУ

Повилайтис В. И.

П42 Что есть история? Версии русского зарубежья: моно-
графия. — Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009.
— 184 с.: ил. 4 с.

ISBN 978-5-9971-0030-8

Работа посвящена философии русского зарубежья. Подробно рассматриваются философско-методологические идеи русских философов-эмигрантов, проблемы философии и методологии истории.

Предназначается преподавателям и студентам вузов для использования в учебной и научно-исследовательской деятельности, а также всем тем, кто интересуется проблемами гуманитарного знания.

УДК 1(091)
ББК 87.3

ISBN 978-5-9971-0030-8

© Повилайтис В. И., 2009
© Издательство РГУ им. И. Канта, 2009

ОТ АВТОРА

Суд времени — не скорый, но в общем справедливый — дает нашему современнику возможность проявлять удивительную дальновидность в вопросах, решение которых даже великим умам прошлого давалось не всегда. История выполнила за нас всю неблагодарную работу, определив, кто был прав, а кто заблуждался; теперь мы, вооружившись библиографиями, легко решаем, кто чего стоит, искренне удивляясь слепоте наших предшественников или, напротив, отдавая должное их прозорливости.

Мы оцениваем минувшие эпохи по их вкладу в настоящее. Но ошибки и заблуждения могут быть не менее красноречивы, чем открытия и достижения: вот почему нам интересен и тот, кто был прав, и тот, кто ошибался, — для истории важен контекст, в котором существует философская мысль. Целое понимается из части, часть — из целого. Именно это определило стремление вспомнить и тех, кто *нашел*, и тех, кто *искал*.

Выражаю искреннюю благодарность:

• *Павлу Фокину* (Москва), *Ладе Сыроватко* (Калининград), *Татьяне Щедриной* (Москва), *Илье Дементьеву* (Калининград) за содействие;

• *Российскому гуманитарному научному фонду* за поддержку (грант РГНФ № 07-03-00484а);

• *Российскому государственному университету им. И. Канта* за комфортные условия работы.

ВВЕДЕНИЕ

Философия истории, ее структура и проблематика. В отечественной научной литературе становление философии истории и теоретические предпосылки этого процесса проанализированы достаточно глубоко. Один из главных вопросов, который в этих дискуссиях рассматривался — разграничение *исторической науки* и *философии истории*, характеристика их структур. Дело в том, что для исторической науки *объектом знания* является историческая реальность, которая дифференцирована *предметно*: в пределах *историографии* мы имеем дело с описанием единичного, в центре ее внимания — конкретные ситуации и процессы. Но в историческую науку также входят и элементы *теории истории*, связанные с поиском закономерностей исторического процесса, определением его общих схем и основных тенденций.

Здесь возникает проблема демаркации, поскольку эти теоретические вопросы принадлежат и философии истории, в той мере, в которой она подразумевает целостное видение исторического процесса. Кроме того, философия истории не замкнута только на историческую реальность как объект знания — философскому разбору подвергаются и процедуры собственно исторического познания (это происходит в рамках исторической эпистемологии). Именно поэтому в философии истории большинством исследователей традиционно выделяются два слоя: знания, обращенные к исторической реальности, и знания, раскрывающие логическую структуру и методологические основания исторического познания. Используя эту идею, обозначим основные проблемы, их рассмотрение и составит содержание данной работы.

Исследование опирается на идею, согласно которой в основе каждой философско-исторической системы можно обна-

ружить определенный способ самообоснования (теоретическую модель), что заставляет нас особое внимание уделить проблеме *исторического понимания* и соотношения эмпирического и теоретического компонентов в историческом знании — показать, как происходит согласование факта и теоретической модели¹. Однако этот вопрос невозможно решить, не обсуждая проблем *исторического познания*, его специфики, границ и пределов, того, *доступно ли историку само прошлое*. Так возникает тема *исторического факта* (его природы и структуры, соотношения исторических и естественно-научных фактов, принципов интерпретации и т. п.).

Следующий большой вопрос — проблема типологии исторических явлений. Распадающийся на отдельные факты и подчиненный определенной структуре *исторический процесс* определим и как *чередой неповторимых событий* и как *целостность*, единство органического типа. Для нас важно, в каких формах эта антиномия раскрылась в философии русского зарубежья. Другим значимым для характеристики эмиграции сюжетом является уяснение соотношения *повторяющегося* и *неповторимого* в истории. В тесной связи с вышеизложенным находится проблема соотношения *субъективного* и *объективного* начала в истории, а также вопрос об *исторических законах*.

Высказывания по вышеперечисленным темам напрямую связаны и с общей оценкой исторического процесса (имеет ли история смысл?) и характеристикой деятельности исследователя (способен ли историк этот смысл познать?) Эти вопросы переплетаются, ведь историк существует не в пустоте, он включен в поток истории и в этом смысле имеет с объектом своего исследования общую природу. Проблема в том, способен ли он преодолеть собственную *историчность*, открыть для себя прошлое, и какими методами этот результат может

¹ Понятно, что теоретически нейтральных фактов, особенно в истории, не существует. Но в данном месте мы не решаем проблему, а обозначаем ее, и именно потому здесь понятие *факта* используется нами в значении самом общеупотребимом (*то, что действительно было*). Обсуждение обоснованности такого подхода — в самой работе.

быть достигнут. В связи с этими вопросами следует обратить внимание на то, как в зарубежье решалась проблема соотношения рационального и интуитивного в историческом познании и определялись познавательные возможности *интуиции*.

Заслуживает внимания еще одна близкая теоретическая проблема — это вопрос о религиозном понимании истории и научной полноценности христианской историографии. Дело в том, что философия русского зарубежья в значительной мере религиозна, к ней применима известная фраза Бердяева о том, что «самобытная русская мысль обращена к эсхатологической проблеме конца, она окрашена апокалиптически» (Бердяев, 1990, с. 3). Однако подобные метафизические установки чрезвычайно плохо согласуются с традиционными критериями научности — именно поэтому перед религиозной философией проблема метода стояла особенно остро.

Примерно таков круг вопросов, которые подлежат исследованию. Они в значительной степени универсальны и могут служить основой для разбора любой философско-исторической концепции. Но, представляя собой сюжетно и тематически организованное *единство*, философия в то же время неразрывно связана с *эпохой* — *местом* и *временем*, способом отбора и классификации данных, расстановкой акцентов и стилем мышления. Можно сказать, что у русского зарубежья в философской номенклатуре были любимые темы, но были и вопросы, которые остались почти незамеченными. Основания этого — и в состоянии науки, и в особенностях культуры.

Состояние науки. Конечно, история XX века породила ряд феноменов, которые позволяют нам утверждать, что в рамках единого исторического процесса это время составляет самостоятельную и, возможно, самую катастрофическую эпоху. Но дело здесь не ограничилось изменением объекта исследования. Столкнувшись с реальностью нового типа, историческая наука была вынуждена искать новые подходы и приемы для ее описания. Новая эпоха сформировала и новый тип исторического сознания, в рамках которого происходит трансформация устоявшихся форм научной и философской рефлекс-

сии. Иначе говоря, в первой половине XX века происходила фундаментальная перестройка и общества, и наших представлений о наиболее полных и адекватных способах его описания.

Основными философскими ориентирами российской исторической науки стали дополнявшие друг друга модели западных и русских мыслителей. В разной степени влияние на российских историков оказали философия истории *Гегеля*, *позитивизм*, концепция *Маркса*, *неокантианство*, *психоанализ*. Общеευропейский философский фон дополнялся историософскими построениями русских мыслителей, в которых мы видим одновременно и своеобразное выражение национального духа, и построения, откликающиеся на самые оригинальные ходы европейской мысли: таковы концепции *Чаадаева*, *Хомякова*, *Герцена*, *Данилевского*, *Леонтьева*.

Но интерес философов к постижению исторического бытия не был исключительным — параллельно с этим шла разработка вопросов теории и практики исторического познания в рамках самой исторической науки. Здесь мы также имеем дело с двуединым процессом — освоением лучших проявлений западной историографии и развитием оригинальных идей методологического характера в отечественной исторической науке второй половины XIX — начала XX века.

Таким образом, к началу XX века перед российской исторической и философской наукой остро стала проблема синтеза различных подходов и формирования новой парадигмы в данной области гуманитарного знания. Предвестниками этого движения стали проведенные еще до революции исследования *Гревса*, *Милюкова*, *Лаппо-Данилевского* и многих других.

Особенности культуры. *Катастрофизм*, характерный для первых десятилетий XX века, был не просто одним из факторов, действующих *извне*, — для русской эмиграции это глубоко личное отношение к миру, форма восприятия, диктующая трагическое видение истории. Мировая война и революция изменили сознание человека, значительно обновили со-

став и структуру философского *словаря* эпохи, устоявшиеся философские категории приобрели новые смысловые оттенки. Считается, что для русской культуры особенно характерно стремление к целостному, органическому мировосприятию (линия от славянофилов к Соловьеву и далее). Возможно, что именно в силу этой исходной склонности к интерпретации всего комплекса феноменов экономической, политической, социальной и духовной жизни как *единства* русская философия всегда пыталась найти в фактах социальной истории некое универсальное, вневременное содержание. В итоге стремление увидеть в череде исторических событий доказательство единства всех проявлений человеческого духа придает остроту и злободневность философскому поиску, одновременно возвышая газетную хроника до уровня аргумента в метафизических дискуссиях (линия от Достоевского к Розанову).

Однако культура, порожденная этими катастрофическими изменениями, оставалась для русского зарубежья *содержательно и стилистически* чужой — достаточно просмотреть статьи советских марксистов, чтобы осознать ту пропасть, которая отделяет их от философской традиции *серебряного века*. Дело здесь не только в уровне образования, но и в *манере* изложения, в специфическом понимании *целей* и *задач* философского поиска¹. Трагедия уже в том, что, томясь предчувствием нового мира, ожидая его рождения со страхом, но и с надеждой, русская интеллигенция так и не смогла стать его частью. В чувстве *потерянности*, в обесмысливающей существование *невостребованности* мы должны видеть одно из самых тяжелых испытаний, выпавших на долю русской эмиграции.

Трагично и то, что так давно ожидаемая революционная развязка клубка социальных, культурных и политических про-

¹ Для примера см. дискуссию о Шпенглере в 1922 году, в которой участвовали Бердяев, Степун, Франк и Букшпан (сборник «Освальд Шпенглер и Закат Европы»), с одной стороны, и апологеты нового режима — с другой (статьи Базарова, Боброва и Грасиса в «Красной нови»).

тиворечий для очень многих все же оказалась неожиданной и стремительной¹. Однако именно иррациональность произошедшего для многих эмигрантов казалась залогом неизбежного *избавления* — воспитанные в духе философии прогресса, они верили в то, что неразумность, иррациональность российской действительности делает большевистский проект непрочным, обрекает его на гибель.

Следует учесть и вполне земные обстоятельства: работа преподавателя, система получения ученых степеней всегда (и до революции в том числе) была связана с выполнением определенных формальных требований (по содержанию и структуре читаемых курсов, по критериям академичности, предъявляемым к публикациям и т. п.). Это подразумевало отношения не только с научным сообществом, но и финансирующим его деятельность государством². Именно эти отношения в условиях эмиграции были разрушены: отсутствие денег³, недостаток студентов сделали затруднительным существование *прежних* научных школ и препятствовали появлению *новых*⁴.

¹ Вспомним, что именно поспешность поразила Розанова в февральской революции: «Русь слиняла в два дня. Самое большое — в три. <...> Поразительно, что она разом распалась вся, до подробностей, до частных. <...> Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска и не осталось рабочего класса. Что же осталось-то? Странным образом — ничего» (Розанов, 1990, с. 579).

² Не имея возможности в данной работе глубоко проанализировать этот вопрос, сошлемся на обстоятельный труд В. Пустарнакова, в котором автор касается влияния политических и социально-экономических условий на развитие университетской философии в России (Пустарнаков, 2003).

³ О том, с какими финансовыми и организационными трудностями была сопряжена работа одного из самых успешных учебных заведений в эмиграции — Парижского богословского института, отчасти можно судить по письмам Булгакова Флоренскому (Булгаков, 2002, с. 200—212).

⁴ Приведем пессимистическую реплику современника о состоянии эмиграции к середине 30-х годов: «В философском и духовном отношении, к сожалению, эмиграция сильно одичала: ей не до фило-

Но не только лишения и опасности (ведь в революционной России существовала постоянная угроза самой их жизни) были факторами, влиявшими на мировоззрение эмигрантов, не менее болезненно переживалось погружение в *чужую* языковую среду, столкновение с *иным* укладом жизни, необходимость следовать *чужим* правилам и порядкам. Русское слово — логос русской культуры — оказалось под ударом¹. Необходимость объясняться пусть и на хорошо известном, но чужом языке, ситуация, при которой родная речь звучит все тише (отныне русские — *меньшинство*, *диаспора* со своими газетами, излюбленными местами отдыха (только для русских) и зонами более-менее компактного проживания), порождали мироощущение, содержащее глубокий внутренний конфликт. С одной стороны, *изгнанник* обречен чувствовать себя покинутым, брошенным, эмиграция есть только *следствие*, лишенное какой бы то ни было *цели*. А с другой — *гонимый* и *страдающий* несет на себе печать *избранности*. Именно в таких ценностных координатах происходило осознание и освящение эмигрантской судьбы².

софии — и по трудности жизни, и по преобладающим душевным настроениям, которые в общем сводятся к известной формуле “пофилософству — ум вскружится”» (Алексеев, 1994, с. 383).

¹ Опасность потери языка в эмиграции по понятным причинам острее всего чувствовали русские литераторы — тут можно вспомнить коротких и точный рассказ Аверченко «Трагедия русского писателя».

² Вторая позиция была характерна для Струве, который утверждал: «Русское Зарубежье есть та часть русского народа, которая с самого начала не примирилась с большевистским насилием, повела с ним борьбу и которая, *именно в силу этого факта*, представляет подлинную Россию и ее представляет» (Струве, 2004, с. 514). Однако такой взгляд разделяли не все. Так, Франк, предостерегая Струве от политических надежд, которые тот связывал с газетой «Возрождение», писал: «Россия советская — по внешним и внутренним причинам вне поля твоего влияния, а “России Зарубежной”, как ты имеешь эмиграцию, как общественной силы просто не существует. В этом — корень всего. Ты вышел на войну не на живот, а на смерть — предводительствуя воображаемой армией. В этом трагизм твоего положения» (Франк, 2002, с. 653).

Надо отметить, что идейная жизнь русского зарубежья протекала в постоянной полемике с советским марксизмом¹, который, даже подвергнувшись остракизму, продолжал определять проблематику и направление исследований. Поставив перед собой задачу его преодоления, философы и историки пытались достигнуть этой цели двумя путями. Некоторые работали над философско-методологической критикой марксизма; иные, полагая эту задачу выполненной, сосредоточились на строительстве новой идеологии, призванной его заменить.

Кроме того, следует учитывать, что эмиграция оказалась не только раздроблена идеологически (за границей были представлены все — от монархистов до социалистов), было расколото и православное сообщество: конфликт с возглавляемой патриархом Тихоном Русской православной церковью, разлад внутри самой зарубежной церкви (противостояние карловчан и евлогийцев), активизация протестантски окрашенного экуменического движения и традиционный прозелитизм католической церкви² предельно политизировали религиозную сферу.

Таковы, в кратком изложении, факторы, влиявшие на развитие философии истории русского зарубежья.

Принципы систематизации материала. Отдавая себе отчет в том, что никакая классификация философских систем всего богатства подходов не охватит и не исчерпает, мы предлагаем обратить внимание на теоретические схемы (сценарии), которыми обосновываются философско-исторические концепции. В данной работе определены три основных сценария, которые, по нашему мнению, русской философской эмиграцией использовались особенно часто.

¹ Конечно, марксисты были представлены и в зарубежье (например, Троцкий). Однако погоды они не делали и заметного влияния на русскую эмиграцию не имели.

² Особенно энергично католики развернули эту деятельность среди молодежи: доходило до того, вспоминал митрополит Антоний Сурожский, что эмигрантским детям предлагали места в католических школах при условии перехода в католицизм (Антоний, 2005, с. 50).

В рамках *первого сценария* реализованы принципы, с предельной ясностью выраженные в *позитивизме*: убедительность всякой теоретической модели здесь связана с предельной рациональностью аргументации, опирающейся исключительно на факты. *Эмпиричность* является его характерной чертой, вывод признается более убедительным, если он носит индуктивный характер; все то, что подобным требованиям не соответствует, объявляется метафизикой. Реализация этого сценария на практике приводит к концентрации на вопросах социально-политической и экономической истории, чему в методологии соответствуют различные формы натуралистически окрашенного детерминизма.

Второй сценарий основан на убеждении, что история не может быть адекватно объяснена ни разложением сложных явлений на простые и элементарные, ни подчинением при помощи долгих причинных рядов исторического природному. Для этого *религиозно-философского подхода* характерна уверенность в том, что подлинное понимание истории возможно лишь в свете высших метафизических идей, которые невыводимы из непосредственного исторического опыта. Из этого следует, что история задана еще до своего осуществления, она в каком-то смысле не столько *творится*, сколько *раскрывается*.

Если в первом случае убедительным объяснением считается сведение к низшему, во втором — подчинение высшему, то *третьим сценарием* полагается, что история человека есть история становления его духа, история культуры. Особенность этого подхода заключается в убеждении, что ход истории определяется логикой развития духовной сферы, которая, будучи автономной, содержит в себе основания собственной легитимности. Вырастая из природы, человек в культуре приобретает известную меру независимости и право развиваться по своим собственным законам. Здесь история рассматривается в первую очередь как *история культуры*.

Круг источников. Реализация обозначенных выше принципов требует привлечения широкого круга источников: мы должны исследовать не только работы, являющиеся признан-

ными вершинами русской мысли этого периода, но и обратить внимание на забытые тексты, по разным (субъективным и объективным) причинам выпавшие из сферы внимания исследователей. Использование всей массы источников позволит точнее реконструировать атмосферу прошлого, восстановить культурно-исторический и философский фон, опознать идеи, которые были популярны среди *большинства*. Именно поэтому для достижения поставленной цели также необходимо привлечь пересекающиеся по проблематике статьи из социально-политической периодики, опубликованные рецензии, газетную полемику и частную переписку.

Перечислим лишь некоторые из подобных работ. В 1920 году увидела свет ставшая впоследствии знаменитой работа Николая Трубецкого «Европа и человечество». Она не только вернула читателя к сюжетам, которые традиционно со времен Данилевского и Леонтьева волновали русскую мысль, но и положила начало евразийству — одному из самых влиятельных и ярких идейных течений русской эмиграции. Выходом трех крупных работ ознаменован 1923 год: в Берлине были опубликованы книги «Смысл истории» Николая Бердяева, «Философия истории» Льва Карсавина и «Сумерки Европы» Григория Ландау. И у Бердяева, и у Карсавина эти сочинения были связаны с рядом книг, статей, эссе, рецензий, также касающихся историософских тем. Тогда же в Германии под маркой одного московско-берлинского издательства выходит сборник статей Роберта Виппера «Круговорот истории», ставший своего рода продолжением его казанской брошюры «Кризис исторической науки» (1921 г.). В 1925 году в Софии печатается обстоятельный труд Петра Бицилли «Очерки теории исторической науки», а также статья Георгия Флоровского «О типах исторического истолкования», которая вместе с другими работами этого периода составила каркас его итоговой англоязычной работы по философии истории «The Predicament of Christian Historian» («Затруднения историка-христианина») (1959 г.). В конце 20-х — начале 30-х годов историософская проблематика находилась в центре внимания

у Георгия Федотова — можно сослаться на его статьи «Православие и историческая критика» (1932 г.), «Правда побежденных» (1933 г.), где изложены существенные философские и методологические предпосылки богословского обоснования истории и культуры. Интересовался этими проблемами и Федор Степун, которому среди прочего принадлежат литературно-философские очерки «Мысли о России» (1923—1927 гг.), статьи «Религиозный смысл революции» (1928 г.), «Идея России и формы ее раскрытия» (1934 г.). Отдельно следует упомянуть емкую и философски насыщенную газетную публицистику Петра Струве — «Дневник политика» (1925—1935 гг.). Активно работали за рубежом и российские историки — вспомним начавшееся в 1930 году юбилейное переиздание «Очерков по истории русской культуры» Павла Милокова. Вопросам исторического процесса были посвящены отдельные работы Николая Устрялова, среди них отметим изданную в Харбине брошюру «Проблема прогресса» (1931 г.). Своеобразную трактовку евразийской историософии в 1931 году предложил Яков Бромберг в своей работе «Запад, Россия и еврейство», достойны упоминания вышедшие в том же году «Эстетический принцип в истории» Николая Реймерса и «Диалектика истории» Г. Полковникова — обширное сочинение, в котором обобщенно изложены основы евразийской историософии. Среди работ, увидевших свет уже после войны, заслуживают внимания работы Бориса Вышеславцева «Философская нищета марксизма» (1952 г.) и «Кризис индустриальной культуры» (1953 г.).

Глава 1

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ИДЕАЛЫ ПОЗИТИВИЗМА

Существует масса черт, свойственных позитивизму: вера во всемогущество причинного объяснения, особое положение науки, ироничное отношение к метафизике (список этот можно продолжить). Однако все эти характеристики в некотором смысле производны — в их основе лежит специфический, свойственный только позитивизму способ обращения с материалом, которым и задается его идейно-тематическое единство. Дело в том, что *культ факта* для этой традиции — не просто одна из характерных черт, это ее основа¹. Превращение *факта* из того, что нуждается в объяснении, в лучшее из всех возможных объяснений подразумевает его последовательную *сакрализацию*.

¹ Здесь показательна позиция, сформулированная одним из историков-эмигрантов: «В своем изложении я стремлюсь быть совершенно объективным “докладчиком”... Я не стараюсь втиснуть факты нашей истории в рамки какой-либо исторической или социологической схемы, я даю лишь фактическое изложение исторических событий и описание политического и социального строя в каждом периоде» (Пушкарев, 1993, с. 6). Однако на деле автор быстро переходит от *фиксации* фактов к их *интерпретации*, причем иногда довольно своеобразной. Приведем, для примера, часть очаровательного рассуждения, посвященного монгольскому игу: «Опасность, угрожавшая женщинам со стороны властных пришельцев, заставила высшие классы русского общества спрятать своих женщин в терем» (Пушкарев, 1993, с. 102—103). И это показательно не только для этого конкретного случая — нечто подобное происходит со всей позитивистской историографией.

Но насколько заявленная программа действий реализуема? Сложно представить исследование, в котором были бы только факты — вне интерпретаций и оценок. Допустив такую возможность, мы должны будем признать, что голос историка — это голос истории, поскольку своего голоса у него нет. Видимо, потому исследователи-позитивисты, принявшие установку о существовании неких *говорящих* и одновременно *нейтральных* фактов, столкнулись с искушением выдать свой голос за голос истории.

Будем объективны, позитивистская историография по большей части избежала опасностей релятивизма и интерпретационного произвола, разработав четкую и понятную программу работы с источниками. Однако так как на этом основании существование метафизических установок, предшествующих исследованию, в первом позитивизме вообще отрицается, нам следует в каждом конкретном случае их четко выявить и обозначить.

Принципы позитивизма и исторические труды П. Н. Милюкова

С именем *Павла Николаевича Милюкова* (1859—1943) связана целая эпоха в развитии русской исторической науки. Именно ему принадлежат «Очерки по истории русской культуры», без которых научную и общественную жизнь конца XIX — начала XX века представить невозможно. Это исследование действительно уникально: впервые увидев свет в 1895—1896 годах, оно неоднократно и с большим успехом переиздавалось. Более того, к юбилейному переизданию «Очерков», начатому в 1930 году, автор значительно переработал свое сочинение, что позволяет рассматривать его в связи с развитием исторической и философской мысли русского зарубежья.

Утверждением, определившим особенности методологии исторического исследования у Милюкова, стал тезис, согласно которому «понятия закономерности и эволюции должны быть

распространены из области естественных наук в область наук гуманитарных» (Милюков, 1993, с. 40). Для него *все* подчинено законам, «в области процессов духа господствует такой же детерминизм, как и в области процессов материальных».

Единственное отступление, которое Милюков декларирует, заключается в том, что «между двумя упомянутыми сторонами явлений не следует пытаться устанавливать непосредственной причинной зависимости или сводить одно начало к другому» (Милюков, 1993, с. 42). Он призывает учитывать, что «явления человеческой экономики происходят в той же психической среде, как и все другие явления общественности» (Милюков, 1994, с. 10), однако дальше этого дело не идет — утверждая необходимость свести *материальное* и *психическое* к высшему единству, Милюков так и не дает четкой характеристики этого единства, лишь *подразумевая* его. Отсюда берется и противоречие между признанием монистического характера собственной системы и элементами дуализма, отраженными самой структурой «Очерков»: поскольку убедительного синтеза *психического* и *материального* достигнуто не было, мы имеем дело с попеременной актуализацией при общем доминировании материальных факторов. Вопрос о соотношении духовной и материальной культуры рассматривается русским историком в контексте проблемы соотношения духа и материи, в попытках придать духовной культуре исключительное значение он видит продолжение старых метафизических спекуляций. Отказ от метафизики ведет Милюкова к «протесту против метафизической свободы “личности”», признанию свободной воли *этической фикцией* (Милюков, 1994, с. 10—11).

Определенное своеобразие позитивистским настроениям Милюкова придает отказ от идеи всемирной истории — для него «единственной единицей научного наблюдения» становится «отдельный социальный (национальный) организм» (Милюков, 1993, с. 43). Он отрицает тезис, который в исторической науке позитивистского толка довольно распространен. Но эта критика должна поправить, а не опровергнуть класси-

ков научной социологии. Идея всемирной истории оспаривается им именно потому, что не вполне соответствует его пониманию позитивизма: Миллюков указывает, что в своем происхождении данный принцип напрямую связан с идеей божественного промысла, управляющего жизнью человека. И даже освободившись от власти религии, идея всемирной истории сохранила пороки, присущие ей по рождению.

Исходя из убеждения, что объяснить что-то, можно лишь разложив это на элементы, Миллюков категорически против признания культурных образований едиными и неделимыми — для него их онтологизация есть метафизический и теологический пережиток. Он разделяет убеждение в том, что культурные типы не следует отождествлять с идеальными и неизменными сущностями по образцу платоновских идей. Именно поэтому ему кажется неубедительной свойственная идеалистам манера объяснения, согласно которой обоснование конкретной истории требует выхода за ее пределы. С его точки зрения, верная принципам позитивизма историческая наука «выделяет общие черты эволюции национальных организмов в закономерные социологические ряды и старается определить взаимную зависимость между этими рядами» (Миллюков, 1993, с. 49). Реализация этих принципов на практике, согласно Миллюкову, приводит к тому, что мы находим в истории разных народов как сходства, так и различия. Для решения проблемы единства и многообразия культур русский историк предлагает следующую схему: за появление общего в истории различных культур ответственны некие универсальные закономерности эволюции культурных организмов, однако их влияние всегда ограничивается действием окружающей среды, ответственной за уникальность истории каждого отдельного народа.

Таким образом, у Миллюкова история предельно рационализируется, поскольку научному объяснению подлежит не только подчиненное закономерностям содержание истории, но и то, что в эти закономерности не укладывается. Там, где оппоненты склонны были видеть разрывы жестких причинных цепей и торжество иррационализма, Миллюков просто обнару-

живает действие еще одного вполне рационального фактора. Однако именно эта уверенность в предельно закономерном ходе истории является, как и положено теориям позитивистского толка, во многом произвольной. Во всяком случае, даже когда в истории на деле никакого прогресса не обнаруживается, Милюков не сомневается в том, что искомая позитивная тенденция все же существует: для него «под влиянием данных географических, климатических, почвенных, биогеографических условий, а также и переданных по наследству особенностей данного человеческого общества действительный ход исторического процесса может разнообразиться до бесконечности, вплоть до полного парализования сходной внутренней тенденции» (Милюков, 1993, с. 53).

Конечно, Милюков как историк чувствует, что подобная схема слишком примитивна и реальный облик социального явления «еще не дорисовывается совместным действием обоих указанных факторов — основной социологической тенденции и среды»: подобный подход хорошо работает для трактовки *эволюции социального порядка* (учреждения и нравы), но не в состоянии объяснить *конкретные исторические события* (Милюков, 1993, с. 54). Однако в свете этого признания никакого пересмотра собственных методологических установок не происходит — видимо, потому, что для ученого неэффективность собственного метода в объяснении конкретных деяний исторических лиц искупается возможностью построения внутренне связанной и цельной обобщенно-социологической картины исторического процесса.

Именно потому в завершение изложения своего философско-методологического кредо Милюков не столько доказывает, сколько уповает: «...социология не может отрицать возможности научного (т. е. закономерного) объяснения исторической роли личности, хотя бы практически осуществление этой возможности и представлялось чрезвычайно трудным» (Милюков, 1993, с. 55). Укажем, что причиной этих *чрезвычайных трудностей* является исповедуемое Милюковым понимание истории, в котором научное существует только в

форме закономерного. Дело в том, что сама история зачастую препятствует принятию ученым собственного же тезиса об абсолютной рациональности исторического процесса: признавая, что в истории, подчиняясь объективным социальным закономерностям, «личность в роли признанного вождя или наследственного властителя призвана выражать очередную тенденцию времени», сам Милюков отказывается, к примеру, большевикам в праве стать такими выразителями духа эпохи, для него октябрьская революция — лишь длительное отклонение «от линии основного процесса под влиянием произвола лица или доктрины» (Милюков, 1993, с. 56—57). И хотя в данном случае, считает ученый, возможно в истории вопроса найти факторы, «раздувшие малую причину в большой результат», сама процедура выяснения — является ли деятельность той или иной личности закономерной — несколько отличается от исповедуемых самим Милюковым принципов научности¹. Он сам говорит о том, что совершенный им выбор фактов служит одной вполне конкретной цели — «оставить в стороне случайный, а отчасти и индивидуальный характер исторических “событий”» (Милюков, 1993, с. 57). В итоге, декларируя право отбирать материал в соответствии с целями ис-

¹ Во всяком случае, сложно не заметить, что противопоставление закономерных исторических событий случайным не может быть выполнено только в рамках позитивизма, для которого высшей инстанцией является факт — если *действительное* есть выражение *закономерности*, то оно не нуждается ни в каких дополнительных обоснованиях. Выделение среди *ставшего* более или менее *закономерного* требует введения ценностного подхода к историческому материалу, и Милюков идет на это, руководствуясь соображениями — и теоретическими, и практическими: с одной стороны, он не может игнорировать те результаты, к которым пришли *Зиммель*, *Виндельбанд*, *Риккерт* (об этом влиянии вскользь упоминает он сам (Милюков, 1993, с. 40)). С другой — к моменту переиздания первой части его очерков (1937 г.) для него события февраля по-прежнему закономерны, а октябрь — случаен, несмотря на двадцатилетнюю историю советского режима и отсутствие зримых проявлений его слабости.

следования, он оставляет нас перед вопросом о существовании исторического познания: является ли стремление избавиться от всего случайного насущным требованием истории или частным пожеланием историка? Здесь присутствует определенная двойственность, появление которой можно отчасти объяснить упомянутым влиянием на воспитанного в духе позитивизма Милюкова работ Канта и неокантианцев, обративших особое внимание на роль познающего субъекта в процессе познания¹.

Сказанным выше определяется структура «Очерков», которая сводится к планомерному освещению различных аспектов культуры («социологических рядов») по мере их внутренней эволюции от *стихийности* к *сознательности*: Милюков начинает с детальной характеристики природной среды, обозначает ее влияние на *первоначальное культурное развитие* и уже после этого переходит к рассмотрению *экономики, социального и государственного строя, духовной культуры*. Третий том посвящен анализу *идейной и идеологической* (по Милюкову — «общественно-волевой») стороне культурного процесса. Такая структура позволяет автору «Очерков» расставить принципиальные для него акценты, отстоять теорию прогресса и показать, что уникальность национальных историй не исключает их единообразия.

Полемика Милюкова с евразийством интересна именно тем, что, одинаково высоко оценивая влияние географической среды на ход истории, оппоненты приходят к принципиально различным выводам: оказывается, что сходные методологические принципы могут служить обоснованию отрицающих друг друга историко-философских схем. Заимствуя у евразийцев слово *месторазвитие*, Милюков пытается, «удержав удачный

¹ Однако считать это влияние слишком глубоким оснований у нас нет: конечно, Милюков понимает, что интерес к общему — это особенность его исследовательской установки. Но в то же время он исходит из того, что в самой истории этой установке что-то соответствует. Так, характеризуя перспективы советского режима он туманно заключает: «...отпадет *случайное* в историческом процессе; *неслучайное* останется» (Милюков, 1994а, с. 463).

термин», возродить «научное употребление понятия географической среды» — дело, в котором сами евразийцы, несмотря на весь шум, вовсе не преуспели: у них эта плодотворная идея, «с одной стороны, осталась неразработанной, а с другой — повела к искусственным и часто фантастическим выводам» (Милуков, 1993, с. 62).

Отмеченное единство в исходных принципах и противоречие в выводах свидетельствуют, скорее всего, о том, что выводы созидаются не только наукой, но и идеологией, политическими предпочтениями самого автора. Ценностные установки пронизывают мироощущение Милукова, заставляя его своеобразно и отбирать, и интерпретировать факты, наталкивая его иногда на довольно странные выводы. К примеру, укажем на небольшой фрагмент, где Милуков называет целью своего исследования не только выявление своеобразия русской культуры, но и поиск элементов «общности России с более счастливыми в культурном отношении странами» (Милуков, 1995, с. 4). Даже с учетом контекста этого высказывания («Европеизм... не есть начало, чуждое русской жизни... но собственная стихия, одно из основных начал, на которых эта жизнь развивается»), указание на *более счастливые в культурном отношении страны* относится не к сфере фактов, а оценок, причем довольно произвольных.

Таким же произволом по отношению к собственным принципам, по нашему мнению, является и утверждение Милукова, что история пореволюционной России не только не опровергает исторического оптимизма, но и довольно странным образом его поддерживает¹. Внутренне обоснованная у сменовеховцев и евразийцев подобная тенденция у либеральной публики в первую очередь свидетельствует о так и не разрешенном противоречии между сформировавшимися еще до революции позитивистскими идейно-философскими установками и опытом реальной истории.

¹ В литературе отмечено, что это противоречие свойственно русским позитивистам в эмиграции в целом (Раев, 1994, с. 208—209).

Видимо, в этом заключается особенность позиции Милюкова — одного из классиков русской исторической науки, бесспорно талантливого, тонко чувствовавшего исторический материал. Однако, как он ни пытался изобразить объективность и беспристрастность, противопоставляя себя народникам и марксистам, философски его мировоззрение несет на себе тот же отпечаток эпохи.

Наука и идеология в философии истории П. Н. Савицкого

Петр Николаевич Савицкий (1895—1968) занимал особое место в евразийском движении. Талантливый ученый и яркий политик, он до конца жизни сохранил верность принципам и идеям, которые так энергично отстаивал на пике научной и общественной карьеры. Однако именно потому, что Савицкий соединил в себе *ученого* и *идеолога*, рассмотрение его идей требует особого внимания. Свою задачу он видел в том, чтобы не только установить научную истину, но и на ее основе заложить фундамент новой идеологии. Можно считать это проявлением оригинальности, можно — выражением слабости, но в любом случае это ключ к всесторонней и адекватной характеристике идей Савицкого.

Характер данного исследования в первую очередь требует анализа разделяемой Савицким методологии, окрашенной, по нашему мнению, *позитивистски*¹, что не отменяет исключительную оценку им православия и не ставит под сомнение искренность его религиозных чувств. Савицкий не первым заговорил о влиянии географических условий на ход истории, однако его не устраивало определение среды в качестве фактора, описывающего историческое развитие *извне*. Мысль русского ученого требовала широкого синтеза, результатом которого

¹ Во всяком случае, последовательный позитивист Милюков, несколько не изменяя своим принципам, использует найденный Савицким термин *месторазвитие* и связанный с ним комплекс методологических установок (об этом см. выше).

должно было стать введение этого элемента в сердцевину самого исторического процесса. Однако здесь существует проблема: среда неисторична (во всяком случае, заметное по своим последствиям преобразующее воздействие на окружающий мир человек начинает оказывать далеко не сразу), ее развитие лишено и драматизма, и внутренней интриги, оно описывается рядом естественно-научных законов. В силу универсального и безличного характера географический фактор традиционно противопоставляется началам *собственно историческим*. Поэтому потребность сразу смотреть и на социально-историческую среду, и на принадлежащую ей территорию подразумевает «стяжение воедино географических и исторических начал» (Савицкий, 1997б, с. 286). Решение этой задачи Савицкий «поручает» *геософии* — новой интегральной науке, задача которой состоит в синтезе («смычке») географии с историософией. Обратим внимание на то, что Савицкий в данном случае не говорит об *истории*, он указывает на *историософию*.

Дело в том, что для *историософии* как формы постижения *истории* характерно убеждение в *осмысленности* и *мудрости* последней (*sophia*); всякая *историософия* хотя бы отчасти полагает и драматургию, и дидактику. Таким образом, география в результате этого синтеза приобретает новую, ранее не характерную для нее функцию *оправдания* исторического. В основе подобной постановки вопроса — утверждение, которое Савицкий склонен считать эмпирическим, а потому бесспорным; в случае России — Евразии мы имеем дело с совпадением границ *особого* культурного мира и *особой* географической области¹. Это совпадение не случайно, по мнению ученого, мы

¹ Насколько определение границ месторазвития зависит от исследователя, можно судить, сравнив практические выкладки Савицкого и Милюкова: последний, используя несколько иной набор критериев, делает вывод о том, что значительная часть России географически тяготеет к Европе (Милюков, 1993, с. 66—121). Этот сюжет интересен для нас кроме прочего и тем, что показывает ложность убеждений в существовании нейтральных фактов и демонстрирует, насколько субъективен может быть самый последовательный объективизм.

сталкиваемся здесь с неучтенными ранее механизмами, посредством которых творится история. Осознание этих механизмов «подразумевает наложение на сетку географических признаков сеток признаков исторических» (Савицкий, 1997б, с. 288), выявление *параллелизмов*, их анализ и объяснение.

Таково содержание категории *месторазвития*, призванной обосновать *геософию*. Кажется, что Савицкий тяготеет к географическому детерминизму, во всяком случае, он называет культуру принадлежностью месторазвития¹. Однако картина, которая вырисовывается в результате последовательного проведения указанных выше принципов, не устаивает в первую очередь самого Савицкого: с его точки зрения, начала месторазвития бесспорно значимые, но не единственные. Для того чтобы среда не поглотила человека, ученый утверждает, что «концепция “месторазвития” сочетаема с признанием множественности форм человеческой истории и жизни, с выделением наряду с географическим самобытного и ни к чему иному не сводимого духовного начала жизни». Это духовное начало проявляется через религиозные принципы, которые, «несмотря на “местные” одежды, суть начала внеместные» (Савицкий, 1997б, с. 292).

Итак, влияние среды на ход истории русский ученый пытается уравновесить признанием независимого характера духовных, в том числе и религиозных, факторов. Но остается вопрос, насколько это равновесие устойчиво: признание того, что свобода духа ограничивает власть природы, — это одно; но утверждение, что некоторые религии в силу своей *истинности* способны делать это особенно эффективно — совсем другое. Здесь мы выходим за границы вопроса о задачах и

¹ Месторазвитие временами обладает просто беспредельной властью над человеком: «в определенной степени и в определенных случаях также расы и “расовые” признаки должны быть рассматриваемы как принадлежность месторазвития: раса создается, взращивается месторазвитием и, в свою очередь, определяет его» (Савицкий, 1997б, с. 289).

функциях духовной культуры и переходим к обсуждению ее существа, причем исходим в этом случае из позиций очевидно идеалистических.

В итоге в истории все оказывается устроено не только гладко, но и по-гегелевски хитро: Евразия «как географический мир как бы “предсоздана” для образования единого государства» (Савицкий, 1997в, с. 323). Это значит, что «силой неустрашимых фактов русский мир призван к объединяющей роли в пределах Старого Света» (Савицкий, 1997а, с. 297). Следующий шаг вроде бы тоже вполне логичен — для того чтобы Евразия стала органическим целым, только политического единства недостаточно, необходимо культурное единство, причем и здесь роль России исключительно велика: «В лице русской культуры в центре Старого Света выросла к объединительной и примирительной роли новая и самостоятельная историческая сила» (Савицкий, 1997а, с. 297). Сущность этой культуры, ее духовное ядро — в православии. И вот с этого момента манера обсуждения Савицким вопросов резко меняется. Вдруг, без каких бы то ни было аргументов, выясняется, что «православие — высшее, единственное по своей полноте и непорочности исповедание христианства. Вне его все — или язычество, или ересь, или раскол» (Савицкий, 1997г, с. 27). Более того, лишь *несомненные истины православия* могут претендовать на право стать *основой истинной идеологии*, которая, «будучи смыслом и существом конкретной действительности, раскрывается в систему и программу, объясняющие совершающееся и дающие правильный путь к сознательно-волевому воздействию на него» (Савицкий, 1997г, с. 26). Да и сама Евразия неожиданно оказывается *особой симфонически-личной индивидуацией* (так у Савицкого) *Православной церкви и культуры*.

Здесь интересны два момента: *во-первых*, признание идеологии существом действительности; *во-вторых*, убеждение, что эффективность идеологии есть простое следствие ее истинности. По существу, требуя от идеологии соответствия критериям научности и одновременно утверждая ее религиоз-

ный фундамент, Савицкий незаметно смешивает две *разные истины*, которые на деле полностью согласованы быть не могут. Ученый, пытаясь решить стоящие перед ним задачи, делает вид, что говорит об одном и том же, но на деле он вынужден жонглировать различными значениями этого слова. Отчасти спасает Савицкого совпадение выводов науки и религиозных установок: убеждение, что «русскость оказалась несовместимой с латинством, а латинство, в свою очередь, оказалось несовместимым с осуществлением объединительной роли в пределах евразийского мира» (Савицкий, 1997в, с. 309), для него есть утверждение и эмпирическое, и метафизическое (правда, не вполне понятно, где здесь причина, а где следствие).

В этой манере *совмещать крайности* — одно из проявлений навязчивой любви евразийцев к диалектике: «Диалектика — любимое слово евразийцев» (Савицкий, 1997д, с. 98), у них даже *этатизм* носит *диалектический* характер (Савицкий, 1997е, с. 103). Однако подобная манера обращения с материалом многим в эмиграции казалась не столько следствием диалектичности, сколько проявлением беспомощности мысли и ее эклектичности. И если у отцов евразийства эти тенденции еще не так заметны, то у эпигонов они бросаются в глаза¹. Рискнем предположить, что евразийство, поставив перед собой задачу сложнейшего философского синтеза, все же не смогло его осуществить по той причине, что эта задача вообще не осуществима.

При характеристике историософских взглядов Савицкого также следует обратить внимание на его критику теории исторического прогресса. В основе этой критики лежит убеждение, что представление о культуре как однородном и недифферен-

¹ К примеру, один из евразийских авторов, обсуждая проблемы Запада и Востока, труда и капитала, равенства и свободы, личности и машины, проповедует довольно странную эсхатологическую перспективу: «...на смену царствования безбожных коммунистов и капиталистов, наступит **ЕВРАЗИЙСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ СОВЕТСКОЕ ЦАРСТВО ТРУДЯЩИХСЯ**» (Степанов, 1927, с. 63).

цированном образовании в корне неверно: «...вся совокупность фактов культуры является одним сплошным примером того, что, только рассматривая культуру расчлененно, по отраслям, мы можем приблизиться к сколь-либо полному познанию ее эволюции и характера» (Савицкий, 1997д, с. 87). Однако и в этом вопросе Савицкий не проявляет последовательности — в своих определениях культуры местами он явно себе противоречит обратим внимание хотя бы на то, что требование рассматривать культуру *расчлененно* мало сочетается с утверждением того, что только религиозное начало, охватывающее, кстати, все проявления культурной жизни, выражает ее существо¹. Дело в том, что требование рассматривать культуру по элементам имеет смысл только в том случае, если ее единство вырастает не из самовластия частей, а (вспомним Леонтьева) из *деспотизма внутренней идеи*.

Савицкий предпринимает попытку переиначить принципы позитивизма, придавая общим положениям своей философской доктрины одновременно и *религиозный*, и *позитивно-научный* смысл, он сближает природное с человеческим, а человеческое с природным, используя понятие *ногогенеза*². Ногогенез определяется философом «как заданность, как предопределенная способность материи к организации и самоорганизации», причем «заданность присуща также и всем природным процессам» (Савицкий, 1997ж, с. 135). В этой подмене

¹ См., к примеру, утверждение Савицкого, что «ни культура, ни государство не находятся вне Церкви и не являются чем-то нецерковным, хотя они и отличаются от Церкви в собственном или узком смысле этого слова» (Савицкий, 1997г, с. 34). Подобный подход требует для познания сущности культуры вовсе не *разделения*, а, напротив, *познания* того *общего*, исходного начала, которое и лежит в основе всех ее изменений.

² Идея ногогенеза была выдвинута в 1922 году Львом Семеновичем Бергом (1876—1950). Согласно этой идее в основе эволюции лежит не случайная изменчивость, а определенная закономерность (целесообразность). В современной науке данная идея поддержки не получила.

каузального объяснения (по какой причине?) телеологическим (с какой целью?) и заключается попытка частичного преодоления позитивизма — дело в том, что вопрос о целях, очевидно, принадлежит будущему (в конце концов, человеческому сознанию) и не поддается никакой *верификации*. В подходах подобного рода логика рассуждения довольно проста: данная в опыте закономерность начинает рассматриваться как проявление целесообразности — рациональность описания заставляет сделать вывод об осмысленном и нередко даже осознанном характере самого явления. И если такая подмена, при изучении человеческой истории не всегда заметная, все-таки происходит, то это позволяет сблизить науку и религию, поскольку религиозная модель мира, никоим образом не подтверждаясь фактами, бесспорно и последовательно целесообразна.

Из этих довольно спорных философских оснований Савицкий кроме всего прочего делает вывод о том, что для постижения общественной жизни и истории человечества особенно плодотворно понимание ее как *заданности*, что, по его мнению, позволяет сохранить понятие свободы. Это верно, но лишь с оговоркой, что перед нами свобода *исполнения*, а не *целеполагания*: ведь если все задания предопределены, то в каком-то смысле задана и некая идеальная, пусть невозможная в действительности, история, ведущая нас к миру, в котором царят гармония и целесообразность. Понятно, что свобода в таком случае уже не самоценна, ее пафос заключается в том, чтобы (эта мысль звучала в истории философии не раз), подчинив себя закону, исполнить его.

Мысль Савицкого многослойна: здесь вера в силу естественных законов, и убеждение в их глубокой целесообразности и разумности, и обостренное чувство долга перед будущими поколениями, и страстное желание предугадать ход истории, однако за это ему приходится платить общей неустойчивостью и противоречивостью всей философско-исторической концепции.

Р. Ю. Виппер о философских основаниях исторического познания

В жизни Роберта Юрьевича Виппера (1859—1954) было много самых неожиданных поворотов. Начав свою преподавательскую деятельность в России еще до революции, проработав многие годы в Латвийском университете в Риге (1924—1941 гг.), последние годы жизни ученый провел в советской Москве. Он заслуженно считается одним из крупнейших отечественных историков XX века. Но в своих исследованиях Виппер не замыкался только на специальных исторических проблемах — его также глубоко интересовали вопросы философии и методологии истории. Выражением этого интереса стали исследования разных лет, посвященные изучению основ исторической науки¹.

В работах Виппера 20-х годов мы видим выражение своеобразного похода, который ученый исповедовал и позднее, уже работая в независимой Латвии. Первая характерная для этого периода работа увидела свет еще в России и называлась «Кризис исторической науки» (1921 г.). Другой книгой, в которой Виппер также выразил свое понимание истории и исторической науки, стал «Круговорот истории» (1923 г.) — небольшой сборник статей, вышедший в Германии под маркой российско-германского издательства «Возрождение». С учетом более ранних сочинений эти работы дают материал для реконструкции представлений о природе истории и исторического познания, разделяемых ученым в 20—30-е годы. В это время Виппер — идейный противник и классического позитивизма, и неокантианства: задолго до революции, еще в 1900 году, он отходит от философии Конта и начинает движение в сторону эмпириокритицизма. Окончательно переходит

¹ К основным дореволюционным работам Виппера по этой проблематике следует отнести «Новые направления в философии общественной науки» (1903 г.), «Очерки теории исторического познания» (1911 г.), «Заметки историка о современных религиозных исканиях» (1916 г.).

на новые позиции Виппер накануне Первой мировой войны (Сафронов, 1976, с. 33, 36—37). Его новое умонастроение вырастает из недоверия к *иррационалистическому идеализму*, вкуса к *меткому описанию* (Мах), *критики теории прогресса* (после 1905 г.) и *релятивизма*, причина которого в субъективистской трактовке процесса исторического познания.

По мнению Виппера, в своей работе историк задается вопросами по преимуществу философскими, его задача — «определить, что мы сами вносим в восприятие, в наблюдение фактов; с какими категориями приступаем мы к ним... какова во всем нашем знании о мире доля необходимых и неизбежных предрасположений нашей мысли» (Виппер, 1921, с. 27). То, что *доля этих предположений* велика, подтверждается открывающим дорогу историческому релятивизму признанием, что «в известном смысле вся историческая реальность и заключена в ее изобретении, в человеческих представлениях, насколько художники и поэты сумели их закрепить и передать» (Виппер, 1923, с. 107). Вырастающее из этих основ видение истории сопровождается у ученого обращением к новым темам и сюжетам: «...мы еще недавно спрашивали о состояниях, о жизни масс, о направлении интересов. Мы теперь хотим прежде всего знать события, роль личностей, сцепление идей» (Виппер, 1921, с. 13). Так, на первый план вновь после долгого увлечения социологической интерпретацией истории выходит *единичное* — отныне, по Випперу, историческую науку занимает *отдельный* человек.

Ученый отказывается от представлений об универсальном и поступательном характере исторического процесса, поскольку для него сама история отрицательно решила вопрос о реальности единого общечеловеческого прогресса. Виппер пишет о том, что вера во *всеобщий прогресс человечества* как *выражение высшего закона исторической жизни* уже не является бесспорной — эта теория, «еще недавно занимавшая в науке господствующее положение, кончилась, выветрилась из умов» (Виппер, 1921, с. 29). Для новой эпохи, считает Виппер,

характерно иное мироощущение, пропитанное трагизмом и пессимизмом: «...мы чувствуем, что наша цивилизация, подобно греко-римско-иудейской, клонится к кризису, дошла после блестящего критицизма, после лихорадочного напряжения деятельности до упадка и бессилия, слышит все больше и больше неминуемое приближение варварства» (Виппер, 1923, с. 99).

Конечно, этот пессимизм в значительной мере предопределен отношением историка к революции. Существуют ли в истории некоторые объективные закономерности, или в ней царят случайность и произвол? Для того, кто принимает революцию, стремится показать *полноценность* этого события, она становится закономерным и неизбежным итогом всего предшествующего исторического развития¹.

Отрицательное отношение к революции находило свое методологическое оформление в трех подходах. В рамках *первого* — признание закономерного характера революции сопровождается общей отрицательной характеристикой этого события. *Второй* — это представление о случайности и иррациональности произошедших в России событий, о том, что революция есть порождение хаоса, взрыв стихийных, не поддающихся пониманию начал исторической жизни. *Третий* подход трактует революцию как религиозную мистерию, историю греха и искупления, где логика истории подчинена иным, высшим началам.

В 20-е годы Виппер оценивает революцию негативно. Для него она закономерна — это итог долгой и продолжительной

¹ Марксистами сомнение в реальности прогресса всегда воспринималось болезненно. Характерный пассаж из советской периодики по поводу «Очерков методологии общественных наук» (1922 г.) Франка: «...проф. Виппер в своей книжке “Кризис исторической науки” (1922 г.) ополчается против теории прогресса и, особенно, против исторического материализма в целом. Карсавин грозит нам статьей “Мираж прогресса” (см. “Мысль”, I) и т. д... И тут же и Франк! Какое внушительное подтверждение основного положения исторического материализма, что “бытие определяет формы сознания”!» (Грасис, 1922б, с. 227).

болезни, ее причины объективны, но благом она не является. Трагическое состояние пореволюционной России Виппер называет отдаленным последствием начавшегося еще в XIX веке упадка национальной культуры.

Зададимся вопросом, почему ученый говорит о невозможности найти универсальные законы развития, при помощи которых история перестала бы быть только наукой о прошлом и приобрела бы прогностическую функцию, одновременно проводя *аналогии, параллели, сравнения* между современностью и далеким прошлым? Дело здесь не только в попытке сделать историю злободневной — *сравнение* как способ уяснения содержания исторического процесса имеет смысл только в том случае, если в отдельных исторических фактах мы обнаруживаем универсальное, общее разным эпохам содержание. Следовательно, проблему следует переформулировать так: почему это общее, которое бесспорно существует, опознается нами, но в то же время не может принять форму закона, способного предсказывать будущее? Дело в самой истории. В ней, пишет Виппер еще до революции, законы, подобные естественнонаучным, не работают (в общественной жизни *нет места для безошибочного принудительного действия простых правил*), в то время как описания могут принести значительную пользу (мы начинаем понимать, что *социальные явления — не горы случайностей, не арена волшебных скачков, а группы постоянных сцеплений, образующих механически повторяющиеся единства*).

Словно подкрепляя этот тезис, Виппер признает существование того, что можно назвать *постоянным элементом в природе человека и в строении человеческого общежития*¹. Это

¹ Отметим, что этот *постоянный элемент* определяется Виппером довольно рационально. Если, к примеру, Франк и говорит нечто подобное, то в его интерпретации *общее* есть *вечное* и *всевременное*. Виппер же видит в фиксируемом единстве скорее следствие *единства человеческой природы и универсальности законов функционирования психики* в разные исторические периоды (натурализм).

утверждение, считает Виппер, следует из опыта, доказывающего, «что все наши переживания составляют повторение того, что много раз бывало, что знакомые нам душевные бури, порывы фантазии, запросы мысли и наблюдения над миром, подобные нашим, составляли содержание жизни далеких поколений в разных широтах, в разные эпохи» (Виппер, 1923, с. 104). Но на деле формальных оснований для подобных суждений не так много. Перед нами в определенной мере философское допущение, цель которого — утвердить единство и связанность исторического процесса и остановить (пусть отчасти) сползание к тотальному релятивизму.

Рассуждая о культуре и тенденциях ее развития в конце XIX века (*скоротечность развития, нервическая поспешность, жадность и неумеренность устремлений общества, самонадеянность*), Виппер отдает себе отчет в метафоричности используемых понятий. Он не склонен, подобно Карсавину, приписывать народу, государству и прочим надындивидуальным образованиям субстанциальный характер — для него это достаточное условное обозначение сложного комплекса объектов (*сцеплений*) и возникающих между ними отношений. Причем роль исследователя в конструировании исторических фактов чрезвычайно велика: *факты существуют для одного глаза и отсутствуют для другого*. Тот, кто не понимает этого, впадает в метафизику, в борьбе с которой, может быть, наиболее ярко проявляется тяготение Виппера к духу *позитивной философии*¹.

¹ Сошлемся на несколько эмоциональную характеристику взглядов Виппера Карсавиным. Для последнего Виппер — талантливый ученый, который почувствовав «несогласуемость причинного истолкования с историческим методом», все же подменил в своих работах «исследование проблемы достойною последователя О. Конта борьбою с метафизическим понятием души, скрывающимся за мыслью о причинно воздействующей силе» (Карсавин, 1993, с. 22).

В этом контексте обратим внимание на его выпады против платонизма¹ и гегельянства². С точки зрения ученого, для исторической науки данные философские системы не несут ничего положительного именно в силу своего произвольного и догматического характера: «...наши диалектические, платоновские и другие методы, которыми мы до сих пор орудовали, — богословская схоластика и больше ничего» (Виппер, 1923, с. 75—76). Достается и неокантианству — за ним, по Випперу, скрывается *боязнь реальности*, отягощенная *нежеланием и неумением с нею обращаться*.

Не менее критичен Виппер и в отношении философии истории марксизма — рожденную в XIX веке теорию классовой борьбы он называет *близорукой и неприемлемой для социального анализа*. Причина в том, что построенная Марксом теоретическая конструкция опиралась только на материал из новейшей истории Англии, и ученики немецкого философа «ничего не сделали для разработки его метода, ничего больше не наблюдали, ничему не научились» (Виппер, 1923, с. 119). Для ученого главный промах марксистов в объяснении механизмов исторической динамики заключается в том, что они необосно-

¹ Приведем следующее критическое по контексту высказывание Виппера на эту тему: «...мы явно поддаемся платонизму, когда олицетворяем нацию, представляем ее себе как одно мыслящее, чувствующее существо, когда воображаем эпохи падения национальной энергии в роде окукления гусеницы, а возрождение нации в виде появления нового духа, воплощенного в новом существе, для которого оболочка из гроба превращается в колыбель» (Виппер, 1923, с. 59).

² Виппер пишет: «...среди электрического театра Гегеля самой эффектной и ослепительной пьесой была феерия с чудесными превращениями положительного начала в отрицательное и отрицательного в положительное. Мы, ученики XIX века, легко попадаем в роковую ловушку диалектики и начинаем верить, что из пепла величайшего разорения вылетит сразу народившаяся там райская золотая птица» (Виппер, 1923, с. 57).

ванно упрощают строение общества. Марксисты, по мнению Виппера, не понимают, что наряду с рационально определенными интересами в становлении истории огромное значение имеет иррациональный компонент, который обнаруживает себя зачастую в феноменах привычных и обыденных. К их числу ученый относит *бытовые привычки, наследственные вкусы, вкоренившиеся и передающиеся из рода в род характеры*, и шире — проявления творческого начала в человеке, *порывы его фантазии* (Виппер, 1923, с. 119).

Отказывается Виппер и от другой, не менее популярной историософской схемы, появление которой в русской мысли традиционно связывается с именами Данилевского и Леонтьева. Рассуждая о применимости органического мирозерцания к историческому процессу, Виппер приходит к заключению, что «в определении условий жизненности нации сравнение с организмами мало помогает; понятия возраста, молодости, старости плохо приложимы к эпохам существования наций; для сроков их жизни не находишь определенной формулы или закона» (Виппер, 1923, с. 65). Но если культура живым организмом не является, то и возможность возрождения культуры следует «разуметь... в условном смысле восстановления какой-то старой, не исчезнувшей совсем жизни и организации» (Виппер, 1923, с. 71). В этом понятии нет никакой мистики — вместо поэтических рассуждений о переходах души народа от небытия к бытию Виппер говорит о культурном возрождении как восстановлении определенной структуры.

Итак, Виппер приходит к выводу о том, что не критическое применение метафизических конструкций в качестве моделей объяснения исторического процесса, проведение необоснованных аналогий между жизнью общества и жизнью организма, глубоко проникшее в нашу культуру христианское, жертвенное видение мира, национальный мессианизм — все это призраки, которые мешают человеку понять историю. И главная задача историка — помочь ему в этом.

К. Р. Качоровский: взгляд народника на исторический процесс

Карл Август Романович Качоровский (1870 — после 1937), статистик и экономист, представитель народничества. Приобрел известность в конце XIX — начале XX века благодаря исследованиям, посвященным сельской общине в России. В 1920 году эмигрировал, жил в Праге и Белграде.

В своих рассуждениях о русской революции Качоровский воспроизводит тезис, довольно популярный среди левой части эмиграции: современность для него является временем *великим* и *страшным*. Его величие было в том, что открылись возможности для великой социальной революции; ужас — в хаотичности и нецелесообразности самой этой революции.

Действительно, пореволюционной эпохе было хорошо знакомо это ощущение иррациональности всей исторической жизни. Однако фиксируя это чувство, Качоровский не склонен его абсолютизировать: он объявляет его возникновение не следствием онтологической специфики исторического бытия, а результатом слабости наших познавательных способностей. Качоровский утверждает, что, уловив закономерности природы и покорив ее силы, человек *только начинает* «осмысливать закономерности человеческого общества и истории и овладеть этими закономерностями» (Качоровский, 1922, с. 99). Его восхищает точность и универсальность естествознания, которой в сфере исторического познания должно соответствовать *расширенное и усовершенствованное применение статистики*.

«Обобщающая мысль обществоведения, — сетует ученый, — не только не имеет подобной теории закономерностей истории, но, пропитанная старыми метафизическими абсолютами, спорит еще лишь о самой ее возможности. А пока не установлены общие закономерности истории, конечно, невозможно ни точное понимание отдельных ее событий, ни планомерное социальное строительство» (Качоровский, 1922, с. 99—100). Указанный фрагмент показывает, что Качоров-

ский не только исходит из общей идеи закономерности истории, но и переводит позитивистскую версию этого тезиса в конкретную плоскость — для него главным следствием заявленных положений становится возможность созидать историю по ранее намеченному плану.

Но в этом конкретном случае позитивистская методология соединяется в голове ученого с идеологией народничества, что приводит его к критике современной цивилизации, звучащей немного странно сразу после восхваления точных наук¹. Однако все становится на свои места, если учесть, что обличение современной цивилизации — это лишь шаг, который важен, поскольку ведет к признанию социалистической идеологии — обоснованной и научной².

Теорию познания, на которой должна базироваться эта идеология, Качоровский называет *критикоактивизмом*. Она возникает при соединении *экспериментально-статистических методов* и способности к *сознательному и смелому социальному изобретению* — таким образом, изучение общества напрямую оказывается связано с социальным прогнозом. Признаваемая здесь связанность *знания и действия* дополняется и восполняется принципом *интегрализма*, согласно которому в человеке все (политические, экономические, культурные) эле-

¹ Качоровский рисует мрачную картину: «Техника, индустрия, город, капитализм захватывает в свои механические щупальцы социальную жизнь, а затем и мысль, их раздробляют и автоматизируют. Человек овладевает природой, но машина овладевает человеком. Техника выедаёт идеологию. Цели поглощаются средствами. В процессе движения теряется его направление» (Качоровский, 1922, с. 100).

² Попытки придать идеологии научный характер свойственны для рассматриваемой эпохи. Считая такой идеологией социализм, Качоровский полагает, что лишь с его помощью возможно «найти единую нить, пронизывающую и развязывающую *весь этот огромный исторический узел в целом: такую закономерность, которая была бы в каждом из этих явлений, которая бы связывала их между собой и давала общий план всего великого переустройства*» (Качоровский, 1922, с. 100).

менты социальной жизни не только связаны, но и причинно обусловлены. Именно этим объясняется существование в истории закономерностей, отражающих «общие признаки и общие тенденции всего социального процесса в целом» (Качоровский, 1922, с. 103). Далее, для взглядов Качоровского на общество и его историю также характерен обусловленный идеологией народничества индивидуализм: «Для социальной науки личность есть первичная реальность. Для социального творчества личность есть последний идеал» (Качоровский, 1922, с. 103). И наконец, последним компонентом, определяющим философско-исторические идеи русского ученого, является финализм как *целевое воззрение на общество и историю*.

Таким образом, что Качоровский видит в истории «поток *целестремлений с вероятностью, с тенденцией целедостижений*». Однако если наша способность к целеполаганию и служит неким обоснованием индивидуализма, то лишь в незначительной степени, поскольку существуют «*закономерности самих этих человеческих целестремлений*», познать эти закономерности возможно, но лишь осуществив «реальный релятивистический синтез “свободы” и “необходимости” в “вероятность”» (Качоровский, 1922, с. 101—102).

Решая заявленную задачу, смысл которой в одновременном признании свободы отдельной личности и утверждении возможности исторического прогресса, Качоровский вынужден предельно рационализировать духовный мир человека. От признания целесообразности частных поступков в повседневной сфере (что не всегда верно) он, уподобляя второе первому, переходит к признанию закономерного характера социальной жизни: интересно, что, определяя историю как *равнодействующую частных целестремлений*, Качоровский свойство *части* приписывает *целому*. Но и в этом пункте его позиция неубедительна.

В рамках такого подхода «исторический процесс оказывается в основной своей закономерности *развитием целесообразности, т. е. приближением к тому, чего желает, к чему пробивается само человечество*», и все это — на фоне утвер-

ждения, что общая для всего человечества цель простым механическим совпадением целей большинства и создается (Качоровский, 1922, с. 105). Очевидный недостаток такого подхода заключается в том, что мы не можем без допущений метафизического характера объяснить те тенденции и закономерности, которые носят очевидно *надындивидуальный характер*. Именно потому, пытаясь решить эту проблему, Качоровский отождествляет объективную *вероятность* и *необходимость* развития целесообразностей — для него «естественный отбор проносит, накапливает, развивает целесообразности именно потому, что они — целесообразности» (Качоровский, 1922, с. 105). Приписывая заданность и рациональность естественному отбору, он устанавливает власть разума над слепой природой. Но по этой причине слово *свобода* Качоровский почти всегда берет в кавычки¹.

Свобода человека приносится в жертву *прогрессу*, вера в который в условиях эмиграции нуждается в дополнительном обосновании. Качоровский добивается этого сплетением понятия закона как *эмпирически фиксируемой регулярности* со взглядом, согласно которому в *прогрессе* отчетливо читается не только *необходимость*, но и *долженствование* (историческая необходимость заключается в реализации желаний человека). Так, исторический закон перестает быть выражением неявных для самого человека тенденций — его существо — в осознании и удовлетворении субъектом истории собственных потребностей и запросов. В итоге Качоровский утверждает, что есть «высший социальный идеал, выражающий высшую тенденцию исторического процесса, составляющий вечно приближающуюся и вечно уходящую ввысь вершину прогресса, освещающий нам пути и определяющий всецело планы

¹ То, что представляется нам *свободой*, на деле — только «внутренняя субъективная “необходимость” (вероятность) развития целесообразности, прогресса» (Качоровский, 1922, с. 106). Показательно, что в одном предложении взяты в кавычки и *свобода*, и *необходимость*, что приводит к неясности, которая стороннику позитивизма явно не к лицу.

нашего социального творчества» (Качоровский, 1922, с. 106). Оставив без комментариев некоторую напыщенность стиля, обратим внимание на декларируемую подчиненность социального действия социальному знанию и вытекающую из этого апологию социального прожектерства.

Подобные философские проекты держатся на убеждении, что история в своем прогрессивном развитии переживает несколько содержательно различных этапов, в определенные моменты она словно перерождается, меняя не только темп развития, но и его источник. История словно прозревает, трагическое отходит на второй план, в жизни людей все больше разума и все меньше неразумия. Понятно, что такой подход не позволяет рассматривать историчность человека как нечто вневременное и в некотором смысле абсолютное — время здесь не связано с вечностью, а реальность прогресса не выводится из признания абсолюта. Предлагаемая схема проще: перед нами теоретическая модель, согласно которой человек творит историю, руководствуясь собственными более-менее осознанными интересами. Чем более эти интересы осознаны, тем более действия человека рациональны, тем эффективней целеполагание, тем меньше слепого и трагического в истории. В пределе торжество разума должно привести к концу истории в рамках самой истории. Прогресс — не средство, а цель, в этом слове читается *иное имя разума*¹. Получается, что вера в прогресс, тем более окрашенная этически, не только не нуждается в дополнительном обосновании, но и сама является обосновывающим фактором. Для Качоровского и тех, кто разделяет свойственную ему манеру рассуждения, это бесспорно. Именно убеждение в целесообразности истории (в терминологии Качоровского — идея финализма) позволяет ему выделить

¹ Качоровский пишет: «Оглядываясь назад, мы видим, какой огромный путь уже пройден прогрессом. <...> И впереди мы не видим пределов этому прогрессу, этому целестремительному творчеству. Закон истории есть закон прогресса. “Историческая необходимость” — в совершении желаний человека, в свободном творчестве человека» (Качоровский, 1922, с. 106).

в истории три типа процессов: *автоматические, авторитарные и автономные* (Качоровский, 1922, с. 107).

Автоматическими он называет те факторы истории, которые сводятся к слепому воздействию физической среды на человека (без воли и без цели). Сущность *авторитарных* процессов обнаруживается в подчинении *всего* социума воле его небольшой *части* (примеры: рабство, крепостничество, государство вообще). Такие процессы могут служить прогрессу, однако именно в силу пассивности подавляющего большинства, из-за того что массы лишены возможности творить историю, такие процессы порождают насилие и страдание. Выход Качоровский видит в построении подлинной демократии, трудовом (социалистическом) хозяйстве и кооперации, где каждый не столько является носителем и проводником чужой воли, сколько реализует *максимум своей воли и своей цели*, — так определяются им зачаточно существовавшие в прошлом и призванные созидать историю в будущем *автономные* процессы.

Но задача Качоровского заключается в том, чтобы, опираясь на идею *интегрализма* (связанности и взаимообусловленности всех сфер социальной жизни), не только показать нарастающую целесообразность (финализм) истории, но и продемонстрировать, *каким образом* эта целесообразность нарастает. Признавая, что созидающие историю и сознательные, и слепые (природные) факторы не отрицают и не исключают друг друга (они существуют одновременно, специфически акцентируясь в различные моменты истории), он пытается объяснить механизмы этого взаимодействия.

Решает Качоровский эту задачу, утверждая существование трех социальных сил: *механической, спиритуальной и органической* (Качоровский, 1922, с. 109). Отождествляя понятие социальной силы и социального пути, он рассматривает каждый конкретный исторический момент как производное этих трех начал.

Механические силы истории — это сложное образование, включающее в себя ряд разнородных факторов: *привычка, подражание, государственное принуждение, войны* и то, что

ученый не вполне удачно называет *социальной материей*¹. Характерной чертой этих сил следует считать ту неразумность, что является следствием предельной отчужденности человеческого сознания от плодов своего труда. Наступает критический момент, и созданные человеком предметы словно восстают на своего творца, становятся для него смертельно опасными.

Противостоят механическим *спиритуальные силы* — *очаги духовного жизни*, творчество гениев — все то, что составляет *душу прогресса*. Однако душа, разделенная с телом, не способна действовать в мире: «...спиритуальные силы, замкнутые в себе... лишь светят подобно звездам с высот, но не согревают, не двигают социальную жизнь» (Качоровский, 1922, с. 108). И именно в этой неспособности изменить мир и есть их коренной недостаток.

Но взаимодействие только механических и спиритуальных сил в истории всегда остается формальным и внешним, и это приводит к тому, что последние «вырождаются в роскошный культурный пир вершин социальной пирамиды и ложатся в низах ее могильной плитой над автономным творчеством личностей и народов» (Качоровский, 1922, с. 108). Чтобы ход истории был действительно и быстр, и справедлив, его должны определять начала *органические*, где творческие силы пронизывают пассивную социальную материю, превращая пассивного субъекта в творца. За этим тезисом скрывается типичное для народнически настроенной части русской интеллигенции убеждение в том, что народ есть подлинный субъект истории. Однако субъект этот находится в плену объективных законов, а единственная доступная ему свобода заключена в возможности это осознать.

¹ Ближе всего определение *социальной материи* понятию *материальной культуры*: социальная материя определяется как «скопление овеществленных *целестремлений*, материальных средств культуры» (Качоровский, 1922, с. 108).

Апология большевизма и исторический оптимизм Ю. В. Ключникова

Юрий Вениаминович Ключников (1888—1938) — один из идеологов сменовеховства, в своих публицистических и научных трудах он касался целого ряда философско-исторических вопросов. Одна из главных работ Ключникова («На великом историческом перепутье» (1922)), формально посвященная социологии международных отношений, довольно полно отражает его философские подходы к пониманию истории. Реконструкция этих подходов является нашей задачей.

Своеобразие построениям Ключникова придает убеждение, согласно которому *иррациональность*, до последнего времени торжествовавшая в истории, ей не имманентна. Более того, указывает мыслитель, именно теперь человечество имеет возможность *сделать историю рациональной* (Ключников, 1922, с. 13). Отметим два аспекта этой идеи: *во-первых*, следует учесть, что, декларируя возможность преодоления иррациональности исторического процесса, Ключников вынужден полагать только разум его единственной основой — иррациональность истории становится следствием его (разума) недостаточного самораскрытия¹. *Во-вторых*, эта идея используется автором для общего оправдания революции, которая при всей своей хаотичности вдруг оказывается необходимым этапом формирования глубоко рационального исторического порядка. Соединение отвлеченных принципов и исторических реалий оборачивается последовательной апологией большевизма².

¹ Для примера: «...если всякий хаос рождается из недостатка разума, кому же и преодолеть его, если не разуму?» (Ключников, 1922, с. 12—13).

² В одном из частных писем (1921 г.) Ключников формулирует свое кредо следующим образом: «Вот уже год, как я отстаиваю мысль о прекращении борьбы с большевистским правительством, а теперь (тоже уже довольно давно) я полагаю, что всякие вообще "срывы" советской России были бы лишь во вред России. Нет такой силы, которая могла бы прийти на смену теперешнему режиму, разломав сделанное им, и которая вместе с тем могла бы сама что-то осуществить и что-то хорошее создать» (Русский Берлин, 2003, с. 98).

Однако философские основания такого радикального вывода достаточно традиционны и лежат в сфере позитивизма. Так, по мнению Ключникова, «общий исторический процесс складывается из бесконечного количества частных процессов и обусловлен бесконечным количеством причин» (Ключников, 1922, с. 11).

Далее, признавая неспособность человеческого разума к охвату всего комплекса каузальных связей, философ одновременно избегает жесткого противопоставления собственно исторического процесса и нашего знания о нем. Отмечая тот факт, что люди не только *осознают* исторические события, но и *создают* их, Ключников и *логику осознания*, и *логику создания* выводит из одного начала — своеобразной природы человека: «...с их логикой и привычками, с их удивительным даром поступать вопреки всякой логике и всяким привычкам *люди представляют собой историческую силу, в высшей степени непостоянную и неопределенную*» (Ключников, 1922, с. 11).

Даже рациональные действия в истории зачастую заканчиваются ничем, поскольку воля одного народа нередко наталкивается на волю другого. И именно потому, что исторический процесс благодаря человеку противоречив, историческое познание не в состоянии объяснить его рационально. Но воспроизводя этот распространенный тезис, философ дает иную его интерпретацию, отличную от той, что существовала в рамках русской религиозной философии. Дело в том, что, связывая трагичность истории с ее иррациональностью, Ключников первое полагает следствием второго, в то время как в религиозно-философской традиции отстаивается противоположный взгляд. В результате этого статус *трагического* в его построениях снижается — *она* уже не имманентно истории в целом. Трагический элемент, по его мнению, может и должен быть снят, однако следует помнить, что трагизм всегда указывает на *неразрешимость* конфликта. У Ключникова взгляд иной — для него трагедия создается тем, что конфликт *пока еще не решен*.

Исповедуя не свойственный эмиграции историсофский оптимизм, философ не только постулирует близость исторического познания историческому творчеству, но и полагает необходимым подчинить *второй* элемент *первому*. Но знание может стать фактором, преобразующим ход истории, лишь при условии, что существуют *законы социального развития*, при помощи которых мы можем *изменить нашу манеру вмешиваться в ход событий*, по существу, мы имеем дело с определением свободы через необходимость¹.

Здесь мы сталкиваемся с противоречием: кроме очевидно гегелевско-марксистского мотива тут существует и иной — уже упоминавшийся позитивистский контекст, поскольку у Ключникова и в природе, и в обществе механизмы преобразования знания в силу идентичны. В основе этих механизмов — убеждение в прозрачности, прогнозируемости причинных связей не только в природе, но и в обществе — без этого невозможно объяснить разделяемую им веру в эффективность *организованного и покоящегося на твердо выработанном плане вмешательства в исторический ход событий*.

Но *что* двигает историю? Размышляя над этим вопросами, ученый указывает, что экономический фактор при всей его важности не может считаться основой социальной динамики. Дело, по его мнению в том, что «экономические факторы не действуют непосредственно» (Ключников, 1922, с. 14), они лежат вне человека, а потому истории в строгом смысле слова не принадлежат. Но из этого следует, что в своем понимании исторического процесса он рационалистичен, с его точки зрения, для того чтобы стать частью истории, экономические факторы должны пройти *через сознание* и претвориться в *идеи и правила, в цели и программы*. Схема эта универсальная.

¹ Ключников пишет: «Социальные законы, несомненно, существуют... Вместе с тем есть полная надежда, что знание этих законов значительно поможет людям в области их взаимных отношений *делать в будущем лишь то, что им надлежит делать* (курсив наш. — В. П.)» (Ключников, 1922, с. 13).

Таким образом, Ключников пытается отделить объективные процессы от их отражения в сознании, чтобы обосновать саму возможность истории, отстоять тезис о ее потенциальной разумности, ведь только человек — носитель разума, который делает его *зрячим*, и только он противостоит *слепой* природе. На основе этого формируется вывод о том, что создающая историю область социальных причин и следствий является совершенно *новой* и *автономной*. Ее характерная черта, по мнению Ключникова, — *духовный* характер, за счет чего *«творчески преодолевается механичность общественных явлений и на смену привычному появляется новое»*. Это объясняет, почему для ученого «динамика общественной жизни всецело обязана своим существованием динамике человеческого духа» (Ключников, 1922, с. 14).

Но динамика эта по-прежнему лишена всякой иррациональности, и все из-за того, что, утверждая руководящую роль сознания в исторической жизни, Ключников предельно расширяет границы этической сферы. Он включает в нее *мораль*, *право* и *политику*, связывая в историческом процессе все эти элементы при помощи идеи *долженствования*. Они образуют три основные формы выражения всякого социального прогресса, и в то же время являются тремя основными силами, которыми пользуется прогресс для достижения своих целей. Обсуждая этот вопрос, Ключников вновь возвращается к проблеме иррациональности истории, предлагая следующее ее объяснение: мораль для него скорее *излишне* рациональна, чем иррациональна, право *достаточно* рационально, и лишь политика в силу своей природы остается единственным источником иррационального. Вот почему поставленная ученым «проблема преодоления исторической иррациональности целиком сводится к проблеме рационализации политики» (Ключников, 1922, с. 18).

Подход, который здесь развивается, бесспорно, тяготеет к социологизму, отражением чего становится последовательная *десакрализация истории*, поскольку без *тайны* нет *святыни*; причем одновременно складывается впечатление, что Ключ-

ников полагает историческую реальность гораздо более разумной, чем она есть на самом деле. Однако именно в силу прозрачности подобного рода связей собственно *историческое* обречено раствориться в череде созидających его факторов. Мы здесь опять сталкиваемся с противоречием: с одной стороны, мыслитель говорит о невозможности учесть все факторы исторического развития (см. выше), но при этом он предлагает достаточно четкий исторический прогноз, что свидетельствует об обратном. Следует сказать, что в целом вторая тенденция доминирует, и именно она становится базой проповеди революции как *наиболее естественного и наиболее благотворного социального состояния* для данного исторического момента¹.

Однако подобная философская эквилибристика при всей внешней убедительности мало имеет отношение к действительности. И трагическая судьба вернувшегося и погибшего в России Юрия Ключникова — тому самое прямое подтверждение.

Выводы

Анализ философии истории русского зарубежья в данной работе был начат с позитивизма, поскольку в эмиграции именно почитатели *Конта* и *Спенсера* считались носителями академизма и в массовом сознании более прочих соответствовали образу ученого. Одна из причин популярности этой доктрины среди эмигрантов — в образовании, которое они получили еще в России. Дело в том, что в конце XIX — начале XX века в русских университетах господствовала позитивистская философия, именно в этом ключе была воспитана значительная часть русской интеллигенции. Действительно, во второй четверти XX века позитивизм — это устоявшаяся научная

¹ Такая позиция в эмиграции многими расценивалась как попытка исторического и метафизического оправдания зла, прикрытая ссылками на историческую необходимость (Татаринов, 1921).

традиция, доставшаяся в наследство *вера отцов*. Этим объясняется то, почему большая часть эмиграции за рубежом не пересмотрела своего отношения к позитивизму, несмотря на значительные успехи, которых добились в науке представители других подходов. Отметим также психологический момент — пережив революцию, оказавшись в чужой культуре, изгнанники вполне естественно демонстрировали консервативность, воспроизводя в своей деятельности научные, языковые, социальные практики, усвоенные ими еще в России.

Сложилось так, что позитивизм перестал быть только исследовательским подходом, для многих он стал научным оформлением прогрессивных политических взглядов (от умеренных либералов до народников). Таким образом, идеология позитивизма являлась важным элементом, характеризующим мироощущение эпохи, она оказалась неразрывно связана не только с научной, но и общественно-политической жизнью.

В этой связи следует отметить, что взгляд на философию русского зарубежья как исключительно религиозную не вполне верен, и на нашем материале это особенно заметно. Действительно, мнение, что позитивизм в его русском изводе связан с национальной мыслью *только формально*, не выдерживает критики: чтобы утверждать подобное, необходимо *русской философии* как *выражению национального духа* противопоставить *философию в России*, что требует определения критериев подобного разделения. И если для характеристики ситуации пробуждения русской философской мысли в начале XIX века такие критерии могут быть найдены, то при реализации данного подхода в отношении русского зарубежья издержки будут слишком велики¹.

¹ Данное исследование решает несколько иные задачи, поэтому ограничимся кратким пояснением этого тезиса: традиционно формирование собственно русской философской мысли в начале XIX века связывают с тем, что она открыла для себя тему России, ее истории и судьбы — поворот очевидный, значимый, методологически определяемый. Ситуация русской эмиграции все-таки иная: вспомним, что позитивизм, зачастую противопоставляемый подлинно русской фи-

И все же сложно спорить с тем, что первая четверть XX века была не лучшим временем для *русского классического позитивизма*: новые тенденции в научной жизни и общественном развитии сделали многие из ключевых положений этой доктрины шаткими и уязвимыми. Русская революция словно убеждала эмигрантов в иллюзорности той веры в *закон* и *прогресс*, которая и составляла основу свойственного позитивизму *историософского оптимизма*. Очевидная иррациональность истории стала вызовом, справиться с которым русским поклонникам Конта оказалось нелегко. Не меньшим ударом по схемам *классического позитивизма*, как известно, стали результаты развития естественных и гуманитарных наук, вызвавшие на рубеже веков усиление влияния не только *второго позитивизма*, но и *неокантианства*.

Вот почему можно согласиться с мнением, что дискуссии и полемика русских позитивистов в эмиграции более всего напоминают арьергардные бои отступающей и изрядно потрепанной армии. Большинство из них оказались неспособны пересмотреть и модернизировать свои философские установки: среди тех, кто всерьез попытался ввести в оборот идеи второго позитивизма, можно назвать только Виппера, да и то тенденции эти в его творчестве существовали еще до революции. У прочих — пространство для маневра было ограничено возможностями, предоставляемыми первым позитивизмом. Почему? Выше упоминалось, что в эмиграции почти отсутствовали стабильные и финансово благополучные научные центры, были сложности с научными публикациями, а вне насы-

лософии, служил идейным обоснованием народничества, для которого русский вопрос не просто основной, но единственный (этим, кстати, объясняется то, почему мы рассматриваем фигуру Качоровского, — он типичен). Это значит, что разделять философские доктрины в XX веке нам придется не по характеру вопросов, а по содержанию ответов. А это кардинально иной, гораздо более произвольный подход: если опознать *русский вопрос* достаточно просто, то определить, *какой из ответов* подлинно *русский*, — на наш взгляд, задача невыполнимая.

ценной академической жизни перестройка самих оснований науки вряд ли могла быть успешно осуществлена.

Учитывать этот традиционный и даже архаичный характер позитивизма в сфере науки, идеологии и философии необходимо для того, чтобы понять причину обострения его внутренних противоречий в рассматриваемый период. Так или иначе, но именно принципы классического позитивизма определяли стиль работы большинства исследовательских центров в эмиграции в межвоенный период, да и частые критические выпады идейных противников косвенно свидетельствуют о том, насколько укоренилась, слегка растерявшая поклонников позитивистская философия в исторической науке.

Одним из ведущих представителей этой тенденции в исторической науке был Милюков, который немало сил потратил на то, чтобы чистоту принципов позитивной науки согласовать с отрицанием положительно-закономерного характера русской революции. При всем разнообразии конкретных воплощений у разных авторов логика аргументации одна и та же: объективно-прогрессивный характер исторического процесса под сомнение не ставится, а все произошедшее в России — либо незначительное отклонение, которое выправится само собой, либо пусть и негативное, но закономерное следствие всего развития русской культуры, которое в рамках той же закономерности будет преодолено.

Сохранил верность первому позитивизму и подход, оправдывающий русскую революцию. Дело в том, что эта довольно экзотичная для эмиграции идея вполне согласуема с идеями научной социологии, следует лишь принцип прогресса принять не как нуждающееся в проверке предположение, а как предшествующую всякой интерпретации установку, связывающую в единое целое противоречивый исторический материал (Ключников).

Также существовало стремление рассматривать позитивизм функционально — сохранив его в качестве методологии конкретного исследования, руководствоваться в обосновании этой исследовательской манеры иными, последовательно метафизическими резонами (Савицкий).

Рассмотрим еще один сюжет. Почему при всей доставшейся от прежних времен популярности позитивисты, почти не оставили в эмиграции работ, посвященных философским основам исторической науки? *Во-первых*, мы имеем дело с устоявшейся доктриной, история которой уже тогда насчитывала не одно десятилетие — все значимые теоретические вопросы обсуждались многократно и в общих чертах были давно решены. Оттого-то большинство выводов философско-методологического характера у русских исследователей не оригинальны и воспроизводят места, которые должны быть признаны для той эпохи *общими*. *Во-вторых*, сам дух позитивной философии противится созданию отвлеченных и умозрительных синтезов.

По точному замечанию Марка Раева, в позитивизме «самое накопление взятых из источников фактов, которые можно было бы считать достоверными, рассматривалось как идеал, к которому следует стремиться историку, поскольку интерпретация представленных фактов происходит почти автоматически» (Раев, 1994, с. 207—208). В этом почти автоматическом характере интерпретации — ключ к объяснению пресного характера философии истории у позитивистов, что, однако, вовсе не отменяет ее существования.

Глава 2

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ОБ ИСТОРИИ И ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

Существует проблема оценки эвристического потенциала и историко-философской интерпретации той философии истории, что получила свое развитие в эмиграции в рамках религиозно-философской традиции. Следует обратить внимание на то, что используемый в системах подобного рода способ обоснования мысли сам по себе не может обеспечить ни научности, ни философичности историософских выводов и обобщений. Манера объяснять все происходящее ссылками на высшие силы не может дать гарантии философской полноценности создаваемой системы, и факты это хорошо доказывают¹.

Однако религиозно-философские системы в силу присущего им драматизма и эстетизма способны очаровывать читателя — в них присутствует все, что так оживляет философию истории: завязка, тайные силы, неразрешимый конфликт и надежда на спасение. Понятно, что исследователю довольно лег-

¹ Так, например, Марков (один из самых одиозных представителей правого крыла эмиграции), рассуждая вполне метафизически («Существование тайных темных сил столь же несомненно, как существование незримых глазу бактерий и бацилл. Это факт реальной действительности»), сокрушаясь о том, что «большинство “христианского” общества не верит в существование дьявола, не верит вопреки свидетельству Святого Евангелия», задачу свою видит в освещении злобной «деятельности тайных врагов человечества, темных ненавистников Христа» и в своих книгах пропагандирует самый низкопробный антисемитизм (Марков, 1928).

ко, попав под очарование такой философии, отнестись к ней некритически. Но именно потому и следует изо всех сил противостоять этому искушению, одновременно сохраняя способность к адекватному и даже сочувственному восприятию этой философской традиции.

Специфика религиозного сегмента философии русского зарубежья, по нашему мнению, заключается в том, что противопоставляя себя позитивизму и претендуя на право стать новой философской и идеологической установкой, эти системы последовательно и даже нарочито метафизичны¹. Вот почему попытки их самоутверждения в рамках традиции Серебряного века могут быть оценены как форма рецидива и попытка реванша². Здесь кроется своеобразная интрига: если учесть, что сам позитивизм возник именно в борьбе с метафизическими системами, то становится очевидной сложность той задачи, что стояла перед русской религиозной философией этого периода.

¹ История философии XX века однозначно показывает, что преодоление позитивизма может совершаться не только на путях религиозной метафизики (обратим внимание на антиметафизический пафос западного интуитивизма и философии жизни). Становится очевидным, что поставленную задачу можно было решать разными способами, и русская религиозная философия выбрала путь хотя и не самый новый, но довольно оригинальный, а по меркам философии XX века даже несколько экзотичный.

² Вспомним, часто цитируемую фразу Флоренского, в которой он *по складу своих политических воззрений* характеризует себя как *романтика Средневековья примерно XIV века*. Понятно, что этой оценкой все содержание мысли Флоренского не исчерпывается, как не исчерпывается философия Серебряного века только ссылками на философские системы предшествующих эпох. Но само убеждение, что оформившаяся на излете Средневековья манера философствования *плодотворна*, для философии Серебряного века и русского зарубежья не просто формальная благодарность, а принципиальное утверждение и методологического, и общефилософского характера.

Специфика исторического бытия в концепции Н. А. Бердяева

Одним из самых влиятельных философов русской эмиграции заслуженно считается *Николай Александрович Бердяев* (1874—1948). Глубоко и детально разрабатывая ключевые философские проблемы, он оказал значительное влияние на становление не только русской, но и мировой мысли. Тема истории у Бердяева — одна из центральных; он не только своеобразно и оригинально обозначил проблему *исторического*, но и предпринял попытку ее философского решения¹. Без учета бердяевского наследия адекватно представить историософию русского зарубежья невозможно.

Для Бердяева интерес современников к проблеме *исторического* глубоко закономерен, в нем он видит выражение объективно существующей логики становления исторического познания. Принцип здесь диалектический — на первом этапе, в прошлом, мир статичен, субъект растворен в истории, он органически связан со своей эпохой, потому потребности в историческом познании не возникает. Далее мир, казавшийся застывшим, распадается, приходит в движение, отчуждением от собственной истории человек создает формальных *субъекта* и *объекта*, «познающий субъект не чувствует себя непосредственно и целостно пребывающим в самом историческом объекте, зарождается рефлексия исторического познания» (Бердяев, 1990, с. 5). Но только *изжив* противопоставление субъекта объекту, удастся вновь *приобщиться* к *историческому*. Это единственный путь «вернуться к тайникам исторической жизни, к ее внутреннему смыслу, к внутренней душе истории для того, чтобы осмыслить ее и построить настоящую

¹ В литературе довольно давно было отмечено, что у Бердяева «трудно считать философию истории частной темой... Это, в сущности, универсальный дух, установка, определяющая все его творчество. Ибо, о чем бы Бердяев не писал, он все берет в определенной исторической, историко-философской перспективе» (Полторацкий, 1967, с. 7).

философию истории» (Бердяев, 1990, с. 6). Таким образом, в своих работах русский мыслитель предлагает подвергнуть пересмотру не просто частные историософские модели, но и сами основания *философии истории*.

Свою историософию Бердяев строит, признавая специфичность *исторического*: для него это «реальность особого рода, особая ступень бытия, реальность особого порядка» (Бердяев, 1990, с. 12). Для точного понимания этого утверждения следует учесть, что в бердяевской интерпретации *историческая реальность* тотальна, она является целостностью (и поэтому, когда она распадается в сознании исследователя на отдельные факты, она перестает быть *реальностью* в точном смысле слова). На деле *историческое* не есть обобщенное название для массы разрозненных фактов, оно представляет собой, по выражению философа, *сращенную* форму бытия. В связи с этим возникает вопрос о том, *что* сведено в этом единстве и *как* это сведение возможно, ведь одновременно Бердяев говорит о *неразложимости* исторического на материальные или духовные элементы. Дело, видимо, в том, что в понятие *сращенности* отражает не столько *структуру* исторического бытия (описываемую, к примеру, в категориях *часть — целое*), сколько его *генеалогию*, диалектику его *становления*. Данное понятие темпорально окрашено, отражая производность исторического бытия, оно одновременно подчеркивает его автономность, поскольку порождаемое единство *преобразует* и *отменяет* составляющие его элементы, сплавляет их в новое, невиданное единство. Противопоставляя абстрактное историческому, считая характерными чертами последнего *конкретность* и *индивидуальность*, Бердяев использует *уподобление* в качестве основного приема, обеспечивающего постижение истории. Утверждение, что основные формы бытия связаны между собой, *уподоблены* друг другу, есть следствие признания бытия иерархически организованной и одновременно органически связанной целостностью. Фраза о том, что «философия истории берет человека в совокупности действия всех мировых сил» (Бердяев, 1990, с. 14), может быть верно понята с учетом об-

щей природы, известной меры подобия всех форм бытия. Для Бердяева история *не есть* вычерчиваемый внешними обстоятельствами параллелограмм сил, она *не воздействует* на человека *извне*; напротив, сам человек есть существо историческое, история — это его судьба, от которой он неотделим¹.

На практике это значит, что *историческое* у Бердяева выходит за пределы чувственного опыта, оно не только *феномен*, но и *ноумен*. Но если этот подход верен, то есть историк должен интересоваться в первую очередь *ноуменальным*, то необходимо определить специфику познания именно подобного объекта. Сложности здесь неизбежны, поскольку поставленная цель противоречива: Бердяев хочет, пользуясь дискурсивным мышлением, вывести из эмпирических данных знание, снимающее и фундаментальность *факта*, и обязательность принципов *рациональности*, его цель — *выразить невыразимое*. Очевидно, что напрямую она достигнута быть не может, поскольку, доказывая это положение, мы тем самым делаем доказательство нелегитимным. Именно потому, онтологизируя *историческое*, Бердяев процесс познания связывает с утверждением частичного изоморфизма различных форм бытия. Для него построение истинной философии истории требует приобщения к *тайне исторического* и признания «глубокого тождества между *моей* исторической судьбой и судьбой человечества, так глубоко родной мне. В судьбе человечества я должен опознать мою родную судьбу, и в моей судьбе я должен опознать историческую судьбу» (Бердяев, 1990, с. 15)².

¹ См. для примера: «Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке. Между человеком и "историческим" существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен» (Бердяев, 1990, с. 14).

² Возможно, именно в этом — основа той бердяевской манеры, которую Струве называет *ошибкой короткого замыкания*: когда мыслитель «от каких-то общих положений философского или богословского характера прямо переходит к жизненным выводам конкретного свойства» (Струве, 2004, с. 426).

Однако утверждать, что для Бердяева характерна антропологическая трактовка *исторического*, не стоит, поскольку судьба человека определяется как реальность иного, неэмпирического характера, которая задана до своих эмпирических проявлений. Вот почему, отождествляя судьбу человека с метафизикой истории, мыслитель ключом к пониманию и человека, и истории считает *миф* — только таким образом ему удастся придать связанность историческому процессу, одновременно согласовав рационально понимаемую причинность в объяснении конкретных исторических фактов с существованием особой, иррациональной логики истории в целом.

Этот сюжет значим не только для Бердяева — над ним размышляли многие философы русского зарубежья. Отметим специфику, свойственную построениям отдельных русских философов: своеобразная инверсия основных принципов гегелевского панлогизма при сохранении общей его архитектуры. Если раньше, в XIX веке, ученые пытались найти в иррациональных на первый взгляд действиях человека проявление высшей исторической *логики*, постулируя рациональность исторического процесса, то в зарубежье активно решалась и задача прямо противоположная — выявление за чередой событий вполне разумно объяснимого сверхрационального содержания¹. Определяя историю как миф, Бердяев указывает, что наполнение этого мифа *мессианское*: «История создается ожиданием, что в грядущем будет великое явление, которое и будет явлением Смысла в жизни народов. <...> Движение истории есть движение к этому мессианскому явлению, которое

¹ Этот ход — работа над ошибками, допущенными классическим гегельянством, причем выполнена она его же приемами. Дело в том, что трагическая история начала XX века, с точки зрения многих современников, отменяла не саму философию Гегеля и его *метод*, а слишком поспешные прогрессистские *упования* и надежду на возможность исторического прогноза. Происходит отказ от того, что было сказано Гегелем, его слово перестает быть последним словом, оно воспринимается как еще один, не до конца оправдавшийся философский проект.

принесет с собой освобождение от рабства и страдания, принесет благо» (Бердяев, 2006а, с. 315).

Но Бердяев не просто допускает возможность несовпадения *должного* и *действительного* — для него история только этим несовпадением и создается. Он пытается решить указанную проблему, радикально переформулировав ее: там, где другие ищут синтеза, любых способов подверстать действительность к идеалу, Бердяев настроен непримиримо — для него история не просто чревата разладом с абсолютным, в этом разладе и заключается ее существо, ее природа и смысл¹. Но именно поэтому история им не может быть прочитана оптимистически: она продолжается, потому что продолжается страдание, потому что в ней *нарастает не только добро, но и зло*². Никаким прогрессом исправить этот порок невозможно: каждый момент истории чреват злом, более того, именно потребность преодолеть зло заставляет историю *длиться*. В истории нет и, что для нас особенно важно, никогда не будет *сплошного действия Промысла Божьего*. История лишена тотальной (в духе Гегеля) разумности, есть лишь заранее обреченные *прорывы*, которым отчасти помогает, отчасти противостоит рационально необъяснимый компонент — свобода, фатум, случай. Показательны чувства, вызываемые у Бердяева знакомством с историей человечества: «...я всегда испытывал нравственное страдание при чтении исторических книг, до

¹ По этому поводу Бердяев пишет: «В исторической судьбе человека, в сущности, все не удавалось, и есть основание думать, что никогда и не будет удаваться. <...> Если взять исторический процесс в целом, то коренной неудачей, которая этот процесс поражает, нужно признать, что в нем не удается Царство Божие» (Бердяев, 1990, с. 154—155). Этот тезис для Бердяева сквозной. Уже в самых последних работах он продолжает утверждать, что «с имманентной точки зрения история есть неудача, лишенная всякого смысла» (Бердяев, 2006а, с. 317).

² «В истории, — указывает Бердяев, — есть настоящий демонизм. Человек есть историческое существо, и он не может сбросить с себя бремя истории» (Бердяев, 2006а, с. 326).

того история представляется мне преступной. В истории все не удается, и вместе с тем история имеет смысл. Но смысл истории лежит за ее пределами и предполагает ее конец» (Бердяев, 1983, с. 343). Но это значит, что сугубо исторического в познании истории не так уж много: чтобы уловить подлинный смысл истории, необходимо превратить познание из формального процесса в процесс духовный, освободить от объективации, сделав его экзистенциальным, почти мистическим: «История еще не кончилась, мы находимся в середине исторического процесса, и невозможно научное познание грядущего. Но без этого познания невозможно постичь смысл истории. Только свет, исходящий из невидимого грядущего, дает постижение смысла истории, но свет этот профетический и мессианский» (Бердяев, 2006, с. 100).

Именно этой экзистенциальной трактовкой и самой историей, и процесса исторического познания объясняется спокойное принятие Бердяевым противоречивого характера собственных построений на эту тему: парадоксы, которые здесь обнаруживаются, есть в первую очередь парадоксы свободы. Понимая, что «история, в которой есть смысл, предполагает существование свободы», Бердяев вынужден признать и противоположное — «история раздавливает свободу человека и подчиняет его своей необходимости. В истории, по замечательной идее Гегеля, царит хитрость разума и подчиняет себе все во имя целей нечеловеческих и бесчеловеческих» (Бердяев, 2006а, с. 326).

Подобные установки, оформленные методологически, у Бердяева принимают форму рассуждений об историческом познании как *вживании* в эпохи прошлого¹, но следует отметить, что предлагаемое русским философом обоснование этого довольно популярного в исторической литературе метода яв-

¹ Бердяев пишет: «Вы должны переносить свою духовную судьбу во все великие эпохи для того, чтобы постигнуть их. Когда вы берете их только извне, они для вас внутренне мертвы» (Бердяев, 1990, с. 16).

ляется не самым *научным* в строгом смысле этого слова, то есть происходит за границами научного дискурса, оно опирается на глубоко архаичное платоновское учение о познании как припоминании¹.

Такое развитие мысли закономерно, ведь именно для мифа характерно широкое использование *уподобления* в качестве одного из способов объяснения. Отметим, что, по нашему мнению, мы не имеем здесь дело с широко используемыми в науке *аналогиями*, поскольку схожесть структур и функций не выводится из массива фактов, а предполагается бесспорным основанием исследования. Однако именно потому такой методологический фундамент возможных исторических исследований мало кому покажется прочным. Дело в том, что Бердяев положение *о связанности всего исторического бытия* одновременно и доказывает, и постулирует, а это — ключевой пункт, без которого затруднительно не только построить модель всемирной истории, но даже говорить о самой возможности исторического познания.

Философия истории и социальная философия С. Л. Франка

Вопросы философского осмысления исторического процесса занимали значительное место в философской концепции *Семена Людвиговича Франка* (1877—1950). Свой взгляд на историю Франк раскрывает в ряде работ, созданных как в России, так и в эмиграции.

¹ Раскрывая это положение Бердяев, указывает: «Поистине всякое проникновение в великую историческую эпоху тогда лишь плодотворно, тогда есть подлинное познание, когда оно есть внутреннее припоминание, внутренняя память всего великого, совершившегося в истории человечества, какое-то глубинное соединение, отождествление того, что совершается внутри, в самой глубине духа познающего, с тем, что было когда-то в истории, в разные исторические эпохи» (Бердяев, 1990, с. 19).

У русского мыслителя обсуждение интересующих нас вопросов проходит в основном в рамках построения системы социальной философии. Кроме того, есть еще одна особенность, которую следует иметь в виду при характеристике его историософских представлений: Франк один из самых последовательных представителей философии всеединства, что придает его пониманию истории известное своеобразие.

Уже определяя задачи социальной философии, мыслитель утверждает принципы рассмотрения общественной жизни, имеющие самое прямое отношение и к философии истории. В первую очередь необходимо указать на требование, согласно которому философское понимание данной сферы подразумевает не только выяснение значения общественной жизни для человека, но и определение того, «какое место занимает общественная жизнь человека в мировом, космическом бытии вообще, к какой области бытия она относится, каков ее подлинный смысл, каково ее отношение к последним, абсолютным началам и ценностям, лежащим в основе жизни вообще» (Франк, 1992, с. 15). Желание обсуждать вопросы в подобном ключе, и мы должны понимать это, требует не столько объяснения истории, сколько ее оправдания — в том смысле, что прошлое приобретает свое значение лишь благодаря соотносительности с некоторыми высшими началами, и в этом соотношении и заключается задача философии. Франк так и поступает, снимая возможные обвинения в ненаучности данного подхода признанием идеала научности метафизическим образованием.

Не интересуясь философией истории *специально*, Франк довольно детально рассматривает ее. Для него и общество, и его история значимы прежде всего потому, что «проблема природы и смысла общественной жизни есть, очевидно, часть, и притом, как это ясно само собой, очень существенная часть, проблемы природы и смысла человеческой жизни вообще» (Франк, 1992, с. 15). Таким образом, история интересует философа лишь потому, что она обнаруживает Абсолютное, но, с другой стороны, присутствие именно этого начала делает временное и преходящее бытие в перспективе онтологически полноценным.

Отметим, что для социально-философских построений Франка характерно вполне определенное настроение. В его основе — ощущение катастрофичности и *трагичности* современной истории¹, отягощенное отсутствием *всякой определенной общественной веры*. Так, в роковом сочетании «духовного безверия с шаткостью и бурностью стихийного исторического движения» обнаруживается подлинная трагедия современного мира (Франк, 1992, с. 17).

Развитие этого сюжета Франком для нас особенно интересно: дело в том, что, отказавшись от права творить историю самостоятельно («В безверии, казалось бы, история должна остановиться, ибо она творится верой»), человек у него оказывается *заложником* истории: «Мы же, потеряв способность творить историю, находимся все же во власти ее мятежных сил; не мы творим ее, но она несет нас. Мутные, яростные потоки стихийных страстей несут нашу жизнь к неведомой цели; мы не творим нашу жизнь, но мы гибнем, попав во власть не просветленной мыслью и твердой верой хаоса стихийных исторических сил» (Франк, 1992, с. 17). Франк с глубоким чувством рисует грустную картину: для него эпоха, достигшая высших ступеней технического и научного развития в осмыслении своей исторической судьбы, поразительно беспомощна. Это свидетельствует о том, что познание смысла истории не является задачей науки: немало эпох, не имея столь изощренной науки, все же справлялись с этой проблемой.

Что ведет Франка к подобным выводам? В первую очередь своеобразное понимание подходов к интерпретации исторической и общественной жизни. Его основной интерес заключает-

¹ Констатируя завершение периода прогрессивного развития мировой истории («эпоха покоя, мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась»), Франк рисует картину общественной жизни — стремительной и бессмысленной одновременно: «...мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней» (Франк, 1992, с. 16).

сы не в познании единичного, но в постижении общего, сверхэмпирического: базовой установкой, определяющей принятый им способ рассуждений, становится убеждение в том, что «есть вечное незыблемое начало человеческой жизни, вытекающее из самого существа человека и общества», которое и должно быть познано (Франк, 1992, с. 17). Но как быть с утверждением *конкретного* характера самой истории (этим тезисом традиционно обосновывают интерес историка к *единичному*)? Франк выходит из затруднения, объявляя убеждение в том, что *конкретно* только *единичное*, философским недоразумением. Логика философии всеединства заставляет его полагать, что *общее* есть *целое*, именно оно *конкретно*, и наоборот, *умерщвлено* то единичное, что вырвано из связи с *общим* и рассматривается *изолированно*. Вот почему утверждение, что «сегодняшний день нельзя понять вне связи со вчерашним и, следовательно, с давно прошедшим», лишь формально выглядит как апология отрицаемого им историзма. Дело в том, что Франк в том же предложении уточняет, что «то, что есть здесь и теперь, постижимо лишь в связи с тем, что есть везде», т. е., исходя из контекста, вечно (Франк, 1992, с. 18). Но между *вечно* и *вчера* — пропасть: *первая* категория, превосходя настоящее, поглощает его, а *вторая* — ему соразмерна — отчасти порождает его, отчасти ему противостоит. Это различие заметно даже методологически: способы познания *бывшего* эмпиричны и подразумевают вполне рациональное сведение прошлого к *настоящему*; познание *вечного*, если оно вообще возможно, требует *иных* путей — синтеза *прошлого*, *настоящего* и *будущего* в каком-то новом качестве.

С этим напрямую связано то недоверие, которое Франк питает к социологии: для него идея положительной науки об обществе, построенной по образцу естествознания, неприемлема, поскольку все попытки «распространения на обществоведение начал натуралистического мировоззрения, познания человека и его общественной жизни как частного случая жизни природы» не выражают и даже не затрагивают существа социально-исторического процесса (Франк, 1992, с. 19). Свою по-

зицию Франк противопоставляет упомянутому выше историзму, оказывавшему значительное влияние и на историческую науку, и на философию. Историзм он сводит к утверждению абсолютной разнородности исторических состояний. В дальнейшем, заметно облегчая собственную задачу, Франк отождествляет *историзм* с *релятивизмом* («историзм есть социально-философский релятивизм»), последовательно и энергично критикуя *последний* (Франк, 1992, с. 26). Такое решение, очевидно, упрощает ситуацию, однако оно не вполне корректно: дело в том, что историзм, подчеркивая уникальность и своеобразие каждой эпохи, склонен рассматривать действительность как развивающуюся во времени систему. Такой подход *чреват* релятивизмом, однако *не в этом* заключается его основное содержание¹. Из историзма и релятивизма в работе Франка возникает *исторический релятивизм*, который он критикует и называет продуктом *безверия, проявлением охватившей современность слепоты к вечному и непреходящему*. Предельно заостряя формулировки, философ в методологическом аппарате современной исторической науки пытается увидеть нечто большее, чем набор нейтральных исследовательских процедур, для него все это свидетельствует о глубоком кризисе современной ему жизни, ее безликости и творческом бессилии².

¹ В числе философов, развивавших принцип *историзма*, называют и тех, кого сложно считать релятивистом (Гегель). Видимо, Франк сознательно сужает значение этого термина, используя его для обозначения подхода, «согласно которому не существует общих, одинаковых для всех эпох и народов условий и закономерностей социальной жизни, в силу чего обобщающее обществоведение, имеющее сверхвременное значение, представляется вообще невозможным и всякое социальное знание мыслится как только историческое, как отчет о единичном и его изменении во времени» (Франк, 1992, с. 26).

² «Для того, — пишет Франк, — чтобы какая-нибудь эпоха (как и отдельная личность) могла иметь свое особое лицо, свой облик, она должна прежде всего верить не в свое собственное своеобразие, а во что-то абсолютное и вечное — что история есть и творится именно потому, что люди верят во что-то иное, чем сама история. Прежние

Какую альтернативу предлагает Франк? Исходной точкой для него является утверждение *познаваемости истории*. Это не вывод, скорее предпосылка, подкрепленная убеждением, что в основе исторического познания лежит родство и единство субъекта и объекта: «...если мы умеем вживаться в прошлое, значит, оно еще живет в нас, между ним и нами есть живая связь» (Франк, 1992, с. 27).

Противопоставляя мир истории, политики, быта, духовной культуры миру природы, Франк вслед за неокантианцами выделяет *науки о природе* и *науки об общественно-исторической и духовной жизни*. Однако обосновывает он это разделение отчасти по-своему¹. Франк считает, что историческое знание «возможно только через понятия, т. е. через общие содержания, имеющие в силу своей общности сверхвременный смысл», и, переходя от анализа исторического познания к характеристике исторического бытия, заключает: «...историческая жизнь человечества есть драма, которая во множестве актов и перипетий выражает единое, неизменное существо человеческого духа как такового» (Франк, 1992, с. 28). Именно так приходит Франк к утверждению, что «подлинный субстрат “истории” есть не что иное, как сверхиндивидуальный аспект той самой духовной жизни, которая есть скрытое, глубинное существо личной, внутренней жизни каждого из нас» (Франк, 2007, с.114).

эпохи творили историю, нам же остается только изучать ее; и это наше несчастье и бессилие историзм хочет выдать за вечное существо человеческой жизни!» (Франк, 1992, с. 27.)

¹ Для Франка «эти два мира несогласимы, потому что в лице “мира природы” мы имеем объективную действительность как таковую, в лице же мира истории мы имеем дело с чем-то совсем иным — с реальностью, лишь отчасти “объективированной”, т. е. выступающей в облике объективной действительности. Чтобы лучше понять это своеобразие мира общения, надо осознать, насколько глубоко и крепко укоренена эта сверхиндивидуальная реальность в самом существе того, что есть реальность нашего “я”» (Франк, 2007, с. 115).

Это значит, что одна из проблем философии истории для русского философа заключается в необходимости совместить *признание многообразия исторического* в его способности к постоянному изменению (история — наука о единичном) с диктуемой логикой собственной философской системы, пониманием исторического как *непреходящего единства*, объемлющего и пронизывающего всю эту изменчивость. Потому, признавая ограниченность и условность собственно исторического знания («историческое знание меняющегося многообразия есть лишь одна сторона знания человеческой жизни»), он говорит о необходимости дополнить и подчинить его другой стороне, которой соответствует «философское созерцание общего и вечного» (Франк, 1992, с. 28), — холизм построений Франка здесь очевиден. В свете подобных установок следует рассматривать и выделение Франком двух типов философии истории, общая оценка которых им напрямую связывается с их способностью это *общее и вечное* адекватно выразить.

Ошибочный, хотя и наиболее распространенный тип философии истории основан на вере в *прогресс* — убеждении, что человечество в силу безусловных и неотменяемых причин «беспрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально завершенному состоянию, и все сменяющиеся исторические эпохи суть лишь последовательные этапы на пути продвижения к этой цели» (Франк, 1992, с. 28). Коренной недостаток подобного подхода Франк видит в том в том, что при попытке пытаться понять последнюю цель исторического развития «все прошедшее и настоящее, все многообразии исторического развития рассматривается здесь лишь как средство и путь к этой конечной цели, а не как нечто имеющее смысл в самом себе и на равных правах соучастующее в целостной жизни человечества» (Франк, 1992, с. 28).

Франк ищет альтернативы принципу внешней, формальной причинности, определяя *время* как *умаление всевременности*, — смысл этого шага в преодолении дискретности и фрагментарности утверждением высшего мистико-органического

единства мироздания¹. Именно поэтому Франк называет подлинной философией истории лишь ту, которая видит смысл истории в конкретном выражении *сверхвременного единства духовной жизни человечества*. По той же причине Франк противопоставляет философию истории положительной исторической науке, ведь обращена она на познание сверхисторического.

Проблема субъекта исторического процесса в философии истории Л. П. Карсавина

Разработанная Львом Платоновичем Карсавиным (1882—1952) философия истории нацелена против истолкования истории в позитивистском ключе. Философ уверен, что вопрос об основах исторической науки требует обращения к *метафизике*, призванной стать альтернативой представлениям *о принципиальной невозможности исторических законов* и трактуемой в позитивистском духе *теории прогресса*. Не ограничиваясь рамками современной ему исторической науки, Карсавин не только исследует исторический процесс как *определенную сферу бытия*, но и ставит вопрос *о природе исторического познания*, определяется относительно теоретических способов постижения истории.

Специфика исторического познания заключается в решении фундаментальных онтологических проблем — представления о границах и возможностях исторического познания, которые у Карсавина связаны с верой в то, что мир есть *жертвенное самораздвоение Абсолютного*. Если *космос есть иное Бога (Вл. Соловьев)*, то задача Карсавина — связать эту

¹ Для Франка «если история вообще имеет смысл, то он возможен лишь, если каждая эпоха и каждое поколение имеет своеобразное собственное значение в ней, является творцом и соучастником этого смысла. Этот смысл должен поэтому лежать не в будущем, а сверхвременно охватывать мировую историю в ее целом» (Франк, 1992, с. 30).

онтологическую конструкцию с реальной историей. Эта связь осуществляется в рамках принципа *триединства*.

Для Карсавина ценность различных видов научного знания зависит от того, насколько в каждом из них себя обнаруживает Абсолютное. В рамках теории всеединства Карсавин определяет *знание* как Момент *бытия*. Сущность познания — в том, что «я непосредственно переживаю чужое развитие в себе и как свое (т. е., конечно, данное мне), а не строю его из себя по аналогии своему» (Карсавин, 1993, с. 67), что обеспечивает единство *изучающего* и *изучаемого*.

Такая интерпретация познавательной деятельности приводит философа к построению общей типологии наук, согласно которой мы познаем «моменты либо преимущественно со стороны их разъединенности, либо преимущественно со стороны их единства» (Карсавин, 1994а, с. 119). *В первом случае* мир представляется дискретным; *во втором* — непрерывным. В *человеческой истории*, считает Карсавин, мы имеем дело со вторым типом познания. Историческое бытие целостно, так природа его духовна. А поскольку наивысшим проявлением этой духовности является Православная церковь, историческая наука приобретает у Карсавина конфессиональный характер. Вот почему для философа полноценное понимание истории не только научно, но и философично и обязательно религиозно.

Субъектом исторического процесса у Карсавина выступает понимаемое как *личность* человечество, взятое в его духовно-душевной деятельности. Именно эта деятельность и составляет основную стихию истории. В ней развитие раскрывается полнее всего, «требуя рассмотрения на основе всеединства и в то же самое время сохраняя свою ограниченность, снимаемую в высшей сфере духовности», что позволяет определить предмет истории как «социально-психическое развитие всеединого человечества» (Карсавин, 1993, с. 98).

В свете идеи всеединства совершенно иное звучание получает традиционная проблема соотношения личности и истории. Для Карсавина история — не арена, на которой личность действует, а процесс смены потенциальных и актуальных со-

стояний личности во времени и пространстве. У него мы имеем дело не с личностью в истории, а с историей личности. Мир для философа — иерархическая структура, нисходящая от Бога на вершине до человека в подножье. В основе такого взгляда на всеединство лежит понятие *момента*, выполняющего функцию индивидуализации высшего единства, которое распадается на ряд моментов, каждый из которых является актуализацией высшего единства и одновременно единством низших моментов. Карсавин делает всеединство динамичным, добиваясь этого при помощи триады *первоединство — разъединение — воссоединение*, иллюстрирующей *принцип самоотдачи*.

В построениях Карсавина мы имеем дело с господством высших личностей над индивидуально-личностными моментами: человек в истории интересен и важен как носитель всеобщих содержаний. *Симфоническая личность* — центральное понятие не только карсавинской историософии, но и социальной философии — «есть действительность, не меньшая, чем индивидуум, но даже большая» (Карсавин, 1995, с. 112). Так формулируется главная задача исторической науки — познание всей конкретной полноты исторического развития, его соотнесение с Абсолютным. Именно поэтому философ рассматривает историческую науку как «самосознание и самопознание всеединого субъекта истории» (Карсавин, 1993, с. 178).

Аргументы, выдвигаемые Карсавиным против использования принципа причинности в исторической науке традиционны: во-первых, реальность причинной связи не доказывается простым сосуществованием фактов, поскольку эксперимент — бог и судья естественных наук — в истории невозможен. И даже если мы примем идею причинности *теоретически*, то на *практике* учесть *все факты* все-таки не сможем. Вот почему историк вынужден допускать разделение фактов на *важные* и *неважные*¹, но и это не спасает, поскольку критерии этого отбора каждый определяет самостоятельно и зачастую произвольно.

¹ Если этого не сделать, то «со всемирно-исторической точки зрения должна существовать необходимая причинная связь между карьерой Конфуция и насморком Наполеона» (Карсавин, 1993, с. 33).

Критикует Карсавин и теорию прогресса, указывая на ее неустранимый недостаток: претендуя на абсолютность и универсальность, она исходит из относительных точек отчета (проблема критерия). Это заставляет философа сделать вывод, что, абсолютизируя идеал, теория прогресса необоснованно признает абсолютным относительное.

Давая характеристику эмпирического развития всякой исторической индивидуальности, Карсавин выделяет стадии *эмпирически ограниченного потенциального всеединства исторической личности*, которое сменяется *первичной дифференциацией*, переходит в *органическое единство* и *распадается* (Карсавин, 1993, с. 204).

Историческая индивидуальность может погибнуть в любой момент, поскольку перечисленные этапы отражают ход нормального развития, часто нарушаемого в реальной жизни. Карсавин утверждает, что историк очень редко имеет дело с индивидуальностями, прошедшими все стадии развития, избегая, таким образом, однолинейности исторического процесса.

Культура (в карсавинской трактовке — это личность) также занимает свое место в сложной иерархической структуре, в основе которой лежит идея. Эта идея, обуславливающая культуру в ряду других идей, может восприниматься и как что-то *личное*, раскрывающееся в конкретном всеединстве *индивидуализаций — качественований* и *индивидуальностей* — данной культуры и только через них символически познающееся.

На практике любая культура выражает свое *абсолютное задание* (то, что в ней заложено) неполно, так как эмпирически несовершенна (не способна до конца раскрыть весь свой потенциал). Она актуализирует, по терминологии Карсавина, «преимущественно “сродные” ей качественования высшей личности» (Карсавин, 1993, с. 166). На основе этого можно сделать вывод о существовании в каждой культуре эмпирически наиболее полно ее выражающих проявлений и индивидуальностей, то есть всего того, что, говоря современным языком, считается предметом этнологии и культурной антропологии.

Следствием определенных нами карсавинских установок стало понимание им культуры исключительно в связи с другими культурами, то есть в качестве момента высшей личности, когда «всякое мгновение исторического бытия являет собою своеобразное скрещение культур: всегда каждая из них в одном отношении утверждает себя, осваивая иные, в другом — гибнет, ими осваиваемая» (Карсавин, 1993, с. 164). Эта борьба происходит не в абстрактной культуре, а в каждом человеке, индивидуализирующем разные аспекты высшего единства. Но Карсавин склонен говорить о культуре, выделяя ее религиозные аспекты, без которых она остается неопределенной и зачаточной, а ее классификация представляется невозможной.

Основой для выделения групп или религиозных культур послужило решение вопроса об отношении абсолютного бытия к тварному. Карсавин выделяет *пантеистические культуры*, *теистические культуры* и *христианскую культуру*, чьей отличительной чертой является учение о внутренней природе Божества, то есть триединство. В указанных рамках можно определить христианскую культуру как индивидуализирующуюся в древнехристианской, западнохристианской и русской культуре.

Карсавин всегда считал каждую культуру неповторимым выражением Абсолюта, его воплощением в структурах реальной истории. Философ и во времена бурной общественно-политической деятельности в Париже, и в своих научных работах, написанных в Литве, сохранял верность этому принципу, признавая важность всех культур и считая их многообразие результатом неспособности любой традиции целиком и полностью реализовать в себе Абсолют. Самобытность культуры порождается ограниченностью человеческой природы.

Для Карсавина на любом этапе его творчества была неприемлема идея «автономной» — вне метафизики и религии — морали. Напротив, внутренняя логика традиционализма требовала от него признания не только морали, но и всего социального порядка вторичным по отношению к доктрине. Карса-

винское видение европейского Средневековья с принципами идеократии роднит идея безусловной, абсолютно легитимной, сакральной связи всех компонентов общества, их подчиненности высшему началу.

Методологический фундамент подобных рассуждений — представление о принципиальной неполноте исключительно научного, *изолирующего* понимания мира. Всякая разъединенность — зло, поскольку понимается как раскол, распад исходного всеединства. Это объясняет, почему оформление самостоятельной светской культуры на закате Средневековья Карсавин оценивает как неизбежный, но негативный процесс. Построения русского философа — попытка интерпретировать в эсхатологическом ключе процессы, сопровождавшие переход к Возрождению, суть которого ему видится в деградации символа, потерявшего религиозное оправдание.

Это не значит, что идеал общественного развития отрицает все то, что не является буквально церковным. Он подразумевает развитие всех своих аспектов, но с той лишь оговоркой, что «церковь и есть всяческое, т. е. и государственное, и культурное, и религиозное, и церковное всеединство», которое нельзя создать «путем уничтожения культурных, национальных, религиозных и других особенностей» (Карсавин, 1991, с. 121). Другими словами, ни одна из существующих ныне культур не выражает идеала общественно-политического развития полностью. Реализация цели человечества, таким образом, возможна «только через осуществление и целей данной культуры и данного народа, а эти цели, в свою очередь, осуществимы лишь через полное осуществление каждым его собственным идеальным заданием во всякий, и прежде всего в данный, момент его бытия» (Карсавин, 1991, с. 130) — все это означает не отрицание западной цивилизации (этот путь тупиковый), а продолжение начатого Западом построения общечеловеческой цивилизации на основе собственной традиции.

Следуя духу традиционализма, Карсавин не только связывает понятия Церкви и культуры, но и определяет их иерар-

хию, указывая при помощи Церкви государству на его главную задачу, используя религиозную философию в качестве инструмента познания русской идеи, в основе которой — идея единой, вселенской Церкви. Отстав от этого движения, Россия либо «раскроет только... свое, т. е. подобно Западу ограниченно актуализирует всеединство», либо «останется на распутье в состоянии потенциальности, упорно... не приемля чужого в закостенелости староверия или в чужом теряя свое, обезличиваясь в европеизации, в том и в другом случае погибая» (Карсавин, 1991, с. 124). В этих словах отчетливо звучит утверждение Карсавиным особой роли русской культуры в мировом общественно-историческом процессе, ее исполнение подразумевает наиболее полную актуализацию всех моментов, что заставляет делать акцент на православии и идеократии как модели государственного устройства, выражающей эту культуру наиболее полно¹. Из этого следует, что «государство и есть необходимая форма личного бытия для всякого соборного субъекта» (Карсавин, 1994б, с. 430).

Нашему миру, по Карсавину, свойственно противоречие, в нем существует трагический разлад. Его преодоление возможно при согласованности действий Церкви и государства, определяемой философом как симфония. Можно говорить лишь об определенном приближении к этому идеальному по своей природе состоянию. В этих утопических проектах, реализация которых должна была бы создать предпосылки нового государственного устройства, сходятся все философские, религиозные и исторические взгляды мыслителя.

¹ По поводу этих евразийско-православных упований точно высказался Струве: евразийцы и Карсавин в их числе «проблемы конкретной человеческой политики возжелали подменить апокалиптическими вещаниями, ненужными и соблазнительными, ибо никому не дано конкретно-исторически истолковывать Апокалипсис, а тем менее его исторически-действенно “применять”» (Струве, 2004, с. 427).

Г. П. Федотов о смысле и законах истории

Осмысление истории в философском наследии *Георгия Петровича Федотова* (1886—1951) подразумевает рассмотрение нескольких сюжетов. К их числу в первую очередь относятся вопросы общей характеристики его историософской модели. Федотов является сторонником идеи о том, что адекватное постижение исторического бытия метафизично. Но это предельно общее утверждение нуждается в уточнении, поскольку в истории философии мыслитель обнаруживает два принципиально различных подхода к решению вопроса о соотношении *исторического (тварного)* и *божественного (абсолютного)*.

В основе первого подхода — стремление увидеть в истории раскрытие Абсолюта, превратить череду исторических событий в эстетически совершенную проекцию отвлеченной метафизической модели. Следует обратить внимание на то, что следствием такого отношения к истории стал отказ от моральных критериев при оценке процесса, поскольку в теоретических моделях такого типа отсутствует *свобода субъекта*, без которой немислимо никакое этическое суждение. Такая модель, по меткому замечанию Федотова, — «дифирамб действительности», нередко оправдывающий и воспевающий самые мрачные страницы истории¹. Во втором подходе фактам истории придает значение *конфликт двух начал*: в истории социума и культуры Федотов видит не просто отчет о хозяйственно-экономической деятельности субъекта, но и отражение воли свободного человека — *вдохновенного Богом или соблазненного Люцифером*. История чревата катастрофой именно потому, что ни естественные законы, ни Божественная воля не

¹ Федотов показывает, что в этом подходе «все злое и темное в историческом процессе принимается как жертва или цена. И эта цена никогда не кажется слишком дорогой, ибо покупаемое благо мыслится бесценным и бесконечным в необозримой перспективе будущего» (Федотов, 1991а, с. 21).

имеют в ней полной власти: «...история есть мир человеческий — не природный и не Божественный, и в нем царит свобода» (Федотов, 1991а, с. 22).

Первый подход нашел свое наиболее полное выражение в диалектике Гегеля, второй — восходит к учению Августина. Этими именами метафорически обозначены две интерпретации прошлого, которые взаимоисключающим образом определяют место человека в истории: быть творцом собственной судьбы или стать частью чужого грандиозного замысла. Федотов считал второй подход более обоснованным, и оттого особое внимание в своем творчестве уделил попыткам философского решения проблемы *социальной свободы*. Признание человека свободным предполагает возможность исторической неудачи — ситуации, при которой человек не станет подлинно творческим участником исторического процесса. Так, в наследии философа проблемы *истории* и *свободы* оказываются связанными неразрывно: вопрос о *свободе* становится вопросом о *мысле истории*.

Отрицая позитивистское отношение к истории, Федотов настаивает на онтологическом преимуществе всего *уникального, неповторимого*. Но в этом утверждении не только уточнение вопроса о специфике гуманитарного познания, одновременно это постановка проблемы соотношения науки и религии. Это становится возможным потому, что у Федотова срастаются два понимания *уникальности*: можно говорить об уникальности исторического факта, но можно говорить и об уникальности чуда. Оттого безобидный разговор о специфике исторического познания меняет свою направленность: от обсуждения различий в понимании природы *факта* в гуманитарных (исторических) и естественных науках Федотов переходит к вопросам метафизическим. Его цель не в том, чтобы повторить общие места неокантианства — он хочет отвоювать у науки право на *свободу*, что требует реабилитации *чуда*¹.

¹ Для Федотова чудо — формально беспричинное и немотивированное событие, которое и есть чистейшее проявление свободы. Историк, не способный объяснить чудо, должен иметь мужество признать

В истории действуют люди, которые, будучи частью природного универсума, не могут быть вырваны из цепи причинно-следственных отношений, то есть подчиняются *закону природы*; предложенная Федотовым христианская интерпретация принципа свободы юрисдикцию этого *закона* отменяет (точнее, ограничивает ее пределами *только природы*). Но когда понятие закона теряет весь свой пафос, перед нами — не выражение сущности мироздания, а отражение его частных, временных состояний. Постигание человека и истории не есть познание *законов развития свободного духа* — для Федотова сама эта фраза показалась бы бессмысленной¹. Вот почему Федотов рассуждает о понятии закона несколько свысока: «...может быть, и есть закономерности социальной жизни, но они даны лишь для преодоления их человеческим духом, который способен преодолевать их в Духе Богочеловеческом» (Федотов, 1932, с. 12). Закон — подмога, подспорье, но не более того; он сам вторичен и возникает в мире как столкновение *святости и греха, жизни и смерти*. Задача историка заключается в том, чтобы при помощи *закона* понять, что — *над законом*.

Такое понимание истории метафизично, и Федотов с вызовом подчеркивает этот факт: «...если сравнивать историю с театром, то идеальный "Театр истории человеческой" (*theatrum historiae humanae*) должен быть построен подобно средневековому многопланному театру, где действие проис-

его реальность: «ни одна наука — менее других историческая — не может решить вопроса о сверхъестественном или природном характере факта. Историк может лишь констатировать факт, допускающий всегда не одно, а много научных или религиозных объяснений. Он не имеет права устранять факта только потому, что факт выходит из границ его личного или среднего житейского опыта» (Федотов, 1932, с. 8).

¹ «Науки о духовной жизни не существует или она только рождается на наших глазах. Есть много вероятий (порядка метафизического), что эта будущая наука, собрав огромный опыт духовного, "сверхъестественного" мира, все-таки не сможет установить его законов: если царство духа есть царство свободы, если дух не подвластен природе — на вершинах своего восхождения» (Федотов, 1932, с. 9).

ходит одновременно в трех ярусах: на небесах, в аду и на земле. Небу, аду и земле средневекового театра соответствуют в христианской истории — святость, грех и быт» (Федотов, 1932, с. 12). Бытовая сфера охватывает историю общественных и политических институтов, развивающихся относительно *свободно*, поскольку история мира — не рассказ, записанный под диктовку *рая* или *ада*. Задача историка — рассмотреть все происходящее *в свете* высших метафизических принципов, а не превращать историю в назидательный пример на тему неотвратимого торжества справедливости. И все потому, что социальная свобода, по мнению Федотова, основана на таких фундаментальных истинах христианства, как «абсолютная ценность личности («души»), которой нельзя пожертвовать ни для какого коллектива — народа, государства или даже Церкви», и «свобода выбора пути между истиной и ложью, добром и злом» (Федотов, 1991б, с. 266). Принятие этих истин означает метафизическую интерпретацию истории, допускающую *победу зла*. Когда Федотов утверждает, что *история трагична*, он подразумевает, что вопрос о спасении — главный вопрос истории — может и не разрешиться. Такое видение истории порождено своеобразным истолкованием вопроса о бытии: Федотов показывает, что в истории то и дело появляются реальные и конкретные субъекты, в разной мереотягощенные *злом*. Но если это *зло* по своей метафизической природе принадлежит небытию, то возникает проблема рассогласования истории и метафизики. Как возможно *бытие небытия*? Этот вопрос Федотовым отчасти решается в рассуждениях о природе творчества. *Творчество* есть примета подлинного бытия¹. Если она отсутствует, то перед нами явление

¹ Подлинное творчество всегда созидательно, оно, указывает Федотов, «немыслимо без любовного созерцания идеи-цели, без момента внутренней тишины и радости, хотя бы рождающей самые бурные внешние проявления». Но если уничтожены все источники созерцания, радости, любви, то не будет и творчества — целью такой деятельности может быть только борьба, а ее последствиями — хаос, распад, смерть (Федотов, 1991а, с. 38).

бытийственно ущербное, меональное, вся его оригинальность есть иллюзия, а историческое значение отрицательно.

Но для понимания историософских построений Федотова этой констатации недостаточно: мы должны сосредоточиться не только на его представлениях о природе *греха* и *святости*, но и определить с тем, как эти начала проявляют себя в истории. Напомним, что Федотов отказывает им в праве самостоятельно творить историю, ибо такое допущение лишает человека возможности стать полноценным *субъектом исторического процесса*. Если и могут эти начала вступить в борьбу, то происходит эта борьба не столько в самой истории, сколько в душе человека, который эту историю творит.

Тенденция к антропологическому прочтению истории привела Федотова к идее, что всякая история в первую очередь есть история духа. Но жизнь этого (понимаемого в согласии с христианской традицией) духа не может быть полностью выражена в относительных проекциях экономической или политической истории: история духа *универсальна*, оттого что абсолютен в своей значимости для космоса объект этой истории — сам *дух*. По этой причине история духа и поглощает все прочие (экономические, политические, социальные) истории — ведь их предмет условен, онтологический статус вторичен¹. Надо понимать, однако, что к этой искомой универсальной истории неприменим сложившийся язык исторической науки, потому эту метаисторическую модель стоит относить *в первую очередь* к метафизике и лишь *во вторую* — к истории. История *совершенного греха* и *возможного искупле-*

¹ Признавая правду *марксизма* в оценке экономики и классовой борьбы, Федотов определяет его как *односторонний опыт надшей природы человека в социальной сфере*: «...православный историк может и должен принять горькую правду о человеческой природе, которая открывается социологическим натурализмом. Но для него это лишь полуправда. Он помещает ее в другой контекст. Он противопоставляет ей правду Духа, имеющего свою сферу могущества, средоточием которого является живая святость. Но и святость на земле есть борьба, лишь отчасти увенчиваемая» (Федотов, 1932, с. 11).

ния подчеркнуто неисторична. Понимание *искупления* как сверхзадачи истории реализуется в особой историософской нагруженности призыва к *покаянию*. Этот призыв выходит за рамки только христианской дидактики и обосновывает предлагаемое Федотовым решение проблемы свободы и необходимости в истории: поскольку исторический субъект связан с прошлым сложными детерминационными цепями, прервать эту связь можно лишь перерождением субъекта, обретением им новой сущности, для чего, по Федотову, и требуется *покаяние*. Так не только обозначается наличие свободы в истории, но и придаются этой истории динамика и драматизм.

Изложенные выше соображения позволяют предположить, почему при виртуозном использовании в своих работах специально-исторических и социологических методов Федотов небрежен с их категориально-понятийной составляющей. Всякая специальная методология для него функциональна: необходима, но не самоценна. Если историка интересует только поиск отвлеченных законов и умозрительных категорий, то этим он отрицает историю, для воображаемого пророка, решившего эту задачу, история не более чем ряд доказательств собственной правоты. Интерес Федотова иной — он внимательно всматривается в историю, надеясь четко определить момент, когда следовало бы положить предел препарированию действительности критической работой ума, чтобы познание жизни духа не превратилось в его убийство¹. Но это не значит, что Федотов пренебрегает научностью в конкретных исследовани-

¹ В том, что ограничение критической функции разума необходимо, Федотов не сомневается: «...критика часто является началом разлагающим и индивидуалистическим. Но таковой она бывает лишь в отрыве от соборности. Наука не возможна без критики. Но наука невозможна и как индивидуальное дело. Пусть ученый ставит традицию перед судом своего разума. Свой разум он отдает на суд коллективному разуму человечества: уже в этом одном — соборный смысл науки. Нужно только, чтобы разум человеческий стал разумом церковным, и тогда соборность науки станет воистину церковной соборностью» (Федотов, 1932, с. 17).

ях: поскольку истина открывается в исследовании, а не предшествует ему, «есть лишь одна логика, одна методика — в вещах, постигаемых опытно, для христианина, иудея, атеиста. В этом обстоятельстве дана счастливая возможность при религиозном распаде человечества совместной работы над исканием истины, совместной проверки и критики» (Федотов, 1932, с. 7).

Федотов создал своеобразную, местами противоречивую модель исторического процесса, которая была им развернута в специальных исторических сочинениях (в меньшей мере) и политической публицистике (в основном). Он пытается дать религиозное обоснование феномену культуры, сохранив за человеком право быть свободным творцом собственной истории. Федотов склонен к морализации истории: он с большим опасением относится к попыткам оправдания безнравственного *настоящего* ссылками на его положительные последствия в *будущем*. Это лишает его исторической перспективы, размаха, способности увидеть диалектику *процесса*. Однако такое самоограничение носит сознательный характер. По точному замечанию Степуна, «трагедийное понимание истории, несмотря на свои религиозные корни, все же таит в себе и некоторое эстетическое оправдание зла. Этого же оправдания Федотов никогда не принимал» (Степун, 2000, с. 378).

Основные понятия философии истории Ф. А. Степуна

В основе историософских представлений *Федора Августовича Степуна* (1884—1965) находится ряд положений, неразрывно связанных с его мирозерцанием; вот почему понять взгляды мыслителя на специфику и ход исторического процесса невозможно без учета всего комплекса его философских идей.

Степун — мыслитель в значительной степени религиозный, для него смысл исторического процесса — в осуществ-

лении на земле сверхисторического¹. В качестве отправной точки в своих рассуждениях он признает существование Божьего замысла о сущностях *вещей, людей, времен и народов*. Рассуждая в подобном ключе, он говорит, что «все народы, великие и малые, таят в себе свои идеи, как бы сокровенные духовные зерна, из которых растет и развивается душевно-физическая плоть народа; становится и слагается его судьба» (Степун, 2000а, с. 496). В размышлениях о смысле революции признание единства истории и метафизики *оформляется, наполняется конкретным содержанием*. Называя основной методологической проблемой вопрос о принципах выделения из потока истории явлений, *подлежащих описанию в качестве революции*, Степун на деле определяет универсальные принципы, которые могут быть использованы при анализе любого сложного, надындивидуального исторического образования.

Степун указывает, что в первые десятилетия XX века исторической наукой активно решается *проблема метода*, происходит это во многом благодаря философии, не только провозгласившей самостоятельность гуманитарных наук, но и подкрепившей эту идею теоретически. Заметим, что причиной этого методологического поворота становится осознание особого характера исторической реальности: выяснилось, что вывести реальную историю только из естественно-научной картины мира невозможно. Следствие этого — отказ от позитивистской трактовки объективности и веры в универсальность методов естественных наук. Следуя духу времени, Степун предлагает заменить приемы *индукции и обобщения типологическим* описанием. Это описание, близкое методам феномено-

¹ Историсофия Степуна базируется на вере в то, что «сущность исторического процесса заключается в постоянном переоформлении сверхисторического содержания жизни; что смысл человеческой истории заключается в реализации связи между абсолютным и относительным, небесным и земным, Богом и человеком. Без утверждения реальности этой связи процесс истории вообще не может быть осмыслен» (Степун, 2000г, с. 381).

логической философии, есть «новый и единственно правильный, единственно *научный* путь изучения исторических феноменов» (Степун, 2000г, с. 378). Согласно этому методу историк имеет дело не с абстракциями, а с типологическими — в духе Вебера — конструкциями. В этих конструкциях типические черты берутся в чистом виде, в той предельной ясности, которая в конкретной истории часто остается недостижимой. Степун отмечает: если *понятие* того или иного явления подобно *чертежу*, то *идеал-типическая конструкция* — его *модель*. В первом случае критерием истинности становится формальное совпадение *чертежа* и *действительности*, во втором — способность построенной модели отразить сущность постигаемого явления, его *идею*.

Для Степуна «совершенно не подлежит сомнению наличие в исторической жизни человечества определенных, внутренне закономерных структур коллективистического сознания» (Степун, 2000г, с. 378). Утверждая, что без этих структур исторической жизни человечества не существует, Степун заявляет, что революция как типическая структура есть «событие в духовной жизни, во внутренней судьбе человечества» и «особая, при определенных исторических условиях повторяющаяся форма этой жизненной судьбы» (Степун, 2000г, с. 379). Можно сделать вывод о том, что философ понимает природу истории диалектично — для него типические образования составляют структуру исторической жизни (статика), оставаясь неразрывно связанными с процессами ее становления (динамика).

Значит ли это, что *нация, класс, эпоха, война, государство, революция*, существуя в рамках нашего сознания как типические конструкции, эмпирически даны нам в своих конкретных, временных осуществлениях? Степун приходит к заключению, что *историчность* того или иного события требует его *осмысленности*: революция, рассматриваемая под таким углом зрения, есть событие, *имманентное судьбе человечества*; для явлений подобного рода *отсутствие смысла равносильно небытию*. Из этого не только следует, что типические конструк-

ции отражают часто эмпирически недоступную полноту некой идеи, но и то, что, оставаясь вне этой конструкции, факты перестают быть событиями истории, превращаясь в отражение *простых, натурально-биологических* процессов. Познать каждую из этих структур — это описать ее феноменологически, *найти логос каждого из перечисленных феноменов*.

Однако Степун разделяет убеждение, согласно которому итоговое, предельное знание не может быть полностью *определено*, его нельзя без ущерба для содержания заключить в логически стройные и непротиворечивые *формулы*. Национальную идею не надо *формулировать* именно потому, что «это зерно, это “путь зерна”, это органический рост и цветение, нечто изнутри каждому причастному идее ведомое, но одновременно тайное, сокровенное, а потому и неизреченное» (Степун, 2000а, с. 496).

В таком подходе многое зависит от воли исследователя, от того, что он признает структурообразующим элементом и что назовет второстепенным, лишенным всякой смысловой нагрузки фактом. Степун осознает опасность исследовательского произвола и пытается найти ряд объективных критериев для упорядочивания опыта, для него события истории есть в первую очередь явления духа, дающиеся нам «не извне как вещи, а изнутри как события нашей собственной духовной жизни» (Степун, 2000г, с. 379).

Для Степуна не случайно главным методом исторического познания становится историческая физиогномика. Философ указывает, отмечая определенную условность этой аналогии, что «метод идеал-типического конструктивизма весьма близок к той форме познания, которую в сфере искусства представляет собой портрет» (Степун, 2000 г., с. 378). Историк воспринимает любое историческое событие как явление духа; однако духовна не только история, но и познающий ее субъект. Знание, возникающее в их пересечении, уникально вдвойне, потому что неповторима не только сама история, но и тот, кто ее познает, историческое познание обречено быть *субъективным*. На историка имеют влияние интуиции и впечатления совре-

менного ему мира, он не может совершенно избавиться от этих компонентов и способен воспринять события прошлого только в *определённом перспективном преломлении*. Называя закон такого перспективизма непреложным условием всякого исторического познания, Степун настаивает на том, что феноменологическое описание как метод исторического исследования неизбежно приводит к *портрету*¹.

Такое познание подразумевает специфическое понимание объективности — оно, указывает философ, ближе *эстетике*, чем *естественным наукам*. Но для Степуна панэстетизм не характерен, поскольку он открыто признает, что за духовные события мы несем *нравственную* ответственность. Отказавшись от методов, называемых им естественно-научными, философ столкнулся с необходимостью задать новую — *ценностную* — систему координат, которая могла бы лежать в основе всякого исторического исследования. Однако построить историософию, держащуюся только на *этических ценностях*, невозможно, поскольку такая история антиисторична². В отличие от естественно-научного подхода, сводящего историческое познание к выяснению причин, породивших данное явление

¹ По этому поводу Степун пишет: «...закон портрета — закон двуединого сходства. Портрет всегда портретирует не только изображаемое лицо, но и лицо изображающее. Категория портрета есть категория встречи художника с его моделью; постигающего с предметом постижения. С точки зрения фотографии, основанной на законах природы, на законах физики и химии, всякий портрет, конечно, субъективен, но с точки зрения искусства портрет гораздо объективнее: гораздо глубже постигает и точнее передает изображаемое на нем лицо» (Степун, 2000г, с. 380).

² Степун чувствует невозможность свести познание истории только к выставлению моральных оценок. Тотальный морализм уничтожает историю, вот почему в работе, посвященной Федотову, Степун пишет следующее: «...я думаю, что слишком моралистическое отношение к жизни человечества лишает историка, и в особенности историософа, того живого ощущения метаисторического смысла человеческих судеб, которое всегда было свойственно великим трагикам» (Степун, 2000, с. 761).

ние, этическая оправданность носит *оценочный* характер. Попытка сделать эти суждения онтологическими, заменить *причинность оправданием* ведет к противоречиям: называя тот или иной момент истории безнравственным, мы тем самым отрицаем всякое его значение для человечества и лишаем его существование всякого оправдания, при этом мы еще должны объяснить, почему же он все-таки существует. Возможный выход из этой ситуации — признание такого неоправданного бытия неполноценным и иллюзорным.

Двусмысленность в определении задач исторического познания приводит к смене целей исследования — на смену *причинному объяснению* приходит *оправдание*, достижение которого требует иных приемов и методов. Дело в том, что историческая наука в большинстве случаев исходит из негласного убеждения в *разумности действительного*. История нетерпима к сослагательному наклонению, и это говорит о том, что никакой иной реальности, кроме *осуществившейся*, для историка быть не может. Так как история является наукой о прошлом, само прошлое ни в каком оправдании не нуждается — оно уже оправдано фактом перехода из *возможного* в *действительное*. Именно с этим не соглашаются многие русские философы, и Степун — из их числа. Для него бесспорно убеждение, что оправданию подлежит не вся действительность, а лишь ее часть — историчность оказывается уделом избранных.

Кроме того, историю нередко понимают в неразрывной связи с *движением*, ведь она в первую очередь *процесс*. Однако ни этика, ни эстетика этого процессуального характера истории не улавливают. Философ считает, что история возможна лишь тогда, когда *субъект* и *объект* познания не противостоят друг другу, а связаны общей природой — только так, по мнению Степуна, можно придать внешним, независимым от нас явлениям природы исторический статус. Но универсальностью этого толкования ставится под сомнение не только существование особых исторических закономерностей, но и специфика истории вообще — историческое теряет свою уникальность, растворяясь в ряду других проявлений нашего ду-

ха. Степун, указывая многообразность форм *исторического* переоформления *сверхисторического* содержания, утверждает специфичность этого процесса в различных сферах жизни: «...раскрытие абсолютного содержания истории происходит в сфере науки, конечно иначе, чем в сфере искусства; в религиозной сфере иначе, чем в экономической, социальной и политической» (Степун, 2000 г., с. 378). Очевидно, что историк достигает этого *сверхисторического* содержания, обращаясь к анализу указанных выше сфер. Значит ли это, что каждой сфере соответствует свой способ познания или же все их многообразие может быть описано при помощи одного — универсального — метода?

Дело в том, что представление о целостности исторической сферы задается наличием универсального метода исследования; с другой стороны, историк применяет те или иные методы, ориентируясь на содержательную и функциональную специфику изучаемого явления. Когда Степун говорит о *портрете* как *методе* познания прошлого, им подразумевается, что изучаемое явление больше, чем просто целостность или органическое единство, оно должно иметь хотя бы некоторое подобие *души*, которая и есть подлинный предмет изображения¹. На постижение *этой души* должна быть направлена вся активность познающего субъекта, ведь, по мнению Степуна, только обратившись к анализу проблемы культуры, можно понять существо философии истории. Считая революцию метафизическим срывом, философ причину его видит в *распаде национального сознания и культуры*, обусловленным

¹ Еще в России, в статье, посвященной Шпенглеру, Степун называет проблему портрета проблемой *встречи* двух человеческих *душ*: «Эстетическое благополучие такой встречи предполагает между встречающимися душами наличие предустановленной гармонии, ощущаемой всяким портретистом как любовь к портретируемому им лицу. Присутствие в портрете живых следов такой любви есть ввиду объективной природы любви единственная возможная гарантия объективности портрета. Всякое требование иных гарантий означает обнаружение методологического дилетантизма» (Степун, 2000, с. 141).

отрицанием абсолютного (религиозного) значения культурных ценностей и благ. И оттого единственным путем *спасения культуры* становится *возвращение* всем ее областям *вечного религиозного значения* (Степун, 2000г, с. 398). Из этого следует, что *многоликий* ход истории определяется развитием *одного* сюжета, становится раскрытием одной — *центральной* — темы. Все ее многоголосье — не более чем искусная аранжировка *исходного* мотива.

Вопрос о положительном смысле истории Степун решает, придавая трагическим событиям современной ему истории *мистериальный* смысл. Для него трагическое — не только категория эстетики; он придает ей предельно широкий, метафизический смысл: «Абсолютность удачи трагической жизни заключается в том, что в ней осмысливается не только жизнь, но и смерть. Смысл, вскрываемый трагедией в смерти и разрушении, — Бог: Божий лик, Божий суд» (Степун, 2000г, с. 396).

Г. В. Флоровский об историческом познании и его методах

Основные положения философии истории *Георгия Васильевича Флоровского* (1893—1979) возникают на стыке его философских и религиозно-богословских интересов. Развертываясь параллельно, они формируют каркас его мировоззрения, где-то поддерживая и усиливая друг друга, где-то вступая в конфликт и ослабляя крепость конструкции. Равновесие в этой системе не было устойчивым, наверное, потому что и не могло таким быть — разум и вера редко ведут разговор на равных; а идея цельного знания, ставшая осевым сюжетом русской философии, в своем пределе гармонии разума и веры не устанавливает. Духовная эволюция Флоровского есть история капитуляции разума¹.

¹ Мысль Флоровского по этому поводу предельно заострена: «...либо логика, либо этика. Чистая мораль должна быть иррациональной: это не значит, что разум и познание нужно отвергнуть; нужно только

Проблема истории — это в первую очередь проблема человека, а вопрос о том, что есть личность, связан с вопросом о смысле истории. «Личность, — пишет Флоровский, — несет историю в самой себе». Человек не существует вне конкретного, то есть исторического, опыта. Однако указать на глубокую связь понятия личности и понятия истории недостаточно: чтобы постигнуть логику философа, необходимо уяснить соотношение этих элементов. В истории мира много бессмысленного, слепого, хаотичного. Гегелевская философия истории была попыткой победить случайность, «заклЮчить ее в объятья» высшей логики. Предпринимались такие шаги и в русской философии (Соловьев), но они ни к чему не привели: стоило только приписать историческому процессу способность нести самостоятельное нравственное значение, как обесценились нравственные искания отдельного человека. Для Флоровского эти смыслы (нравственный смысл личности и нравственный смысл истории) отрицают друг друга, и он видит здесь проблему выбора, а не синтеза¹.

По мысли Флоровского, в центре внимания профессионального историка находится не *должное*, а только *прошлое*: если то, что было в прошлом, произошло единственно возможным способом, произошло так, как должно было произойти, то история подменяется логикой, а уникальность всякого исторического момента ставится под сомнение. В действительности событие, которое должно было произойти, но не произошло, не представляет интереса для исторической науки:

не обоготворять разума или, *vice versa*, не рационализировать религиозного опыта. Нужно перестать строить разуму алтари: разум прозаичен, относится к сфере будничного, нравственно-безличного; он упорядочивает вещи, т. е. осадки закончившихся актов. Святая святых жизни для него должна быть закрыта» (Флоровский, 1998, с. 119).

¹ Флоровский определяет задачу искомого им мировоззрения как «осознание непримиримости этих двух смыслов и решение возрожденной антиномии путем угашения другого термина — смысла истории. Но это угашение будет не замалчиванием антиномии, а доказательством, что *история смысла не имеет*» (Флоровский, 1998, с. 108).

быть *логичным* — не значит стать *действительным*. Следовательно, за историческим событием признается подлинная уникальность и неповторимость лишь в том случае, когда на первый план выходит не логическая, а временная связь. По мнению Флоровского, философии истории разных типов часто смешивают эти связи, трактуя временную последовательность как логическую закономерность. Это отождествление делает невозможной эмпирическую динамику истории: «эмпирическая история оказывается необходимой проекцией “вечной идеальной истории”, нечеткой копией со сверхэмпирического прообраза» (Флоровский, 1998а, с. 420).

Следуя идее об особой чувствительности христианства к историческому и устоявшемуся разделению на *науки о духе* и *науки о природе*, Флоровский утверждает, что история обладает собственным научным методом, особенность которого определяется онтологическим своеобразием истории. Это значит, что все практические вопросы исторического познания должны быть подчинены онтологии, а она, в свою очередь, обоснование свое находит в христианстве — никакого самостоятельного, автономного смысла история не имеет. Отметим, что этот тезис развивает ученый, чьи заслуги перед исторической наукой хорошо известны. Но парадокс этот кажущийся: история для Флоровского является наукой, ее интерес — *человеческое прошлое*, непосредственно «наблюдать» за которым невозможно: «познание прошлого неизбежно косвенно, выводимо путем заключений. Оно всегда — *интерпретация*. Прошлое можно только “воссоздать”» (Флоровский, 2002, с. 676). Конечная цель этого восстановления — не установление объективных фактов, не раскрытие надысторических закономерностей, не поиск универсальных смыслов, а *встреча с живыми людьми* — понимание *другого*. Для философа в истории существуют реально лишь отдельные люди. Все остальное — удобные, но от того не более реальные концепты и модели. По верному замечанию Дж. Уильямса, в той жестокой «какофонической импровизации», представляющей собой исторический процесс, Флоровский выражал сомнение в исто-

риографии, движимой пафосом единства (Уильямс, 1995, с. 339). Следовательно, им отрицается не сама возможность осмыслить историю, но лишь прочтение ее в гегелевском ключе, где, связанный нерушимым порядком, космический процесс низводит личность до уровня немой вещи, скованной детерминистическими цепями¹. Марк Раев выделяет три черты, характеризующие тип мышления русского философа. Во-первых, для Флоровского свойственно убеждение, что именно благодаря духовному началу «жизнь и деятельность человека сплавлены в некое принципиальное единство, объясняющее его внутреннюю суть». Во-вторых, постижение этого начала не может быть формально-логическим, так как наши рациональные модели «всегда погружены в эмоциональный экзистенциальный контекст». Но из этого следует, что «интеллектуальная и духовная жизнь личности может быть понята лишь с учетом ее культурной среды» (Раев, 1995, с. 257).

Это значит, что в центр истории надо поместить человека, а не абстрактную, имманентную логику отвлеченно понимаемого исторического процесса. Очевидно, что *увидеть* человека можно в тех *смыслах* (знаниях, ценностях, регулятивах), которые он созидает. Историк не интересуется *чистыми* фактами: очищенный от смысловых наслоений факт ничего не скажет о человеке прошлых эпох — он останется *бессмысленным* в прямом значении слова. Для Флоровского историк должен видеть в предметах не *следы* и *отпечатки*, а *знаки* и *свидетельства* прошлого. Только *знаку* можно адресовать вопрос о смысле и значении, только его можно истолковывать: «историческое познание есть действительно своего рода разговор, диалог с теми, чью жизнь, чьи мысли, чувства и решения в

¹ Флоровский ясно пишет о неприемлемости идеи «*сплошной логичности мира, разумности истории*, так сказать, *рациональной прозрачности* космического процесса» (Флоровский, 1998, с. 106). Ее следствие — идея *общедоступности* познания, уравнивающая индивидуальности и превращающая истину из откровения в безличную, отвлеченную и самодовлеющую систему Разума.

прошлом историк пытается открыть вновь *посредством документов*» (Флоровский, 2002, с. 678).

Историк имеет дело с фактами — свидетельствами прошлого, знаками. Он «постигает значение этих знаков и при помощи “индуктивного воображения” достраивает тот исторический контекст, в котором все сведения оказываются на своих местах», превращаясь в гармоничную и логически непротиворечивую картину мира. Но само это превращение совершается не формальной логикой, а интуицией, *сочувствующим воображением*: «в известном смысле любой акт понимания есть “умственный эксперимент”, и в нем разгадывание является необходимым элементом. <...> Можно было бы сказать, что это акт “фантазии”, но фантазия эта совсем особого рода. Это *познавательная фантазия*» (Флоровский, 2002, с. 682). Путь к прошлому для Флоровского начинается с обращения к настоящему: историк работает с источниками, то есть ныне существующими документами. Такая трактовка исторического ремесла заставляет пересмотреть мнение о беспристрастности и беспредпосылочности как главном достоинстве историка: опрос источника подразумевает предпонимание того, что является важным, а что — второстепенным; вопросы, которые мы задаем, продиктованы определенным видением истории. Субъективность историка — не предрассудок, а его система координат, точка обзора; она не искажает, а упорядочивает исторический феномены: «всякое изучение истории по самому своему определению как истинное исследование с самого начала “предвзято” — предвзято потому, что направлено» (Флоровский, 2002, с. 677).

Это значит, что наши исторические представления изменчивы, они порождаются историческим познанием, которое носит живой, жизненный характер. Верно, что в своих исторических исследованиях Флоровский не релятивист, однако и о релятивистском пафосе его теоретических построений следует говорить осторожно. Превращение релятивизма в философский принцип в первую очередь ведет к признанию условности содержания познания.

Релятивизм в истории утверждает относительность всякого суждения о прошлом и делает картину исторического процесса результатом произвола историка. Но в теоретических работах Флоровского, посвященных проблемам исторического познания, такие идеи осуждаются. Несомненно, при характеристике исторического знания Флоровский приходит к признанию его *относительности*. Это понятие и следует использовать: термин *релятивизм* и все его производные несут в себе дополнительные смыслы, которым противоречит сам дух мысли Флоровского. Кроме того, релятивизм — это прежде всего философский принцип, который описывает философскую систему того или иного мыслителя предельно общим образом. И в этом смысле Флоровскому он не свойственен. Если же мы даем характеристику исторического знания, то для адекватного понимания взглядов философа укажем на конституирующий это знание метод. Для Флоровского таким методом стала герменевтика¹. Ее суть Флоровский видит в отождествлении себя (историка) с теми, чьи мысли и действия историк пытается истолковать, понимание не в последнюю очередь есть *проникновение* и *вчувствование*. Именно потому в проблему исторического познания философом включается проблема семантики и общения между разумными существами: в исторических источниках «мы должны уловить *образ мысли автора*, понять, что он хотел сказать». В этих размышлениях Флоровский высказывает идею, которая характеризует его именно как христианского историка: «Никакой фразы и никакого текста не следует отбрасывать как “бессмысленные” просто потому, что мы не сумели уловить в них смысла. Мы

¹ См. следующее высказывание Флоровского: «...искусство герменевтики есть самая суть ремесла историка. И, как удачно выразился русский ученый (Г. Г. Шпет. — прим. В. П.), “нужно наблюдать, как читаешь, а не читать, как наблюдаешь”. “Читать”, будь то текст или сами события, — означает именно их “понимать”, охватывать свойственный им смысл, и понимающий разум не может быть исключен из процесса понимания, так же как читатель не может быть устранен от процесса чтения» (Флоровский, 2002, с. 682).

неправильно прочитываем текст, воспринимая буквально то, что было сказано метафорически, или же истолковываем как притчу то, что должно было передавать действительную историю» (Флоровский, 2002, с. 681).

Выше мы говорили о том, что в своих построениях русский мыслитель запрещает истории иметь собственный смысл. Необходимо уточнение: слово *смысл* используется Флоровским в двух значениях. Прошедшее, несомненно, имеет определенный смысл для настоящего — утверждение это очевидно, отрицать его абсурдно. Философ говорит о другом: он отрицает способность истории что-то сказать «о высшем смысле человеческого бытия, о конечной судьбе человечества». Для него это не исторический вопрос: «Исторические предсказания неизбежно предположительны и ненадежны. Они в действительности есть лишь "экстраполяции" без гарантии. Истории людей и обществ являются историей, но История Человека — действительно История всеобщая и провиденциальная — уже не история» (Флоровский, 2002, с. 692). Но при таком подходе Флоровского в истории нет развития в прямом смысле слова. Настоящее — это не раскрытие прошлого, оно не развивает, не актуализирует то, что в свернутом виде находится в прошлом. Настоящее — не дедуцируется из прошлого, а всегда творится *наново*. Именно поэтому будущее невозможно предсказать, хотя этими вопросами историческая наука и озадачена больше всего.

Главная проблема истории — пишет Флоровский — в том, что настоящий историк в своем исследовании «не сможет не затронуть главнейших вопросов о природе и судьбе человека». Всякая философия истории ведет своих адептов к тому, что выходит за рамки истории. История не дает Флоровскому последней правды о человеке и человечестве, эту правду он находит в христианстве. Русский мыслитель видит решающий вклад христианства в изучение истории не в раскрытии *историчности* (т. е. конечности и относительности) человеческого бытия, а в *открытии исторической перспективы*, наполняющей бытие человека смыслом. Для него как христианского

историка все исторические события предстают в свете христианского знания о человеке: «...даже в истории Церкви “рука Провидения” сокрыта, хотя было бы безумием утверждать, что этой Руки вовсе нет или что Бог не есть Господин и истории». Несмотря на это, обнаружить в истории действия Бога — не самое главное для историка, ему куда важнее понять человеческие поступки. Однако, как далеко бы он не продвинулся в решении конкретных исторических задач, *христианский историк всегда будет смотреть на историю как на тайну и трагедию — тайну спасения и трагедию греха.*

Еврейский вопрос в евразийской перспективе (о Я. А. Бромберге)

Яков Абрамович Бромберг (1898—1948) в своих работах особое внимание уделял историософскому осмыслению трагического пути еврейского народа. Перед нами мыслитель, который решил взглянуть на еврейский вопрос *по-евразийски*, с учетом философского и методологического багажа, который был накоплен движением к началу 30-х годов. Хотя Бромберг не относится к числу главных идеологов евразийства, его работы способны идейно обогатить наши представления об этом течении.

Несмотря на всю необычность поставленной задачи, стремление применить разработанные в евразийстве методологические приемы для характеристики еврейства не кажется чем-то невозможным. Исповедуемое евразийцами органическое миропонимание дает интересные результаты, когда применяется к подлинно самобытным культурам, сохранившим свою уникальность и оказывавшим заметное влияние на мировой историко-культурный процесс. В этом смысле пример еврейства более чем уместен — ведь за его сегодняшним состоянием стоит многовековая религиозно-культурная традиция, имеющая свое яркое умозрительно-философское воплощение.

Развиваемая Бромбергом система положений основывается на признании особого значения религиозных и национальных начал исторического процесса. Он относит себя к тем, кто «историческое шествие и преемство народов и культурных миров осмысливает в категориях таинственных осуществлений внемировых и предвечных предопределений» (Бромберг, 2002, с. 20). Принимая подобное утверждение за некую историческую аксиому, Бромберг, по существу, отказывается от позитивно-научного статуса своего исследования. И дело здесь не в сложностях эмигрантской жизни, отсутствии литературы и необходимых условий для работы, на которые он несколько раз ссылается, такое понимание истории вообще не может быть сведено к системе поддающихся проверке суждений, оно принципиально догматично.

Однако, разрабатывая собственную историческую модель, Бромберг незаметно для себя впадает в противоречие: он *рациональными* методами пытается показать ложность *рационализма* и доказать, что европейская цивилизация выдохлась, утратила творческую природу и ей грозит вырождение. Запад, по логике Бромберга, ущербен вдвойне: положив в основание культуры иллюзорные, условные начала, он не только лишился возможности создать что-то самостоятельно, но и оказался неспособен понять созданное другими — онтологическая ущербность лежащей в основании западной цивилизации идеи сковала ее способность к познанию. Евразийство симпатично Бромбергу тем, что пытается преодолеть этот дефект «критикой современных рационалистическо-утопических начал и выдвижением религиозно-мистических, мессианских и провиденциальных точек зрения на судьбы народов и культурных миров» (Бромберг, 2002, с. 21). Именно эта убежденность в культурной ограниченности и ангажированности западного мира не позволяет признать универсальный характер главных достижений европейской цивилизации и заставляет требовать переоценки всего багажа европейской культуры.

Тут существует проблема методологического характера, не замечаемая ни Бромбергом, ни большинством его единомыш-

ленников. Противопоставляя Россию и Запад, русская мысль зачастую не просто отстаивает уникальность собственного исторического опыта, но и подразумевает, что в фундаменте этого опыта находятся особые, специфические черты. В истории Запада торжествуют жесткие каузальные связи, свобода исчезла из этого мира; в России она осталась — свобода здесь онтологическое следствие, принимающее иногда специфические формы (искупление как освобождение). Однако тот факт, что в России и на Западе история творится двумя разным способами, предполагает бытийственную разнородность этих миров. А поскольку миры эти находятся в едином географическом пространстве, то природа и история лишаются единства. Согласовать их можно только допущением того, что существование человечества и природы должно быть подчинено единой цели. Без этого допущения сплавить в единое целое *эсхатологические* и *мессианские* ожидания, понятие *национальности* и учение *о географической среде* как значимом факторе исторического процесса невозможно. Перед нами своеобразная инверсия основных принципов позитивизма — все многообразие естественно-научных фактов объясняется путем их подчинения определенным духовным началам. Но, совершая такую операцию, Бромберг лишает автономности сферы политики и экономики, техники и науки — он отказывается признать специфичность их бытия.

Религиозная трактовка феномена культуры приобретает у Бромберга своеобразие благодаря тому, что функцию организующего культуру субстрата выполняет *иудаизм*. Для этой религиозной доктрины смысл существования этого древнего народа в эсхатологически окрашенном «ожидании катарсиса еврейской мистико-религиозной трагедии в явлении пришествия истинного Спасителя и в реальном выходе смертного и страдающего человечества за пределы действительности законов брэнной персти в жизнь совершенную и вечную, за порочный круг времени, пространства и материи» (Бромберг, 2002, с. 44).

Определяя историческое *задание* еврейства в выходе за пределы *истории*, Бромберг придает осмысленность этому

движению и делает свое повествование более драматичным, поскольку остается возможность срыва — ситуации, при которой субъект истории не выполнит своего предназначения, не справится с возложенной на него миссией. Главной причиной такой неудачи может стать желание найти смысл истории в ней самой — трагизм истории не может быть отменен в ее пределах решением ряда частных вопросов. Ошибка эта, по логике Бромберга, гносеологическая — исполнить историю можно лишь правильно (т. е. религиозно) ее понимая, причем *познание* истины сводится к *опознанию* сверхисторического замысла в эмпирическом потоке. Тот факт, что эта *истина* постигается *верой*, сплетает гносеологию с этикой, ведь религиозная истина не отделима от способов ее практического воплощения, морально-этических установок, которым необходимо следовать.

По мнению Бромберга, именно еврейским народом была сформулирована идея *о грозном и благодатном завете*, лежащая в основе исторической динамики всякой культуры. Соглашаясь в общей оценке роли религиозных начал с русской религиозно-философской мыслью православного толка, Бромберг расходится с ней в деталях: отрицая саму возможность такого пришествия Бога в мир, которое бы не завершало историю, он исключает из историософии идеи *богочеловечества* и *благодати*, для него аксиомой остается характерное для иудаизма представление о «внеположности истинного искупления историческому быванию человечества» (Бромберг, 2002, с. 142).

В своих рассуждениях о смысле истории Бромберг постоянно апеллирует к самым глубинам человеческой природы: для него человек в истории — прежде всего *творец и осуществитель героически-страдальческого мифа о самом себе*. Без этого пафоса противостояния история невозможна — предсказываемый марксизмом прыжок из царства необходимости в царство свободы, когда человечество продолжит свое существование за границами истории, на деле обозначает переход «в царство предысторическое, дочеловеческое и нечеловеческое, в царство ничем не возмущаемой растительной сытости, в

молчаливое, никакими устремлениями, усилиями и преодолениями не тревожимое, плоское и рационалистическое, двухмерное царство смерти» (Бромберг, 2002, с. 88). Здесь сталкиваются две истории — реальная, данная в опыте последовательность событий и ее идеальный первообраз. Мотив истории как *страдания* — следствие их несовпадения. *Героизм* истории — в пафосе преодоления этого разрыва.

Важен вопрос, кто является *носителем* этого субстрата и, следовательно, обладает способностью к подлинному историческому творчеству. Дело в том, что традиционно и сторонники еврейства, и его яростные противники считали еврейскую интеллигенцию подлинным выразителем национального духа — обладая определенным весом в обществе, только она могла быть услышанной. Но Бромберг указывал, что глубинной связи между еврейским народом и его культурно-политической элитой нет¹. Структурно воспроизводя близкие евразийцам рассуждения славянофилов о расколе между народом и властью в Петровскую эпоху, он активно использует позаимствованное у Карсавина представление о периферийном (современным языком — маргинальном) характере еврейской интеллигенции.

Согласно Бромбергу, подлинный дух еврейства еще живет среди простых, необразованных масс, сохранивших религиозные начала своей культуры. В этих началах укоренены творческие силы еврейского народа и залог общечеловеческого значения его исторического и религиозного опыта. Нынешняя еврейская элита эти начала в своем духовном облике утратила.

Описывая кризис современной ему еврейской культуры, Бромберг задается вопросом о природе этого процесса и воз-

¹ Бромберг ставит в вину еврейской интеллигенции то, что она «не сумела отлить в адекватные формы национальной культуры проявления еврейской религиозной и житейской самобытности» (Бромберг, 2002, с. 109). Такие обвинения возможны, если только фактическая реальность рассматривается как снижение иной (высшей) реальности — без этого допущения сослагательное наклонение недопустимо.

возможности постижения его подлинных причин. Перед ним особенно остро стоит вопрос: является ли разложение религиозно-мистического ядра еврейства случайным, нехарактерным, порождено ли оно внешними причинами эмпирического характера, либо отпадение еврейской элиты «от основных истоков своей традиционной религиозности, да и всякой религиозности вообще, есть предвестник чего-то еще более небывалого и непоправимого» (Бромберг, 2002, с. 119). За этим рассуждением скрывается принципиальная для исторического познания проблема интерпретации исторического факта. Бромберг должен определить, в каких случаях эмпирический факт характерный и значимый, а когда его можно безболезненно вынести за скобки.

Метод, которым он пытается решить эту проблему, подчинен его религиозно-метафизическим идеям: можно говорить двойственности потока мировой истории. Есть эмпирическая история, представляющая собой череду фактических происшествий. В рамках этой истории всякое явление объясняется ссылками на внешние причины (в духе *первого позитивизма*). Для такого подхода существующий порядок вещей становится единственно возможным, а морально-этические оценки исторического процесса теряют смысл. Это происходит потому, что исчезает субъект, который следует оценивать, — он растворяется в череде ссылок и указаний на внешнюю среду. Кроме того, нет и критериев для оценки — жестко детерминированный мир апеллирует к *действительному*, в то время как этические суждения ориентированы на *должное* положение вещей. По-существу, Бромберг обнаруживает основу всякой исторической динамики в описанном конфликте *должного* с *действительным*, которому он придает исключительное онтологическое значение. В этом *должном* и есть *другая история* — история как идеал и цель, история как *мистерия человеческого страдания*. Факт значим, когда он содержательно вписан в метаисторию — описание прошлого, подчиненное определенным религиозным принципам.

Однако, выступая против враждебного человеку рационализма, Бромберг сам отказывает человеку в праве быть единственным творцом собственной истории — создается впечатление, что для него человек по своей природе пассивен. Решение, которое он предлагает, заключается в утверждении божественного начала в качестве первопричины любой (в том числе культурной) динамики. Эта метафизическая установка делает условной ценность человеческой жизни — выполнение сверхисторической миссии является подлинной целью и ценностью. Отказ от нее «должен представляться чем-то стократ более страшным, чем полное прекращение нашего национального существования... или даже чем насильственное, физическое истребление целого нашего народа» (Бромберг, 2002, с. 209). Убеждение, что отпавший от Бога народ потерян для истории, что с позиций религиозного сознания следует «хотя бы и с болью и сокрушением предпочесть конец земных судеб такого народа» (Бромберг, 2002, с. 123), окончательно подчиняет эмпирическое содержание истории жесткой метафизической конструкции. В этой структуре срастаются *ветхозаветная* апологетика закона и *гегелевское* убеждение в разумности действительного. Это единство порождено *историчностью* самого еврейского сознания — «еврейство впервые утвердило онтологические корни *исторического* бытия человечества как специфической стихии человеческого проявления и деятельности... в области религиозного мифотворчества»¹ (Бромберг, 2002, с. 139). По-существу, Бромберг говорит о невозможности понять исторические факты без учета широчайшего культурно-религиозного фона. Такое контекстуальное понимание истории не является для него релятивистским, поскольку

¹ Утверждая, что история и миф *сокровенно* связаны, Бромберг единственный способ подлинного познания истории видит в «генеалогическом внедрении исторического пути человечества в область трагического первомифа» (Бромберг, 2002, с. 139). Поднимая данную проблему, Бромберг касается сюжета, который в несколько иной плоскости был ранее поставлен Бердяевым в «Смысле истории».

ку система допущений и предположений, лежащая в основе процессов исторического познания укоренена в религиозной догме. В этом смысле и сама работа Бромберга, и полемика вокруг нее касаются вопроса о критериях оценки культуры в условиях ее быстрой исторической трансформации.

Забытый сюжет в истории евразийства (о книге Г. Н. Полковникова)

В 1931 году, когда евразийцы все больше времени и сил тратили на выяснение отношений и сведение счетов, в Париже вышла книга, про которую довольно быстро забыли, — «Диалектика истории» Г. Н. Полковникова, человека, никакой значимой информации о котором пока обнаружить не удалось. Написанная от имени евразийства, книга Полковникова стала очередной попыткой сформулировать позицию движения по проблеме исторического процесса. По существу, автор не создает новой философской системы, он пытается на свой манер организовать и упорядочить весь тот философский материал, который был наработан в предшествующее время. Перед нами своего рода *сумма евразийства*, философская хрестоматия его *общих мест*.

Специфика исторического познания в построениях Полковникова определяется двумя установками: *во-первых*, утверждением системности всякого объекта познания; *во-вторых*, признанием особого характера этой системности в истории. В пределах первого положения мы не обнаружим никакого различия между науками гуманитарными и естественными, поскольку как бы различно ни толковался ими объект исследования, бесспорным остается тезис о невозможности такого объекта вне организующей его структуры. Потому утверждение, что *задача философии истории* заключается в сведении всего массива исторических данных *к определенному единству* (Полковников, 1931, с. 3), может с минимальными

коррективами вменяться всем наукам. Но следует обратить внимание на то, что возможны два принципиально различных подхода к пониманию этого единства: оно «может быть или системой чуждых внутренне друг другу элементов, или живым органическим единством» (Полковников, 1931, с. 3). Это вполне традиционное рассуждение приводит автора к противопоставлению механической (дискретной) и органической (непрерывной) модели мира; к вопросу о том, какой из этих моделей историческое бытие может быть описано наиболее корректно.

Решая эту задачу, Полковников определяет историю как *внутреннее движение и творческую стихию бытия*. Носителем этого движения становится индивидуальная душа¹, опознающая себя в *рассудке, интуиции и вере* (Полковников, 1931, с. 6). Надо отметить, что каждой из этих форм познания соответствует своя мера онтологической достоверности, что превращает вопрос о границах данных понятий в вопрос об их иерархии.

Для того чтобы поставить под сомнение полноту рассудочной картины мира, автор в своей работе выстраивает цепочку понятий, которая связывает через причинность и механицизм рассудок с чувственностью. Это генетическое единство наполняется смыслом в свете признания, что *вещи не таковы, как они даны чувствам*, поскольку из этого следует, что и мир не таков, каким он рисуется рассудку. Отметим также, что вопрос о мере достоверности чувств даже не ставится: суждение построено таким образом, что подчеркивает онтологическую неполноценность чувственного образа мира, чем и ограничивается.

В своей работе Полковников приписывает подлинной реальности *сверхсубъект-объектный* характер. В качестве фун-

¹ Индивидуальность этой души, правда, весьма специфическая. Выше отмечалось, что оставаясь индивидуальной, эта душа может иметь отношение не только к личности, но и надиндивидуальным общностям (народ, культура). Очевидно, что в этом моменте мы имеем дело с влиянием иерархического персонализма Карсавина, который нашел свое полное выражение в работе «О личности» (Карсавин, 1992).

даментальной характеристики этой реальности признается ее нематериальную сущность. Это необходимо автору для того, чтобы приписать процессу познания и познаваемому наличие единой, объединяющей их природы, ведь в концепциях такого рода познание превращается в своеобразную связь, в основе которой — онтологическое подобие, родство *субъекта* и *объекта*, скрадывающее противопоставленность *первого* *второму*. Только таким образом можно допустить, что «темная и непосредственная интуиция всеобщего, от начала данная, должна быть озарена сознанием, т. е. опосредована различением и внеположением и возведена на степень разумного свободного (разумность и свобода собственно синонимы) знания» (Полковников, 1931, с. 27—28).

В качестве предмета исторического процесса Полковников определяет развитие *души личности, души народа, души культуры* (Полковников, 1931, с. 6) — приоритет органического для него подхода очевиден. Он отмечает, что ограниченность механицизма в истории блестяще показал Шпенглер, совершивший, однако, иную ошибку: осознав невозможность объяснить историю ссылками на внешние причины, он вообще отказал истории в праве иметь смысл. Именно потому его философия истории не становится полноценной системой — она иррациональна и интуитивна. Преодолеть недостатки подобного рода можно только утвердив существование особой логики *исторического*. В этой логике должна быть отражена динамическая (становящаяся) природа исторического бытия, что превращает логику истории в логику исторического процесса.

Автор «Диалектики истории» ставит под сомнение основополагающую для Риккерта идею о *реальности* только *индивидуальных объектов*. Напомним, что из идеи о неповторимости исторического факта у Риккерта следует вывод об иллюзорности, призрачности общего в истории; Полковников настаивает на его безусловно реальном характере: невозможно говорить о частях, когда не существует целого. Но и сами части ничего нам о целом не скажут: постижение такого рода целостностей требует особого, интуитивного метода, исходя-

щего из характеристики процесса познания как самораскрытия истины живого органического процесса «самообнаружения этой нечувственной реальности, как потенции жизни и как становления»¹. *Вчувствование, проникновение, вживание* — вот набор приемов, который задан этими представлениями о природе исторического бытия.

Использование универсальной модели для описания развития отдельной личности и всего человечества — это прием, призванный посредством уподобления механизмов становления доказать их генетическое единство: то, что и жизнь отдельного человека, и эволюция надындивидуальных социокультурных образований подчиняется одной и той же логике, служит для автора лучшим доказательством собственной правоты. Но если принять установку, согласно которой «история индивидуальной души в принципе раскрывает историю вселенной и законы ее становления» (Полковников, 1931, с. 28), то историческое познание выглядит достаточно парадоксально — чтобы постичь прошлое, нужно апеллировать не к самому событию, а к некоему абсолюту, единому и для историка, и для того, кого этот историк изучает. Понятно, что существование в метафизической плоскости точки, соединяющей изучающего с изучаемым и находящейся за пределами собственно исторического бытия, порождает представление о познании прошлого как пути не столько к самому прошлому, сколько к его вневременной метафизической составляющей.

Своеобразно проинтерпретировав Гегеля и Соловьева, воспользовавшись идеями отдельных евразийцев (Карсавин), Полковников наметил *три фазы исторического процесса*, которые с некоторыми оговорками могут быть названы *этапами возрастающего самосознания личности*: в своем историческом развитии человечество проходит от *примитивной интуиции* через ее отрицание *богоборческим рацио* к синтезу *мис-*

¹ Эта оценка покоится на убеждении, что и в природе, и в истории «мы должны видеть общее, не в смысле закона повторений или абстракций, а как целое, живое единство, содержащее в себе все свои отличные части как стадии своего развития» (Полковников, 1931, с. 25).

тического разума. Подобные высказывания не принадлежат исторической науке: перед нами периодизация истории, ее принципы находятся исключительно в области метафизики. Автор не выводит эту закономерность из богатого исторического материала — он ее этим материалом иллюстрирует. Иллюстративность как прием маскируется под морфологическое, в духе Шпенглера, описание. Однако тот факт, что в своем изложении Полковников идет от анализа логики исторического развития к описанию самого исторического процесса, свидетельствует об обратном — он занят не столько изучением истории, сколько ее идеологической интерпретацией. Перед нами образец догматического истолкования истории — понимание исторического определяется комплексом допущений философского, религиозного и идеологического характера.

Определяя историю как диалектический процесс смены трех фаз развития, Полковников затушевывает вопрос о собственно историческом содержании истории — характеризуя этот процесс как *творческий* и *трагический*, он концентрируется в первую очередь на онтологических вопросах. Его история перестает быть только историей, в его работе она становится *драмой*, *трагедией*, *мистерией* космического масштаба. Но именно в масштабе и кроется основная проблема — попытки растворить историю человечества в истории космоса необходимо ведут к забвению *реального, эмпирического* человека. Его место занимает абстрактный, теоретизированный фантом, который в истории философии встречается часто и обозначается по-разному: это и человечество, понимаемое в качестве целостного субъекта, это и всеединый Адам у поклонников Соловьева, это и симфоническая личность, воспринятая евразийцами от Карсавина.

При множестве вариаций основная идея у Полковникова остается неизменной: историческое бытие человечества ни онтологически, ни гносеологически не является полноценным. Его смысл можно уяснить только в связи с соображениями иного порядка — высшего, метафизического. По существу, здесь происходит подмена объекта исследования, что неизбежно отражается на методологии: одно дело — изучать исто-

рию, другое — пытаться найти сверхисторическую логику этого процесса. Это объясняет, почему для Полковникова «есть две истории: история внешняя и история внутренняя, история политических и экономических взаимоотношений и история роста и гибели культур, история духовных самоутверждений» (Полковников, 1931, с. 49). Ключевой для этой философии истории — вопрос о соотношении этих пластов, о том какая из этих историй является *подлинной, исходной*, а какая — *производной*. Также необходимо выяснить, каковы механизмы этой детерминации, в чем их природа.

Рассуждая на эти темы, Полковников признает за исторической наукой право объяснять, указывая на внешние причины. Однако объяснения такого рода для него частичны и недостаточны: не отрицая механически-причинных факторов истории, он не признает их ни единственными, ни основными. Каузальное объяснение неубедительно в первую очередь оттого, что «история внутренняя, история Духа лежит в основе истории внешней, т. е. политической и экономической, и определяет ее, лишает ее случайного характера, наполняет ее смыслом» (Полковников, 1931, с. 50). А поскольку за внутренней историей признается металогический характер, то формально-логические основания не могут служить критерием истины. Но такая истина глубоко догматична, религиозна; она подобна откровению и не имеет отношения к науке, к ней не применим закон тождества и противоречия. Обретаемое нами знание иррационально. Это определяется тем, что иррационален сам объект познания: эта идея конкретизируется в утверждении первичности религиозной интуиции для всякого исторического творчества¹. Так, общая характеристика исторического процесса определяет методологические приорите-

¹ Приведем для примера: «...творческое раскрытие религиозной интуиции дает нации ее духовное и культурное самоопределение, ее гений, пафос самоутверждения против остальных как носительницы единственной истины»; «из первичной интуиции религиозной вытекает интуиция государственная, интуиция общественной жизни» (Полковников, 1931, с. 51).

ты, выдвигая на первый план модели и схемы, которые невозможно ни доказать, ни опровергнуть.

Выше отмечалось, что при описании исторического процесса Полковников обращает особое внимание на его творческий и одновременно трагический характер, что соответствует принципам, сформулированным выше, — они призваны подчеркнуть металогическую и иррациональную природу истории. В данной концепции исторический процесс сводится к тому, что «история есть отпадение от основной своей интуиции и мучительное к ней возвращение, через расчленение, выделение частного, самоутверждение единичного, т. е. через историческое воплощение нечувственной интуиции в чувственном бытии, в исторической плоти, исторической эмпирии» (Полковников, 1931, с. 47). Однако на деле построения такого свойства чреваты *отрицанием свободы и оправданием зла*. От этого недостатка страдают все концепции холистского типа (от марксизма до философии всеединства), и позиция Полковникова по этому вопросу может служить хрестоматийным примером: «...свобода требует отвержения Бога, бунта против Него, восстания на Него. Человек должен бороться против истины. Иначе он не может ее познать» (Полковников, 1931, с. 46).

«Диалектика истории» Полковникова является очень любопытным сочинением: отразив большинство сюжетов, над которыми размышляла русская эмиграция, она стала чем-то вроде энциклопедии, где нашлось место и великим прозрениям, и катастрофическим заблуждениям эпохи. Но ее не стоит предавать забвению. Пусть этот труд не объясняет истории всего человечества — его достоинство в ином: будучи порождением своего времени, он помогает лучше понять дух эпохи, в которую был создан.

Выводы

В истории русской философии религиозная мысль всегда занимала особое место. Не разделяя взгляд на *весь* философский процесс в России как встречу философии с православием

(и шире — религией), мы должны признать, что для характеристики идей *очень многих* русских мыслителей подобный подход вполне приемлем.

В нашем конкретном случае обращение к религиозно-философской мысли русского зарубежья необходимо еще и потому, что она органически связана с традицией Серебряного века — является ее и продолжением, и финалом. Драматизм ситуации заключается и в том, что, достигнув высочайшего интеллектуального и духовного напряжения, религиозно-философская традиция на протяжении всего XX века все же планомерно сдавала свои позиции. Развитие науки и техники, секуляризация массового сознания и элитарной культуры — это те бесспорные факты, признавать которые вынуждены были и последние великие русские метафизики. Именно это признание и создавало то напряжение, ту трагическую остроту, то ощущение философского бунта, которое так чувствуется в лучших образцах русской религиозной мысли.

Так или иначе, но религиозно-философская мысль русского зарубежья демонстрирует некоторое единство в манере обсуждения проблемы исторического бытия и схожим образом определяет пути его познания. Начнем с того, что в рамках данного подхода моменты собственно *исторические* отодвинуты на второй план: основной интерес, бесспорно, метафизический — историческое имеет смысл лишь в связи с *метаисторическим, вечным, сверхвременным* началом мира. Этим можно объяснить и то, что, являясь одной из определяющих тенденций русского философствования, религиозная мысль почти не приводила к подлинно универсальным синтезам, применимым в практике исторического исследования: желание понять историю, возвысившись над ней, требует не изучения отдельных событий прошлого, а мистического уяснения неявленной высшей логики их существования¹. Вся вторая

¹ По нашему мнению, данное утверждение верное и для тех случаев, когда религиозно мыслящие философы выступали (и весьма успешно) в качестве историков (Карсавин, Федотов, Флоровский). Дело в

глава данной книги есть попытка подтвердить этот тезис конкретным материалом.

Следует обратить внимание на слова Бердяева о неразрывной связи между историей и мифом, а также на онтологические основания этого единства (отметим, что с этим связано в том числе и характерное для философа утверждение трагического характера истории). Его убеждение, что история есть миф, является результатом наиболее последовательного и смелого применения принципов религиозно-философского мышления для объяснения исторического процесса.

Не менее значима и фигура Франка, историософские построения которого представляют собой попытку объяснения исторического процесса на основе принципа *всеединства*. Для нас эта попытка интересна в первую очередь тем, что указанный принцип подразумевает признание неразрывного единства онтологии и гносеологии, а этот тезис, обладая бесспорным философским значением сам по себе, для религиозной философии значим вдвойне: с его помощью в большинстве религиозно-философских систем и происходит подчинение философского начала религиозному, именно он используется для того, чтобы оградить веру от возможных нападок сомневающегося разума.

Наиболее проработанную религиозную версию философии истории предложил Карсавин. Философ и историк, он опубликовал в эмиграции ряд работ, в которых последовательно обосновывал и тезис о конфессиональном характере исторической науки, и положение о том, что историк непосредственно и напрямую касается прошлого. В основе этих утверждений лежит религиозное прочтение принципа всеединства.

том, что в каждом из этих случаев *метод* оказался связан с *метафизикой* не очень крепко. Что же касается тех собственно исторических методов, которыми пользовались эти историки (вживание, погружение, типологическое описание), то предложены они были много раньше и активно применялись в системах совершенно иной философской окраски.

На иных философских основаниях строит свою историософию Федотов. Он запрещает оправдывать ссылкой на высшую целесообразность проявление какого бы то ни было зла в истории (предлагаемая им методология исторического познания во многом есть следствие реализации подобных установок). Но именно потому предлагаемая мыслителем философия истории среди разобранных в данной главе систем наиболее неисторична — историческое в ней последовательно преодолевается и отбрасывается как условное и вторичное.

С вышеобозначенной установкой Федотова не согласен Степун, который интересен прежде всего тем, что в своем объяснении истории он предельно неоднозначен: его можно назвать представителем религиозно-философского подхода (что в этой работе и сделано), но также есть основания увидеть в его построениях и те ходы, что характерны для тенденции, несколько условно названной нами культурологической. Причин тому несколько, причем одна из главных — это неокантианская выучка, которую мыслитель прошел в Германии. Кроме того, следует обратить внимание на предложенные Степуном своеобразные методы истолкования истории (портретный метод).

Особым можно назвать и случай Флоровского: пережив увлечение евразийством, активно участвуя в общественной жизни эмиграции, пересмотрев со временем свои убеждения, в сфере философии и методологии истории он (за вычетом несбывшихся евразийских социально-политических надежд) свои подходы не менял. Развивая методологические идеи, близкие подходам Коллингвуда и Кроче, он с филигранной точностью использовал наработанные в исторической науке приемы для утверждения христианского видения истории — одновременно трагического и дающего надежду.

В данной главе также анализируются работы тех авторов, которые являются для нас примером общего настроения эмиграции: ведь важно не только знать, кем и когда была сформулирована та или иная мысль, но и не менее интересно увидеть, каким образом она была усвоена и модифицирована при

повторении. Появление эпигонов в первую очередь свидетельствует о существовании овладевшей умами *идеи* и лишь после этого дает повод для размышлений о творческой состоятельности ее адептов. В этом контексте были рассмотрены фигуры Бромберга и Полковникова. На примере первого можно проследить, что структура и основные мотивы русской религиозно-философской мысли есть именно мотивы религиозные, а не только православные или христианские. Конечно, иудейское вероисповедание автора накладывает определенный отпечаток на все его рассуждения, однако заметно, что никаких непреодолимых преград это не создает, о чем, собственно говоря, и свидетельствует сочувственное цитирование Бромбергом работ Бердяева и Карсавина.

Работа Полковникова, в свою очередь, интересна как проявление одного процесса, с которым сталкивается почти любая философская доктрина, набравшая популярность в обществе. Речь идет о попытках превращения отвлеченных философских положений в политическую идеологию — с неизбежными в данном случае упрощениями и искажениями. Подобные попытки предпринимались в эмиграции многими (Савицкий, Карсавин и др.), но случай Полковникова — один из самых типичных и по способу рассуждений, и по характеру аргументов.

Подведем итоги: испытывая глубочайший интерес к сфере *должного*, религиозная философия стремилась не столько объяснять, сколько оправдывать, а это, как мы понимаем, совершенно разные задачи. Над тем, чтобы их согласовать, философская мысль «билась» давно, но философии русского зарубежья не суждено было поставить точку в обсуждении этого вопроса, хотя она заставила нас взглянуть на историю человечества под иным углом зрения, чем, бесспорно, обогатила новыми знаниями о прошлом.

Глава 3

ЧЕЛОВЕК И КУЛЬТУРА. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В ПОИСКАХ НОВЫХ ОРИЕНТИРОВ

Оценивая значение и новизну того или иного подхода, современный исследователь должен понять, *чем* определялось развитие интересующей его сферы в прошлом, и постараться найти те *противоречия*, в преодолении которых рождается новая мысль. Для философии русского зарубежья многообразие подходов исключительно характерно. Что стоит за ним? О чем свидетельствует это, склоняющее нас к релятивизму, многоголосье? Думается, что оно указывает и на нечто объективное: попытки пересмотра и ревизии устоявшихся представлений содержат косвенное указание на *кризис*, который эти требования порождает. Реальность кризиса — эта объективная данность, о которой свидетельствует мысль русской эмиграции и своей формой, и своим содержанием. Вот почему следует особенно пристально взглядеться в те философско-исторические системы, которые не относятся ни к *сциентистско-позитивистской*, ни *религиозно-философской* традиции: их существование связано с эпохой и свидетельствует о том, что, несмотря на все сложности пореволюционного существования, русская философия и в эмиграции продолжала полноценно развиваться. Она не только разрабатывала когда-то найденные модели, но и искала новые.

Надо отметить, что осознание проблемы еще не гарантирует ее однозначного решения. Вообще, *ставить* вопросы и *отвечать* на них — далеко не одно и то же: *в первом* случае мы осознаем меру нашего *незнания*, степень *неопределенности*, а *во втором* — пытаемся, сводя *неизвестное* к *известному*, эту неопределенность *преодолеть*. Утверждая наличие культурологической тенденции, следует учитывать, что в первой чет-

верти XX века она еще *не оформилась*, существовала *подспудно*, в качестве *интенции, мотива, вопроса*. Вот почему, решая новые задачи, мыслители, рассуждавшие в этом ключе, так много внимания уделяли поиску нового языка, при помощи которого можно было бы переписать мир.

П. Б. Струве об истории и историческом познании

Петр Бернгардович Струве (1870—1944) был одной из ключевых фигур русского зарубежья. Идеолог и вождь русского политического консерватизма, он, выражая мнение широких слоев эмиграции, делал это нетривиально — его консерватизм базировался на *философском плюрализме*, имея, возможно, одно из самых оригинальных оснований среди доктрин подобного рода. Струве в духовной эволюции от *легального марксизма* к *либеральному консерватизму* никогда не терял своей, всегда узнаваемой манеры мышления.

Сложность изучения идейного развития Струве в эмиграции заключается в том, что, захваченный политической борьбой, он так и не изложил свои философские взгляды систематически. Мы вынуждены реконструировать их, обращаясь к политической публицистике, рецензиям, статьям, ранним работам Струве, а также воспоминаниям современников. Однако подобный метод, к которому прибегали все исследователи Струве, подразумевает достаточно высокую свободу в интерпретации материалов, вариативность толкования, что, в свою очередь, приводит к значительным расхождениям в оценках. Не ставя перед собой цели решить эти вопросы, мы сосредоточились на анализе комплекса его представлений, связанных и с общим пониманием истории, и с его методологическим оформлением.

Начнем с эскизной, но довольно точной характеристики, данной Франком философскому мирозерцанию Струве: говоря о плюралистическом характере его онтологических построений, о склонности признавать реальным только конкрет-

но-единичное («аристотелик»), о тенденции «духовно вкладываться в мир, а потому и воспринимать духовное начало как силу, имманентную миру, активно действующую в нем и его формирующую», Франк отметил действительно важные особенности взглядов Струве (Франк, 1956, с. 78).

Еще одним бесспорно важным для Струве является сформулированный еще до революции тезис, согласно которому «из того, что нечто существует, не следует, что нечто должно быть; должное никогда не выводимо из сущего; оно всегда утверждается самостоятельно» (Струве, 19976, с. 370—371). В этих пунктах — философское обоснование исповедуемого Струве *активизма*, возможность автономизации сферы исторического. Действительно, для того чтобы отстоять возможность истории, понимаемой в таком ключе, ученый должен, признавая закономерность развития общественной сферы (право сущего), сохранить право на ее нравственную оценку (право должного). Но подобная оценка невозможна в случае, если человек не творец истории, а только ее жертва. С другой стороны, прямым следствием такого подхода является отказ от веры во всеислие прогресса, возможность признания значительнейших по своим масштабам событий случайными: далеко *не все* действительно *разумно*¹, и происходит это именно потому, что человек свободен.

Полемизируя с представителями народничества в эмиграции, Струве одним из ключевых его недостатков называет неверное понимание сущности человека. Порок этой популярной в свое время идеологии заключается в том, что она «*свободы лица не ощущает и не любит*», а с этим напрямую связана и другая неприятная особенность части русской интеллигенции — она лишена «*всякого исторического воображения*» (Струве, 2004, с. 70). Этот дефект, по мнению Струве, напря-

¹ Пример того — негативное отношение Струве к событиям февраля: «Февральская революция не есть просто неудача, а... *исторический выкидыш*, со всеми чертами, присущими такого рода явлениям» (Струве, 2004, с. 242).

мую обусловлен распространением принципов позитивизма, которыми определяется не только то, как мы *познаем* историю, но и как мы ее *творим*: убеждение в тотальной детерминированности всего происходящего не только связано с *гносеологией*, оно, формируя конкретные ожидания, направляет и нашу *практическую* деятельность.

Есть ли здесь противоречие? Да, признание человека существом свободным с одновременным утверждением самостоятельности и закономерности других сфер (к примеру, экономической)¹ могло бы вызвать некоторые сложности. Более того, при построении монистической историко-философской модели такие противоречия могли бы стать катастрофическими, с учетом того, что Струве настаивает на особом влиянии и иных, духовных факторов: например, особой роли *традиции* (почвы — в самом широком смысле слова).

Струве находит выход, используя идеи Курно, рассматривавшего “случай”, или “случайность” как результат пересечения двух независимых один от другого причинных рядов, которые вовсе не должны быть ни равнозначительными, ни однокачественными, и в этом смысле именно незнание и непонимание того, что совершается с нами и вокруг нас, может обуславливать “случайность” исторических событий² (Струве, 2004, с. 519). Вот почему, разрешая вопросы социальной

¹ Струве прямо указывает: «...в области социально-экономической стою на почве трезвого учета фактов и верю в исцеляющую силу экономического развития на основе свободы и собственности» (Струве, 2004, с. 60). См. также его высказывания о прямом влиянии экономики на политику: «...и *экономический прогресс*, если он сужден России, может только *упразднить коммунистическую власть в порядке политической революции*» (Струве, 2004, с. 72).

² Конечно, нечто подобное говорит и Милюков, но в отличие от него Струве никогда не отрицал *свободы воли*. Если у Милюкова причинные ряды просто накладываются друг на друга, то у Струве по крайней мере один из факторов исторического развития содержит ростки свободы, взрывающие веру в возможность развернутого исторического предвидения.

онтологии, Струве выступает как плюралист¹. Утверждению, что история творится независимыми и свободными личностями в его гносеологии соответствует *номинализм* — убеждение, что реально существуют только единичные вещи. Но здесь возникает противоречие: так, с точки зрения социологии, прославляющей принцип причинности, «революции или реакции всегда происходят и никогда не “делаются”», в то время как «с точки зрения практической или политической революции, реакции, контрреволюции всегда именно “делаются”» (Струве, 2004, с. 184).

Вкус к единичному Струве демонстрирует почти во всем: рассуждая, к примеру, об ошибочности социалистической идеи, он указывает, что «хозяйственной жизнью нельзя всецело и сплошь управлять <...> Идея заменить хозяйственное сплетение единичных волей — конъюнктуру сосредоточением хозяйственной воли — управлением есть большая утопия» (Струве, 2004, с. 82). С учетом того, что Струве-экономист был сторонником социально-экономического индивидуализма (см. его критику теории *народного хозяйства*)? становится очевидным то, что и в этой сфере для ученого ключевой является идея *свободной личности*².

Интересно и другое: утверждая многофакторность исторического процесса Струве, по нашему мнению, не ограничивается формальным сведением свободы к непредсказуемости. Он ищет иные, метафизические основания этого феномена и находит их в упомянутом выше отказе подчинить должное

¹ В этой связи стоит упомянуть принадлежащую Струве статью-рецензию «Заметки о плюрализме» (1923 г.), где он заявляет: «Если нужна какая-нибудь метафизическая исходная точка для отдельных наук, то таковой должен быть плюрализм, который в области теории познания и логики может рождать известный номинализм» (Струве, 1997, с. 448).

² Все это согласуется с ранними работами Струве, где он своей задачей называет превращение экономической теории на базе *решительного эмпиризма* в последовательную *идеографическую дисциплину*.

сущему. Метафизика здесь нужна потому, что даже фактическое подтверждение реальности свободы ничего нам не скажет о ее высшей необходимости и значимости по причинам, указанным выше (для Струве далеко не все действительно разумно и необходимо в каком-то высшем смысле). Масса исторического материала требует систематизации, причем следует понимать, что власть материала не безгранична — огромное значение также играют те принципы, которыми руководствуется ученый, пытаясь преодолеть неизбежные проблемы, связанные не только с недостатком фактических данных, но и с их избытком. Вопреки надеждам позитивистов объяснение истории не происходит автоматически, и Струве это осознает.

Для Струве одним из главных критериев исторической полноценности того или иного общественного явления становится его включенность в некую исходную динамически развивающуюся традицию. Вот почему для него коммунизм — враг, причем враждебность его предопределяется не только содержанием, но и происхождением: «...в нем слышится не только и не столько русская старина, сколько ядовитая европейская новизна, *dernier cri* самой Европы. <...> Вообще, все русские *чрезмерности* и *уродства* получаются от сопряжения русской дикости и озорства с западными ядами» (Струве, 2004, с. 263). Здесь Запад не осуждается напрямую — разговор о том, что русская культура не выработала противоядия к тем пресловутым *европейским ядам*, к которым сама Европа оказалась вовсе не так чувствительна. В нашем случае этот пример важен и интересен в первую очередь тем, что указывает на фундаментальные расхождения, которые существуют, по мнению Струве, между Россией и Европой. Хотим мы того или нет, но при таком подходе велика вероятность признать Россию особым миром, в котором история творится на свой манер¹.

¹ В этой связи интересно указать на ту оценку, которую Струве давал евразийству. В нем он не находит ни оригинальности, ни самобыт-

Поэтому чтобы сохранить представление о единстве всемирной истории, Струве вынужден, противопоставляя Россию Европе, придавать этому противостоянию исключительную важность. Россия не превращается у него в изолированный и замкнутый мир — ее история именно благодаря своему *своеобразию* обретает общечеловеческий смысл: «...в истории наших дней происходит грандиозная борьба двух идеологий, пролетарски-уравнительной и упразднительной и идеологии земледельческой, или крестьянской, идеологии государственной, не упразднительной, а строительной и охранительной» (Струве, 2004, с. 408). С точки зрения Струве, эта борьба не есть только русское явление, в той или иной степени она «окрашивает социальную жизнь почти всех стран», и от результатов этой борьбы зависит судьба цивилизации. В своих прогнозах Струве более всего промахивается, когда в качестве главной альтернативы социализму в ближайшем будущем отдает предпочтение *аграризму* — общественному устройству, «опирающемуся на здоровое самоутверждение солидарного с другими классами земледельческого класса, вместе с ними несущего на себе и в себе самое государство» (Струве, 2004, с. 409). Однако эта ошибка позволяет лучше понять самого Струве: его неспособность оценить перспективы индустриального и постиндустриального сценария развития более чем характерна. Дело в том, что для него государство, несмотря на все те *конкретные* результаты, которых добились общественные науки, остается органически связанным с национально-

ности. Более того, никакого философского единства, по мнению Струве (и это верно), оно также не демонстрирует: весь опыт евразийства есть попытка «сознательного и искусного духовного и душевного приспособления каких-то элементов зарубежной и внутрироссийской интеллигенции к поразившей русский народ “заразе” большевизма» (Струве, 2004, с. 283). Логика Струве проста: из оправдания большевизма следует примирение с коммунизмом — одним из тех самых *европейских ядов*, и никакой *азиатской* мишурой этого факта не скроешь.

стью. Для него национальная идея и государство есть те «две силы, которые, для того чтобы перевернуть судьбы народов, должны найти одна другую и действовать в полном союзе». Продолжением этого же мотива является и разделяемое им, судя по всему, и в эмиграции известное суждение о *мистическом характере государства*¹.

Однако русский философ удерживается на грани, которая отделяет его от сторонников практически-религиозного истолкования истории. Причину этого мы уже называли — тяготение построений Струве к номинализму в *теории познания* и эмпиризму в *методологии* (следует еще раз вспомнить, что склонность Бердяева из положений философского или богословского характера напрямую выводить рекомендации конкретного свойства русский философ однозначно критиковал). В этой связи следует учитывать убеждение Струве, что «между историческими причинами и их следствиями вовсе не всегда и не непременно существует соотношение “необходимое” и “общеобязательное”» (Струве, 2004, с. 519). Для него исторический факт не всегда выражает сущность явлений: многое в этом факте связано с нашими взглядами и нашими ошибками. Неспособность увидеть это приводит к *фактопоклонству* — методологическому принципу, который в политической сфере приводит к примирению с большевизмом.

Так выстраивается взгляд Струве на историю — взгляд, в основе которого лежит убеждение в том, что историю призван творить *свободный человек*.

¹ Струве пишет: «Государство во много долговечнее индивида, и с точки зрения индивида и его разума — оно сверхразумно и внеразумно. Это можно выразить так: Государство есть существо мистическое» (Струве, 1997а, с. 64).

П. М. Бицилли: от философии истории к философии культуры

Творческое наследие *Петра Михайловича Бицилли* (1879—1954) многогранно и востребованно: в последнее десятилетие активно переиздавались его исторические, культурологические и литературоведческие работы, которые сделали его авторитетом в ряде специальных гуманитарных дисциплин. Однако этим не исчерпывается его творчество, одним из главных мотивов которого было стремление к целостному восприятию и философскому осмыслению истории. Эти идеи не были изложены Бицилли в специальной работе, не приняли форму формально «философского» сочинения, но комплексный анализ текстов мыслителя позволяет утверждать, что такая система может быть реконструирована.

Теория познания станет исходным пунктом этой реконструкции. Обсуждая проблему фундамента теории исторической науки, Бицилли призывает строить эту теорию исходя из двух моментов: 1) идеи хаотичности и бессвязности данного субъекту исторического бытия и 2) конструирующей роли сознания. «*Мое* сознание выделяет <...> отдельные явления, группирует их в комплексы, усматривает между ними разумную связь, подчиняет их закону причинности, подводит их под общие понятия и из бесформенной груды исторических феноменов возводит стройное здание истории» (Бицилли, 1925, с. 34). Единственной реальностью между хаосом мира и структурами сознания являются не социальные институты, не классы, не государства, а *отношения людей и вещей между собой в пространстве и времени*. Условиями преодоления хаотичности и *разрозненности*¹ мира становятся: 1) соединение логического и временного плана в идее закономерности (предшествующее событие *вызывает* последующее), подсказанной чередовани-

¹ Сама идея разрозненности мира понимается Бицилли в духе Риккерта и связана с представлением о бесконечности мира чувственных вещей, в результате чего в строгом смысле индивидуальное недоступно никакому познанию.

ем «известных событий во времени»; 2) интерес вызываемый в субъекте явлениями; 3) оценка познающим субъектом окружающих людей и вещей как *близких и далеких, своих и чужих* в смысле практического значения их для субъекта.

Эти установки трансформируются в представление о личности как единстве универсальных аспектов, присущих человеку во все времена и эпохи, и форм восприятия, определяющих законы функционирования сознания, принадлежащего определенной исторической эпохе. Такая постановка проблем приводит к пониманию исторического закона как закономерности в функционировании сознания, как способа, при помощи которого оно выстраивает «внешний» мир, организует разрозненные феномены сознания в целостную картину.

Поскольку всякий «исторический момент» есть результат конституирующей деятельности сознания, то и законы, определяющие его «облик», в первую очередь отражают формы мировосприятия, взгляд на мир человека определенной эпохи. Бицилли обращает особое внимание на то, что способы преломления впечатлений, получаемых сознанием извне, во все исторические моменты различны, потому «историк вынужден считаться с *формами* восприятия мира в тот или другой исторический момент» (Бицилли, 1995, с. 132). Это заставляет Бицилли понимать «исторические факты» как факты *духовной жизни* и приводит его к утверждению, что «история» возможна исключительно как «история духа»: нет духовного творчества, нет жизни — нет истории. Именно поэтому он отстаивает идею символичности всякого творчества: «в учреждениях, в памятниках культа, литературы, живописи и т. д. человек или народ раскрывает себя. И то, что сквозь эти символы я, посторонний человек, прозреваю душу их творцов, показывает, что они, эти символы, пробуждают во мне какие-то доселе скрытые, дремавшие во мне духовные возможности (иначе непонятно, каким образом и почему эти символы могли бы быть мне вняты), заставляют меня творчески приобщиться душою к чужой душе» (Бицилли, 1930, с. 21). Явления культуры, конструируемые нашим сознанием, несут в себе следы раздвоенности: с одной стороны, они «выражают собою временное,

преходящее, отошедшее безвозвратно в прошлое, специфически местное, узконациональное». Но их универсальное значение определяется тем, что переходящие, национальные символы выражают Вечное и Абсолютное. Невозможно в рамках истории гармонично свести два этих плана, они не вполне соизмеримы: символ по своему определению ограничен, условен, неадекватен абсолютному, воплощение которого всегда частично, ущербно, неполно: «В пределах земной жизни мы только “ловим отблеск вечной красоты”» (Бицилли, 1930, с. 22).

Понимание истории как истории духа требует пересмотра традиционных способов ее объяснения. Каузальная модель, эффективно описывающая дискретный мир в категориях *причина — следствие*, оказывается бесполезной при анализе духа, характерной чертой которого является непрерывность. Единственным приемлемым с научной точки зрения методом постижения *причин* падений и взлетов личности и культуры будет *морфологическое описание* этих процессов: «...признаком гибели культуры является то, что *всякая* идея начинает пониматься по-смердяковски. “Причиной” же этого является сам Смердяков, подобно тому, как “причиной” Возрождения был святой Франциск Ассизский» (Бицилли, 1996а, с. 200).

Но постижение понимаемых таким образом исторических фактов требует специального метода, и Бицилли находит его. Он рассматривает историческое понимание как особый вид познавательной деятельности, основанной на интуиции и гносеологических принципах монадологии Лейбница. Идея интуитивного познания характерна для многих русских философов. Для Карсавина, о влиянии которого на Бицилли говорилось выше, историческое познание также интуитивно, но сама возможность интуиции обусловлена представлением о субъекте как всеединстве, потенциально присутствующем в каждом своем моменте, а гносеологическим фундаментом наук о прошлом становится философия всеединства. Вся карсавинская система направлена на постижение конечного смысла эволюции и становления человечества. У Бицилли все иначе: *интуиция* — это способ постижения *символического смысла*, которым обладают только продукты человеческого духовного

творчества, а «символотворчество состоит в комбинировании элементов материального мира, ибо только комбинация их может явиться чем-либо новым и, следовательно, обладать символическим смыслом, т. е. быть материальным выразителем индивидуального» (Бицилли, 1925, с. 230).

Бицилли выделяет два вида интуиции: историческую и повседневную. Опираясь на интуицию в нашей повседневной жизни, мы принимаем ряд произвольных допущений, главное из которых — суждение о духовном мире *другого* по аналогии со своим собственным. В том случае, когда постигающий и постигаемое принадлежат одному культурному кругу, вред от такого смещения минимален. Но взгляд историка принципиально иной: он постигает неизвестный культурный мир и должен считать постигаемую им душу не только внешнеположной, но и качественно отличной от нашей собственной. Понимание символической значимости исторических фактов лежит в основе представления *о духе*, или *стиле*, культуры, выражающем «исторические» элементы духовной жизни. «Дух эпохи, *Zeitgeist*, обнаруживается одинаково во всех ее продуктах. В праве и в морали, в религии и искусстве, в устройении своего гражданского и государственного быта, своего домашнего обихода субъект раскрывает себя, воплощает во внешних формах свою внутреннюю сущность и обогащает данный ему мир результатами творческой переработки тех элементов, которые он воспринял от него» (Бицилли, 1995, с. 11—12). Таким образом, и подсознательное упорядочивание, приведение в некоторую связь непосредственно данного бесформенного многообразия действительности, и направленное волей созидание ценностей — две стороны одного и того же процесса преодоления субъектом хаоса собственных переживаний. В этом смысле познание мира и построение человеческих ценностей есть творческий акт духа — их роднит обращение к одним и тем же формам и приемам мышления, характеризующим внутреннее единство и своеобразие исторической эпохи.

Понятие *стиля*, или *духа эпохи*, лишено для Бицилли всякого мистицизма, определяется вполне научными терминами и включает в себя «психологические ригора всякого опыта, пре-

дусловия всякого преодоления хаотичности непосредственно данного». Именно это показывает, отмечает Бицилли, «воспринимает ли личность мир, включая в него и самое себя как сумму предметов или как систему сил, как законченное, гармоническое целое или как бесформенную грудку, как сплошной поток или как ряд отрывочно чередующихся феноменов; преобладают ли в ее способах переживания мира аналитические или синтетические моменты; подходит ли она к каждому явлению с вопросом “зачем”, “отчего” или “для чего”; отзывается на явления прежде всего рассудочной или аффективной стороной своего существа; ощущает себя привилегированной или обездоленной, или же, наконец, равноправной с прочими частью целого, хозяином и творцом или рабом и материалом» (Бицилли, 1925, с. 233).

Если, изучая историю культуры, мы отворачиваемся от реальности и не восстанавливаем «конкретный исторический процесс», а *вчитываем* устраивающий нас смысл в подобранные для этого специальным образом исторические факты, если мы не в состоянии осознать принципиальную *инаковость* отделенных от нас веками культурных миров, то, пишет Бицилли, рождается «бесплотная, тощая, схематическая “философия истории”, где богатый, глубокий смысл самой жизни подменен смыслом, примышленным историком» (Бицилли, 2000, с. 489).

Такая ошибка — следствие того, что в этих системах эмпирическая история считается процессом планомерного и целенаправленного осуществления высших, абсолютных ценностей. Таково объяснение причин, которые заставляют нас приписывать историческому процессу атрибуты универсальности (т. е. этот процесс *должен* собою охватывать *все человечество*), необходимости и разумности. Подобная философия истории — квинтэссенция христианского мирозерцания, возникающая вместе с ним. Ключом к этому мирозерцанию становится понятие предопределения, неисповедимого промысла, в котором разрешается антиномия свободы и необходимости. Все в мире движется к конечной высшей цели, являющейся вместе с тем и всеобщей первопричиной. В Новое время эта восходящая к Августину Блаженному и Иоахиму Флорскому

формула не исчезла, но преобразилась: «...неисповедимое Проведение заменили “имманентные законы”: законы биологии, обеспечивающие поступательное движение человечества путем “эволюции”; “железные” законы политической экономики, все решительно как-то “определявшие” и подготавливавшие человечество к “скачку из царства необходимости в царство свободы”» (Бицилли, 2000а, с. 491).

Эти идеи предельно четко сформулированы в «Очерках теории исторической науки» (1925 г.)¹. В этом сочинении автор утверждает, что место пропитанной духом догматизма *философии истории* должна занять *философия культуры*. Суть «Очерков», по определению М. Васильевой, — доказательство несостоятельности любого моделирования истории, «будь оно определено неким Абсолютом <...> или идеальным обществом в духе марксистской теории». Во всех теориях и системах индивидуальное и случайное «остается неким не поддающимся рационализации остатком». И это противоречие относилось не только к философии истории: «по большому счету Бицилли вскрывал глубокую антиномию всей исторической науки, неразрешимость противоположности двух основных подходов к исторической данности и двух научных понятий — эволюции и творчества» (Васильева, 2000, с. 11—12). Культура в данном контексте определяется как «свободное, необъяснимое никакими “законами подражания”, несводимое ни на какие зримые, осязаемые “факторы” самораскрытие объективного Духа в ряде феноменов, единственных, неповторимых, абсолютно незаместимых и вместе с тем образующих стройную систему, в которой все необходимо и нет ничего лишнего» (Бицилли, 2000а, с. 370).

Критерием для оценки *культуры* должен служить ее собственный смысл, а не значение для *цивилизации*. Эти понятия

¹ «Очерки» были замечены эмиграцией. Дм. Чижевский в своей критической рецензии все же признал «не только методологическую, но и философскую плодотворность книги», которая «очень больно поражает всякую *рационализирующую* философию истории» (Чижевский, 1929, с. 544).

не сводимы друг к другу, хотя и целиком разграничить их тоже невозможно. Дело в том, что сфера *культуры* — «сфера свободного творчества», «сфера гения», область исключительного; сфера быта или *цивилизации* — «сфера инерции, традиции, подражания». Ее знак — средний человек как «результат интегрирования множества однородных “малых фактов”». Поскольку цивилизация — сфера «подражания, изучение ее может содействовать постижению культуры», но не способно полностью заменить его (Бицилли, 1996, с. 167—168).

Для Бицилли «культура и *есть* творимая, становящаяся национальная душа», ее постижение является одним из главных вопросов философии культуры. Русский философ сознательно пытается очистить свое учение о культуре от традиционной религиозной метафизики: представление о Боге как пределе и цели духовного развития человека, по его мнению, приводило в прошлом и приводит сейчас к абсолютизации человеком своего идеального Я, к тому, что мы приписываем своим переживаниям общезначимость и общеобязательность. Увлечение метафизикой есть в первую очередь увлечение догматизмом, определяемым как вера «в возможность обладания абсолютной, полной, конечной истиной», которая и ограничивает дальнейшее развитие исторического понимания.

Критика исторического материализма в работах Б. П. Вышеславцева

В работах *Бориса Петровича Вышеславцева* (1877—1954) вопросы философии истории занимают значительное место. Особенно внимательно эта тема рассматривается им в книгах «Философская нищета марксизма» (1952 г.) и «Кризис индустриальной культуры» (1953 г.). Здесь философ не только формулирует свои взгляды на исторический процесс и способы его познания, но и выделяет те философские принципы, которыми, по его мнению, должны определяться наши представления о прошлом.

Свое понимание истории Вышеславцев формулирует в полемике с марксизмом, основной методологический порок которого русский философ видит в *искажении* диалектического метода. Это искажение заключается в абсолютизации противоречий, в том, что именно они становятся единственным источником развития. Такой подход для мыслителя неприемлем, поскольку, с его точки зрения, «противоречащие противоположности исключают и вытесняют друг друга, и если окончательно вытеснят и исключат друг друга, то останется полное небытие, а вовсе не обогащение бытия» (Вышеславцев, 1995а, с. 20). Снова превратить диалектику в полноценный метод исследования возможно, но лишь кардинально пересмотрев вопрос о движущих силах развития и универсальных механизмах становления. Вышеславцев предлагает отказаться от чисто технического рассмотрения диалектики — для него процесс развития неразрывно связан с его целью, и эта цель есть *мир и гармония*. Утверждая подчиненный, служебный характер *борьбы* по отношению к *миру*, философ приходит к выводу, что не *война классов*, а их *сотрудничество* и *солидарность* составляют подлинное содержание исторического процесса.

Еще одной философской ошибкой марксизма Вышеславцев считает веру в прогресс, который зачастую считается прямым следствием *диалектики*. Философ отрекается от этой идеи, отмечая, что факт поступательного движения истории вперед научно не доказуем. В гуманитарных науках это приводит к отрицанию гегелевского взгляда на *историю* как *прогресс в сознании свободы*. Для Вышеславцева гегелевский взгляд на историю излишне оптимистичен — он слишком легкомысленно доверяется *хитрости духа истории* в разрешении исторических конфликтов и противоречий.

Вера в прогресс для Вышеславцева остается прежде всего *верой* — наивной и безосновательной. По мнению мыслителя, в философской системе Гегеля допущена ошибка, зеркально отраженная Марксом: если первый сводит все богатство бытия к его высшей форме — *мировому разуму*, то второй подчиняет его низшей — *материи*. На деле настоящая диалектика, ука-

зывает Вышеславцев, параллельно является и диалектической онтологией, которая «захватывает все бытие, все качественно различные ступени бытия, все онтологические противопоставления» (Вышеславцев, 1995а, с. 38). Отрицание прогресса следует из убеждения, что культура представляет собой несколько взаимосвязанных и относительно равноправных сфер, которые развиваются асинхронно.

Кроме того, указывает Вышеславцев, марксизм не учитывает результатов, которых добилась психологическая наука (речь в первую очередь идет о том, что полнота психического бытия человека не сводима к предельно рациональному экономическому интересу). Игнорирование бессознательного (в том числе и коллективного бессознательного) делает марксистскую философию истории *духовно мертвой*.

Вышеславцев выступает против абсолютизации каузального объяснения в истории еще и потому, что указание причин того или иного исторического явления, по мнению мыслителя, *обосновывает, но не оправдывает*. Для него «каузальное обоснование какого-либо факта показывает его *генетическую* необходимость, но ничего не говорит о необходимости логической, этической, эстетической, ничего не говорит об его *оценке* как должного или недолжного» (Вышеславцев, 1995а, с. 54). Причинное объяснение является неполным и ограниченным именно потому, что сущность истории им не исчерпывается — историю творит человек, поведение которого не может быть объяснено воздействием внешней среды, уровнем технологии или состоянием общества и его институтов.

Но это не значит, что реальность детерминаций им оспаривается; напротив, по мнению философа, «свободная воля, действующая по целям, возможна только в таком мире, который насквозь причинно детерминирован» (Вышеславцев, 1995а, с. 72). Противоречия для Вышеславцева здесь нет, поскольку объяснение при помощи ссылок на причинно-следственные отношения неисторично; это человек, определяя цели и методы их достижения, формирует и комбинирует причинные ряды. При таком взгляде на историю она прежде всего

предстает историей духа. Духовно все — *хозяйственная деятельность, орудия производства, техника, социальная организация*. Но если Вышеславцев прав, то исторический материализм теряет статус универсальной модели, объясняющей ход всей истории. В его концепции марксизм не столько *объясняет*, сколько *выражает* свою эпоху — эпоху индустриальной культуры. Взгляд на марксизм как элемент в характеристике духа капитализма превращает его из *инструмента* в *объект познания*.

Методы и способы познания истории не могут быть сведены к методам естественных наук в силу фундаментального противостояния *духа и природы*. Историчность того или иного субъекта, по мнению Вышеславцева, утверждается *свободной целесообразностью* его деятельности. Философ раскрывает эту целесообразность в ряде категорий, которыми, по существу, задается проблематика любого исторического исследования. Историк должен интересоваться *целями и средствами* (вместо *причин и следствий*); исходить из того, что определяет их предвосхищающий цели и обдумывающий средства *субъект сознания*; полагать, что подлинный смысл событий можно понять только через восходящую к *святыням* систему *ценностей*; считать, что в истории мы сталкиваемся с познающей, оценивающей и действующей *свободной личностью*.

Вышеславцев отказывается рассматривать производственные отношения в качестве фактора, существующего независимо от воли человека¹. Для него этот подход неприемлем —

¹ Отметим, что Вышеславцев утверждает духовный характер не только *производственных отношений*, но и *производственных сил*. Сводя используемое марксизмом понятие *производительных сил* к *орудиям производства*, философ утверждает, что само это *орудие* «есть изобретение, открытие, творческий акт человека и прежде всего, как и всякое творчество, духовный акт, качественно отличный от всякого физического усилия, от всякой простой затраты мускульной и нервной энергии. <...> И это изобретение, и открытие нового и прежде не бывшего есть акт индивидуального творчества, а не массового труда» (Вышеславцев, 1995а, с. 88).

философ исходит из убеждения, что *экономический процесс* создается *трудом* и *творчеством*. Эта сфера целиком состоит из *волеизъявлений*, из *целевых действий* именно потому, что «труд и творчество по существу духовны, ибо ставят себе в сознании цели, ищут и изобретают в мысли и воображении средства и затем *из сознания* определяют и преобразуют материальное пространственно-временное *бытие*» (Вышеславцев, 1995а, с. 83). Ни экономику, ни технику нельзя назвать факторами, определяющими ход исторического процесса, потому что и то и другое — средства, при помощи которых дух себя созидает и освобождает. В процессе этого самосозидания и самоосвобождения история обретает подлинный смысл. По мнению мыслителя, выделение Марксом *базиса* и *надстройки* порочно, Вышеславцев настаивает на том, что на деле существует «*взаимодействие* и *взаимозависимость* различных функций труда и творчества, интегрально входящих в единую всеобъемлющую систему культуры» (Вышеславцев, 1995а, с. 109—110). Из этого следует утверждение *тотальности* культуры: она превращается в универсальную структуру, подчиняющую себе все формы человеческой активности. И хотя данное положение разделяется не только Вышеславцевым (сходные идеи высказывались в философской и исторической литературе в течение всей первой половины XX века), заслугой русского мыслителя стала попытка систематического философского обоснования этой идеи.

Определяя свое понимание истории, Вышеславцев обращает внимание на то, что ее невозможно представить вне драматического противостояния *природы* и *духа*: «...человек постоянно борется с природой, и даже со своей собственной природой. Всюду и везде в соотношении ступеней существует *иррациональное*, существует досадное неподчинение низших ступеней высшим, существует сфера "случая", и вся культура и цивилизация есть в сущности борьба с автономной борьбой природных сил, со случаем» (Вышеславцев, 1995а, с. 98). На практике из этого утверждения следует признание той особой роли, которую в истории играет *индивидуальное* и *коллектив-*

ное бессознательное. Вышеславцев разделяет идею Юнга о травмирующем воздействии индустриального общества на духовную жизнь — господство *машин* лишает человека свободы, подавляя все иные, невостребованные производством, формы духовной активности. Абсолютизации экономической сферы Вышеславцев противопоставляет тезис о ее подчиненном характере. По его мнению, не экономика определяет тип культуры, но «культура и цивилизация объемлет всю систему человеческого труда и творчества, всю систему различных форм активности» (Вышеславцев, 1995а, с. 103). Основным интерес историка должен идти дальше вопросов технологии и организации труда; его цель — понять воплощенный в культуре прошлого *стиль жизни*. Раскрывая это понятие, Вышеславцев указывает, что задача исторического исследования должна заключаться в том, чтобы «показать всеобъемлющую форму всех видов труда и творчества во всех ее завершенных воплощениях и незавершенных заданиях и устремлениях» (Вышеславцев, 1995а, с. 105). Из этого утверждения следует вывод о том, что действующим лицом истории может быть только коллективная (соборная) и индивидуальная духовная личность.

Утверждение *личностного* характера субъекта исторического процесса осуществимо при определенных условиях. Главное из них — уподобление сложных социальных структур органическому целому, способному сохранять, развивать и передавать не только бессознательные (витальные), но и свои духовные основания. Утверждая, что каждый народ имеет свою «физиономию», Вышеславцев постулирует *осмысленность* его исторического бытия: проводя аналогию между *отдельной личностью и народом*, он настаивает, что и *то* и *другое* постигается не из *средств* существования, а из его *целей*. Это значит, что понять историю народа можно только «из его верований, из его святынь, из его познаний, из его мудрости, из его вкуса к красоте, из его нрава, из его организации власти и подчинения и, наконец, из его хозяйства» (Вышеславцев, 1995а, с. 106).

Система историософских представлений Вышеславцева требует в качестве своей основы такого *миросозерцания*, которое бы объединило все элементы существующей в сознании человека картины мира в органическое единство, определяемое *религиозной функцией духа*. Вот почему постижение *физиономии* того или иного народа в ее изменении и развитии составляет задачу историка. Для успешного решения этой задачи нужно, по образному замечанию Вышеславцева, рассмотреть *все черты лица* — мы не можем ограничиться *какой-либо одной*. Однако этому принципу Вышеславцев следует лишь отчасти — он использует его для дискредитации экономического детерминизма и оставляет в тени, когда говорит о фундаментальном значении философии и религии.

Философ настаивает на том, что *бессознательное*, обладая высокой степенью автономности, в целом подчинено сознанию, исполняя функции, необходимые для его полноценного функционирования. Эта подчиненность проявляется в *мифе* и *символе*. Связанные с коллективным бессознательным, они иррациональны и осмысленны одновременно, в них Вышеславцев видит «первое древнейшее выражение единого смысла жизни, единого бытия, быть может, не выразимого во всех доступных нам рациональных понятиях, и потому трансцендентного и, однако, всегда предполагаемого во всех наших исканиях и стремлениях» (Вышеславцев, 1995а, с. 117—118).

Вышеславцев не согласен с фрейдистским отождествлением *бессознательного* и *сексуального* — для русского философа подобная процедура представляется необоснованным ограничением, упрощающим и искажающим наши представления о структуре сознания и способах его функционирования. В этих рассуждениях наполняется конкретным содержанием мысль о том, что всякая история возможна только как история культуры и цивилизации. Культура и цивилизация есть *единая система различных функций духа и различных направлений активности*, и их история — история *взаимодействия* этих животворящих начал. Для Вышеславцева *миф* становится тем

изначальным, неуничтожимым единством, в котором совпадают все функции культуры. Переживая в своем развитии процессы дифференциации и интеграции, миф сохраняется в культуре в качестве ее *первоосновы, первоначала, перводвижителя*¹. Но из этого неумолимо следует, что историческое познание в конечном итоге сводится к опознанию и дешифровке этого мифа, растворенного в череде разнообразных и противоречивых фактов, оказывается, что проблемы, рассматриваемые исторической наукой, хотя бы отчасти имеют герменевтический характер.

Г. А. Ландау об исторических судьбах европейской культуры

Григорий Адольфович Ландау (1877—1941) — талантливый и неординарный мыслитель. Подвергнув глубокому анализу основы европейской цивилизации, во многом предугадав трагический путь Европы и архитектуру того порядка, который установился в мире между мировыми войнами, он дал блестящую характеристику культуры новейшего времени, точно указав вектор ее развития в будущем.

Впервые Ландау заявил о себе еще до революции, когда в «Северных записках» вышла статья «Сумерки Европы», которая уже в эмиграции стала введением к одноименной книге. Особенность философской позиции Ландау заключается в том, что, отстаивая органический подход к пониманию культуры,

¹ Вышеславцев пишет: «...каждая культура имеет свой миф, свой “символ веры”, который выражает начало и конец всякого культурного целого. “Символ” как раз означает соединение, совмещение противоположностей, причем такое, которое в своем конкретном многообразии не может быть выражено в точных рациональных понятиях, диалектика этих понятий убегают в бесконечность» (Вышеславцев, 1995а, с. 124).

он нарушает определенную традицию в русской историософии. Дело в том, что право на пользование органической установкой было в значительной мере узурпировано сторонниками русского почвенничества и представителями радикального антизападничества. Заданная Хомяковым, детализированная Данилевским и Леонтьевым установка, согласно которой характерные черты западной культуры XIX века есть одновременно проявления ее слабости и болезненности, была в ходу и среди эмиграции (евразийцы — это, видимо, самый яркий, но далеко не единственный пример). Поставив под сомнение обоснованность подобного историософского уравнивания, Ландау использует органический подход как методологию для своих построений, которые по существу являются апологией Запада.

Ландау в своем определении культуры ослабляет *национальный* мотив, благодаря чему и появляется возможность говорить о Европе как *незыблемо спаянном единстве, обладающем глубинным своеобразием*. Это единство, по его мнению, сыграло в истории огромную роль: «...во всякую эпоху живет человек в какой-нибудь культуре, но законченные мощные образования, целостные непреходящие синтезы не часты в истории, и одним из немногих была новая культура Западной Европы — культура самодовлеющей человечности» (Ландау, 1923, с. 16).

Но почему Ландау видит расцвет там, где его оппоненты традиционно обнаруживают деградацию и упадок? Причина — в принципах, которые лежат в основе оценок: нередко западной культуре вменяется в вину ее внутренняя противоречивость, из чего делается вывод о ее неполноценности. Но *культура* для Ландау — категория *историческая* (Ландау, 1923, с. 39). Видимо, философ прав, когда утверждает, что всякая культура живет противоречиями и в борьбе раскрывает свою сущность: «...как на шершавой грифельной доске — только расплыясь от сопротивления, мелок истории оставля-

ет письма человеческих деяний»¹. При этом мыслитель был одним из тех, кто не только осознал неизбежность процессов глобализации, но и приветствовал ее. Так, одно из принципиальных расхождений Ландау с евразийцами заключается в вопросе о возможности и необходимости культурно-экономической автаркии. Идее относительно замкнутых геокультурных миров он противопоставляет ожидание нового этапа истории — единого мира, соединенного в *целое* силой науки и техники.

Несмотря на исключительно высокую оценку европейской культуры, философ не склонен списывать торжество Запада в XIX веке на некую имманентную самой истории неизбежность, для него становление культуры (европейской в том числе) есть сложный и в значительной мере непредсказуемый процесс; в культуре себя проявляет дух, и потому она немислима без *свободы, творчества, риска*. И это значит, что ее развитию на любом этапе угрожает *срыв*. Собственно таким срывом и стала Первая мировая война, и книга в значительной степени была посвящена выяснению соотношения *случая* и *закономерности* в этих процессах. Его волнует, было ли разрушение довоенной Европы гибелью *достойного жить* или *достойного умереть*?

Обсуждение этого вопроса, интересное само по себе, требует прояснения ряда историософских тем, и в первую очередь принципов и механизмов, определяющих становление культуры в истории. Выше упоминалось, что Ландау в обсуждении этих вопросов использует органическую модель куль-

¹ Вот почему, считает Ландау, «ни формально логический критерий непротиворечия, ни эстетический критерий внутренне самодовлеющей гармоничности не предъявимы культуре в ее целом. Ее мерила иные: как в ней жил человек; создан ли ею своеобразно-цельный и самодовлеюще-полный тип человека, синтез общежития, система хотя бы и сталкивающихся запросов и деятельностей; сотворены ли ею ценности, незаменимые и неотъемлемые для всякой грядущей возможной культуры?» (Ландау, 1923, с. 17).

туры. Однако принятому им пониманию органичности свойственен *антибиологизм*, на что в тексте указывает сам автор¹. Культурный организм он определяет как самодовлеющую функционирующую *из себя, в себя и для себя* целостность частей, а само *функционирование*, взятое в широком смысле, — отождествляет с *жизнью*. Отметим, что эта *функциональность* — еще одно значимое отличие построений мыслителя от религиозно-философской традиции русской мысли, для которой жизнь *субстанциальна*.

Выводы, которые делает Ландау на основе органически-функционального подхода, следующие: в сложной структуре организма дифференцирование функций приводит к тому, что культурный организм занимается *согласованием внутренних противодействий*. В истории мы имеем дело с воплощением этого процесса в доступных для данной эпохи формах человеческой активности. Но *имманентная противоречивость* — не единственная особенность рассматриваемого структурно-функционально организма: борьба, гармонизируемая в синтезе целостности, требует сверхнапряжения функций, так как «функция может удерживать нужный для себя простор против соревнования и давления других, если она напряжена на большее, чем сколько ей нужно. Только будучи сверхнапряжена, она удержит против чужих напряжений свою долю в общеорганической жизни» (Ландау, 1923, с. 319). Вот почему *сверхнапряженность* частей является для Ландау конститутивным признаком любого организма и, следовательно, *любой культуры*.

Но из этого следует, что организму свойственна конечная нестабильность, поскольку «органическая устойчивость есть результат взаимного ограничения и противодействия сил взаимно сверхнапряженных» (Ландау, 1923, с. 320). В своем развитии эта мысль ограничивает использование в историческом

¹ См., например: «...под организмом и органичностью в широком смысле слова я отнюдь не подразумеваю специфически биологического понятия, и потому — хотя и распространяю его, напр., на общество и др., но несколько не придерживаюсь биологически-органической его теории» (Ландау, 1923, с. 314).

объяснении принципов классического детерминизма, исходящего из идеи соразмерности *причины* и *следствия* и убеждения в существовании между ними жесткой связи, однозначной зависимости, позволяющей из *второго* выводить *первое*. Однако совершаемое Ландау отождествление *неустойчивости* с *непредсказуемостью* и *свободой* рушит целостность детерминационной цепи, поскольку между причиной и следствием, которые в природе неразрывно связаны, в обществе, истории, культуре возникает самодовлеющий субъект. Таким образом, Ландау обосновывает наличие свободы у субъекта особенно-стью его структуры.

Для Ландау гибель культурного организма — не следствие его внешней слабости, а проявление внутренней силы. Он исходит из того, что расцвету организма должна соответствовать предельно интегрированная и функционально дифференцированная структура, но именно в такой — неустойчивой и предельно связанной — системе сбой одной функции способен спровоцировать общий коллапс. И напротив, чем менее связан организм, чем менее он *органичен*, тем больше у него шансов безболезненно пережить те неразрешимые конфликты, которые присущи самой жизни¹. По существу, мы имеем дело с утверждением имманентности трагического самой природе истории, однако обосновывается этот тезис не религиозно, не эстетически, а функционально, что для философии русского зарубежья не характерно².

¹ Дело в том, что «в расплывчатой и малосодержательной культуре менее определена органическая жизнь целого и менее значительна численность и настоятельность сталкивающихся функций; в цельной, богатой культуре наоборот — и функций, приходящих в противоречие, больше и более они настоятельны, и вместе с тем большая связность единства целого представляет большую опасность распада» (Ландау, 1923, с. 329).

² Для Ландау «как *противоречие* есть основополагающая форма органической жизни, так *неудовлетворимость* есть основной ее закон» (Ландау, 1923, с. 327). Используя эти принципы для анализа культуры, философ вынужден сделать вывод о ее *трагически неизбывной противоречивости*.

Одним из ярких проявлений упоминавшейся выше имманентной противоречивости для Ландау является конфликт *духовного* и *физического*. Признавая автономность этих начал, он утверждает, что «соотношения духовных содержаний не подчинены реальным соотношениям вещей. И потому сколько бы ни предполагать взаимодействия между духом и телом, каждая из этих сфер располагает по своим независимым линиям и тем самым уже предопределен неизбывный конфликт между ними. Столь же предопределен конфликт и между разными областями духа» (Ландау, 1923, с. 325). На этом основании Ландау делает организующий его теоретические построения вывод о «многолинейности духовной сферы по сравнению с однолинейностью действительности».

Определяя культуру как «состояние подвижного равновесия и динамического претворения противоречивых и согласуемых в органическом единстве сил», философ предлагает свои принципы ее типологизации¹. Он говорит о двух группах культур: «...таких, в которых преобладает сверхнапряженность частичных функций, и таких, в которых преобладает центральная функция объединения и сохранения целого» (Ландау, 1923, с. 330). На первый взгляд кажется, что Ландау имеет в виду *органические* и *критические* стадии культурного развития, и большой оригинальности здесь нет. Однако речь здесь о другом: традиционно указанные стадии *либо* рассматривают в качестве этапов исторического становления одной культуры, *либо* считают некими вневременными и универсальными культурными типами, причем лишь один из них (чаще всего *органический*) признается подлинно *бытийственными*. Особенность позиции Ландау в том и состоит, что он ни

¹ Понимаемую таким образом культуру не свести только к национальному началу, религии или особенностям среды, она есть «культурно-исторический более или менее целостный синтез, хотя бы по своему человеческому субстрату и географической среде он не был всецело отделен от всех других культурных синтезов, а являлся в преемственной смене стадий лишь стадией, выросшей из другой и в третью — имеющей перейти» (Ландау, 1923, с. 330).

хронологически, ни онтологически не одну из этих стадий не выделяет. Для него *органическая* и *критическая* стадии в равной степени органичны, и потому каждая из них обладает самостоятельной творческой силой, каждая имеет свои особые формы разложения. В итоге он делает следующий вывод: «...культуры обоих подразделений суть положительные состояния культурной жизненности и различаются тем, что в одном (“критическом”) преобладает осуществление сверхнапряженных функций, а в другом (“органическом”), наоборот, — преодоление их центральным противодействием. <...> Первые живут под знаком творчества и свободы, вторые — под знаком верности и солидарности; первые — под знаком производительности и изобилия, вторые — под знаком самоограничения и законченности. <...> Первые расплываются или взрываются, вторые костенеют» (Ландау, 1923, с. 331—332).

Другими факторами, определяющими наряду со структурой ход культурной истории, являются витальные ресурсы культуры (ее способность к длительному *волевому напряжению*) и некий исходный, лежащий в самом ее основании *философский мотив*, находящийся в *предустановленной связи с психикой*, хотя и *не связан с ней однозначно*. Для Ландау характерно убеждение, что способны оставить след в истории лишь культуры, различные аспекты которых связаны единством этого основополагающего мотива¹.

В своей работе Ландау упоминает три основных мотива, которые способны к порождению оригинальных и внутренне целостных культурных мирозерцаний: *формальный*, *субстанциальный* и *комплексный*. Для формального мотива (его яркими представителями были Платон и Аристотель) характерно восприятие предметов в качестве воплощенных форм.

¹ По существу, Ландау исходит из позиции культурного холизма, когда утверждает, что «в основу разных мирозерцаний ложатся и разные философские мотивы, определяющие каждый целую совокупность производных от него понятий, идей, созерцаний не одного только чисто философского значения, но и характера научного и технического, религиозного и художественного» (Ландау, 1923, с. 341).

Субстанциальному подходу (примеры — Бруно и Спиноза) свойственно видеть в единичном реализованную потенцию. Комплексный мотив, в свою очередь, «предполагает восприятие, понимание, созерцание предметов, явлений и содержания в их составленности из частей» (Ландау, 1923, с. 342). Применяя изложенные выше идеи к европейскому материалу, Ландау называет *комплексный мотив* основой западной культуры¹, завершая построение собственной философии истории и культуры.

Н. С. Трубецкой о принципах и механизмах культурно-исторической динамики

Претендуя на право быть строгой научной теорией, евразийство началось с утверждения, что современное гуманитарное знание находится в состоянии кризиса. Ничего революционного в такой постановке вопроса не было, ведь рождение любой новой теории, независимо от ее содержания, есть своего рода приговор существующему состоянию науки. И даже то, что причиной этого кризиса объявлялись некоторые исходные, генетические пороки европейской цивилизации, не было новостью ни для русской, ни для европейской мысли. Подлинную популярность эти идеи приобрели лишь потому, что в евразийстве уже на самых ранних этапах присутствовала не только отвлеченно-научная, но и практически-идеологическая составляющая². Проблема заключалась в том, что на-

¹ Ландау отмечает две черты, характерные для комплексного мотива, которые и породили европейскую культуру в ее нынешнем виде. Это *глубинный реализм* и *отсутствие образа тотальности*, следствием чего становится *ослабленность религиозного момента*: «...пафос духа обращен не на целое, обращен на реальное, на реальную дробность; в ней естественно первое, исключительное место занимает человек» (Ландау, 1923, с. 361—362).

² Евразийству в чем-то оказалась близка идея Маркса о преобразующей силе философии — не случайно проблемы *практики* особенно

учные и идеологические дискуссии проходят по разным сценариям, они имеют принципиальные отличия в способах легитимации.

Наша цель — проанализировать это сложное философско-идеологическое образование и выделить в комплексе историко-софских представлений *Николая Сергеевича Трубецкого* (1890—1938) установки методологического характера. Верно понять характер этих установок можно в контексте общих представлений Трубецкого об историческом процессе. Отметим, что для ученого история — в первую очередь история культуры, причем культура, понимаемая как органическое единство, всегда национальная. Из этого следует, что изучить культуру, игнорируя место и условия ее возникновения, невозможно. Кроме того, раскрывающее себя в истории бытие культуры имеет свою онтологическую специфику, которая также должна быть отражена. Главным проявлением этой специфики становится представление об особом характере процессов и отношений, создаваемых жизнью культуры. По существу, это новый мир, который требует своего пространства, своего времени, своих законов.

Решая эту задачу, Трубецкой выстраивает особую онтологию культуры, что придает его построениям характер метаисторического повествования. Этнокультурный холизм, который вырастает из такого понимания объекта исследования, логичен, если учесть, что исходным интересом ученого была лингвистика. К постижению истории человечества он приходит от занятий историей языка, в которой отсутствует традиционно понимаемый исторический субъект. Эта история бес

остро волновали движение. Для Трубецкого бесспорно, что именно практикой движение и может быть институализировано: «...не подлежит сомнению, что та работа, как теоретическая, так и практическая, которая вытекает из принятия основных положений, должна быть работой коллективной. Бросить определенную мысль, поднять известное знамя — может один. Но разрабатывать целую систему, основанную на этой мысли, прилагать эту мысль на практике — должны многие» (Трубецкой, 2003, с. 35).

событийна, она лишена динамики, ее постижение требует анализа большого объема информации, в ней иначе понимается сама природа исторического факта.

Философ подчеркивает, что все его построения рациональны¹, и это отличает его от тех евразийцев, которые пытались придать движению иррационально-мистическую окраску. Трубецкой бравирует возможностью логической проверки собственных идей, потому что исходит из представления об универсальном характере научной рациональности: по его мнению, европоцентристская установка в гуманитарных науках возникает не оттого, что порочна методология, построенная на принципах рационализма, а оттого, что ее возникновение есть следствие пренебрежения этой методологией. Для него бесспорно, что сложившийся в рамках западноевропейского (романо-германского) мира тип культуры является ограниченным, но, разделяя эту общую идею евразийства, Трубецкой по-своему понимает природу этой ограниченности. Ему она представляется разновидностью предрассудка, который он предлагает называть эгоцентризмом². Слабость культуры романо-германцев — не в ее излишней рациональности и логичности; напротив, все ее пороки определяются недостатком этих

¹ См. для примера: «...ведь если защищаемые мною мысли действительно ложны, то они *вредны*, и нужно постараться опровергнуть их; а т[ак] к[ак] (смею надеяться) доказаны они логически, то не менее логически они должны быть и опровергнуты. Эго необходимо сделать ради спасения от заблуждения тех, кто в эти мысли поверил. Сам автор без всякого сожаления навсегда отбросит от себя эти неприятные, беспокойные мысли, которые уже более десяти лет преследуют его, если только кто-нибудь логически докажет ему, что они не верны» (Трубецкой, 2003, с. 36).

² Трубецкой пишет о том, что «человек с ярко выраженной эгоцентрической психологией бессознательно считает себя центром вселенной, венцом создания, лучшим, наиболее совершенным из всех существ. Из двух других существ то, которое к нему ближе, более на него похоже, — лучше, а то, которое дальше отстоит от него, — хуже» (Трубецкой, 2003, с. 41).

свойств: западноевропейец слишком доверяет бессознательно-му предрассудку, который ставит его выше всех других народов и культур. Это убеждение носит алогичный, иррациональный характер и не может стать базой для полноценной научной теории, хотя бы потому, что в истории человечества оно утверждалось только силой. Подобный эгоцентризм антикультурен и антисоциален, а также препятствует общежитию в широком смысле слова, то есть свободному общению всяких существ.

Признавая эгоцентризм одним из составляющих европоцентризма, Трубецкой пытается опровергнуть его следующими способами. Во-первых, появление культуры подобного типа он признает результатом сложного взаимодействия этнографических и географических факторов, а это значит, что у нас нет оснований говорить о какой-то фундаментальной генетической исключительности западноевропейской культуры в ряду других. В подавляющем большинстве моделей среда считается фактором, имеющим значительное влияние на развитие культуры. Однако специфика среды заключается в том, что ее воздействие распространяется на все культуры в равной мере, в отличие, к примеру, от религиозного фактора, утверждающего зависимость собственно культурного содержания от истинности конкретной религиозной традиции.

Вторым шагом для Трубецкого становится отказ от идеи эволюции, в которой, по мнению философа, неизбежно присутствует неустранимый метафизический элемент¹. Эта мета-

¹ Трубецкой указывает на то, что мы сможем выстроить эволюционную цепь только в том случае, «если каким-нибудь сверхнаучным, иррациональным путем мы постигнем, что та или иная культура есть начало или конец эволюции», поскольку научному познанию решение этой задачи в принципе недоступно (Трубецкой, 2003, с. 41). Вообще, вопрос о необходимости метафизики для понимания сущности исторического процесса становится одним из тех, в которых философская неоднородность евразийства становится наиболее очевидной. Сошлемся для примера на позицию Карсавина (на деле — примеров гораздо больше), для которого история может быть адекватно понята только в свете высших метафизических идей (Карсавин, 1993).

физическая составляющая возникает оттого, что историки не просто сравнивают различные культуры, определяя меру их сходства и различия (для Трубецкого эти процедуры объективны), но и пытаются выстроить иерархию этих культур, объясняя обнаруженную вариативность различной степенью целесообразности. Но поскольку соизмерять культуры можно лишь при наличии некоего общего основания, вопрос о его реальности оказывается в центре внимания ученого. Рассматривая эту проблему, Трубецкой допускает двусмысленность. С одной стороны, он говорит, что сложность культуры не является доказательством ее развитости, поскольку культура примитивных народов также может иметь чрезвычайно сложную структуру¹. А с другой — он настаивает на том, что мера дифференцированности культуры в принципе — не критерий для оценки ее развития². Однако, одновременно убеждая нас в том, что культура примитивов не менее сложна, чем культура западноевропейцев, и в том, что сложность культуры ничего не говорит о степени ее развитости, Трубецкой доказывает по существу разные, не связанные между собой вещи.

В первом случае большая дифференцированность тех или иных сторон культуры — результат адаптации к конкретным этногеографическим условиям. Возникшая структура наиболее эффективна именно в этих природных и исторических условиях, поскольку является ответом на вызовы именно этой среды. Вот почему Трубецкой ставит под сомнение то абсо-

¹ К примеру, см. пассаж Трубецкого о том, что «правила этикета и условности общежития у многих дикарей гораздо сложнее и более детально разработаны, чем у европейцев, не говоря уже о том, что этому кодексу хорошего тона подчиняются все члены “дикого” племени без исключения, тогда как у европейцев хороший тон является уделом только высших классов» (Трубецкой, 2003, с. 69).

² См. для примера: «...вообще говоря, большая или меньшая сложность ничего не говорит о степени совершенства культуры. Эволюция так же часто идет в сторону упрощения, как и в сторону усложнения. Поэтому степень сложности никак не может служить мерой прогресса» (Трубецкой, 2003, с. 70).

лутное значение, которое европейцы придавали уровню технического развития и системе политических институтов, он не согласен с тем, что эти феномены культуры имеют универсальный характер. С другой стороны, Трубецкого можно понять и в том смысле, что процесс усложнения культуры не отражает хода и логики ее развития, связывая эти два понятия, мы совершаем операцию, на которую не имеем права. Но это рассогласование остается незамеченным, поскольку эти различные установки в своих следствиях совпадают. Неважно, какую из этих двух позиций мы примем, в любом случае европейцы оказываются не совершеннее дикарей, другими словами, и эволюционная лестница рухнет: «...вместо лестницы мы получаем горизонтальную плоскость. Вместо принципа градации народов и культур по степеням совершенства — новый принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов земного шара» (Трубецкой, 2003, с. 71).

Пересматривая представления о целях и задачах исторического исследования, Трубецкой изгоняет из этнологии и истории культуры момент оценки, он берется доказать, что в истории нет высших и низших, а есть лишь похожие и непохожие. Но утверждения подобного рода убедительно смотрятся лишь в том случае, если подкреплены соответствующей методологией. Трубецкой разрабатывает эту методологию, опираясь на исследования Габриэля Тарда (1843—1904), влияние которого он открыто признает¹.

Итак, несколько модифицируя построения своего французского предшественника, Трубецкой условиями существования самостоятельной и оригинальной культуры называет запас общих культурных ценностей (инвентарь культуры), пере-

¹ В наследии французского социолога Тарда Трубецкой принимает идею о том, что социальная жизнь может быть понята лишь в связи с психологией отдельного индивида. Трубецкому оказались близки идеи Тарда о том, что в истории ведущую роль играют идеальные (в данном случае — психологические) факторы, понимаемые, однако, вполне научно.

дающий при помощи традиции. Третьим важным фактором, определяющим развитие культуры, Трубецкой считает наследственность, обеспечивающую, по его мнению, совпадение вкусов, предрасположения, темперамента тех, кто создает культурные ценности, с психическим укладом всего общества (Трубецкой, 2003).

Ученый развивает модель, в рамках которой история культуры становится историей отношений самодостаточных культурных организмов. При этом вопрос о механизмах развития самой культуры — не первостепенный, что неудивительно: акцент на таких малоизменяемых факторах исторического развития, как наследственность и среда, ведет к признанию того, что всякая культура в момент своего зарождения должна хотя бы потенциально содержать все многообразие своих проявлений. Это становится особенно заметно, когда Трубецкой, великолепно описывая коллизии, возникающие при европеизации традиционных обществ, отказывается видеть подобные противоречия в истории самой европейской культуры. Он исходит из того, что ломка сознания, связанная с модернизацией культуры, Европы не коснулась. Ему кажется, что в истории европейской культуры не было трагических и фатальных разрывов, что она с момента своего зарождения и до нынешнего времени представляет собой одно и то же органическое единство. Это спорное утверждение. И в его основе — взгляд на культуру как оформившееся целое, его развитие есть развертывание имплицитно данного содержания.

Генетические изменения требуют времени, смены многих поколений, что лишает отдельного человека возможности творить историю — его жизнь слишком коротка, чтобы кардинально изменить факторы, от которых зависит ее ход. Воспользовавшись терминами биологической науки, можно сказать, что для Трубецкого развитие культуры — это процесс, подобный филогенезу, во всяком случае он отрицает возможность кардинальной положительной перестройки культуры в рамках одного поколения в результате индивидуального развития. Здесь мы сталкиваемся с вопросом, исторично ли орга-

ническое миропонимание. Описывая историю культуры по аналогии с органическим миром, мы находимся вне истории, поскольку она начинается тогда, когда ведущую роль в развитии начинает играть онтогенез — именно он историчен, то есть позволяет участнику истории выступить в роли ее творца.

Н. А. Реймерс об эстетическом принципе в истории

Николай Александрович Реймерс (1894—1964) — автор ряда работ, посвященных актуальным философским проблемам. Его сочинение «Эстетический принцип в истории» (1931 г.) представляет собой попытку оригинального философско-исторического синтеза: в этой книге Реймерс, руководствуясь принципами *эстетики*, попытался дать общую характеристику *исторического познания* и предложил свою типологию народов¹, оставивших свой след в истории. В основе всех этих построений лежит философия истории Риккерта, сферу применения которой наш автор стремится предельно расширить — по-существу, разделяя декларируемые немецким философом положения, он более радикально настаивает на связи эстетики и истории².

Один из главных принципов, отстаиваемых Реймерсом, заключается в признании промежуточного характера исторического познания, ведь *история* для него — в первую очередь

¹ Нужно учесть, что для Реймерса характерно предельно свободное использование терминов — один из примеров, это принятое по умолчанию отождествление *народа* и *нации*. Не вдаваясь в историю вопроса, следует сказать, что подобное утверждение в научной литературе не разделяется.

² Отмечая, что для Риккерта характерно жесткое противопоставление приемов исторического и эстетического познания, Реймерс пишет: «Мне тоже никогда не приходила в голову возможность *отождествлять* эти методы, но мне все же кажется, что Риккерт поступает не вполне продуманно, отрицая совсем между ними общие элементы» (Реймерс, 1931, с. 12).

мост между наукой и искусством. По логике Реймерса, «и то и другое является стремлением людей выразить то *общее*, которое можно найти в объективной действительности». Но если науки (прежде всего *естественные*) выражают искомое *общее абстрактно*, используя понятия и *законы*, то искусство делает это «*конкретно и воззрительно*, при помощи *общих представлений* (интуиций)» (Реймерс, 1931, с. 10—11).

Наука интересуется истиной, искусство — красотой. Обоснование возможности синтеза этих начал в пределах исторической науки — та задача, которую и пытается решить Реймерс. Однако достигнуть ее можно, лишь отказавшись от позитивизма: пока историки пытаются применять методы естественных наук, пока единичное для них не представляет интереса, пока главной задачей исторической науки объявляется постижение законов, перспективы подобного синтеза сомнительны. Поэтому особое значение Реймерс придает развитию *ценностного* подхода (идеи) Риккерта. Признавая, что у немецкого мыслителя вопрос о механизмах соединения имманентной действительности с трансцендентной ценностью так и не нашел однозначного решения, Реймерс предлагает признать за ценностями объективно-универсальный характер. Ссылаясь на фразу Риккерта о том, что история есть наука о развитии культуры, он делает вывод, что результаты этой культурной деятельности мы должны признавать *объективно* ценными, а не считать их значимыми *относительно*, к примеру, только для современников. Так, Реймерс не только утверждает реальность эстетического момента в истории, но и, что для него значительно важнее, признает возможность исторической типологии на основе этого принципа. Благодаря этому происходит реабилитация идеи всемирной истории — эстетический принцип оказывается той нитью, что связывает истории отдельных народов в единое целое. Он, по существу, заменяет идею исторического прогресса в ее позитивистском изводе.

Исходя из тех же оснований, Реймерс называет предметом исторического изложения «однократный *конкретный* процесс культурного развития человечества, воплощающийся в жизни

и деятельности *единичных* людей и народов» (Реймерс, 1931, с. 19). Но при всей своей уникальности этот процесс может быть понят только в связи с признанием реальности некоего общечеловеческого исторического содержания. Более того, отдельные народы способны состояться в истории, лишь воплотив в своем индивидуальном развитии общечеловеческие ценности.

Поскольку для Реймерса эстетическая оценка духовной жизни заключается в «выделении нормативно-общих элементов сознания человека», постольку *«эта оценка играет также чрезвычайно важную роль в деятельности историка»*, ведь одна из задач последнего — *«из всего многообразия действительности выделять ценное для развития культуры вообще»* (Реймерс, 1931, с. 24—25). Этим объясняется то, что история для него занимает промежуточное положение между наукой и искусством: «Она — наука, поскольку имеет дело с *действительными* (а не только придуманными) фактами и поскольку в силу этого ее суждения могут быть истинными или ложными; она — искусство, поскольку из многообразия действительности она производит выбор *сообразно с принципом ценности*» (Реймерс, 1931, с. 25). Но указанная двойственность оснований исторического ремесла приводит к неизбежному выделению в деятельности историка двух, пусть и связанных между собой, но все же принципиально различных, сфер: находя материалы и устанавливая их истинность, он выступает в качестве ученого; но, выбирая из истинных фактов лишь некоторые, наиболее ценные, и распределяя их по мере значимости, историк, уподобляясь поэту, «в своем изложении *наглядно воспроизводит конкретную* индивидуальную действительность, подчиняя ее принципу ценности вообще» (Реймерс, 1931, с. 27). Утверждая родство истории и поэзии, Реймерс настаивает на том, что наши высказывания по поводу прошлого «не могут быть *доказаны* в точном научном значении этого слова», поскольку «каждому историческому синтезу, так же как и художественной концепции целого, можно противопоставить тысячи фактов, противоречащих этим

обобщениям, взяв эти факты из обширного склада тех, которые историком и поэтом оставляются без внимания» (Реймерс, 1931, с. 27).

Однако подобные утверждения приводят к довольно своеобразным выводам о природе и специфике исторического познания. Во-первых, несмотря на утверждение равноправности науки и поэзии в деятельности историка, это оказывается не так: на деле Реймерс исходит из того, что *выделить ценное* (а для него это и значит *познать историю*) можно лишь *интуицией*, которую факты *только иллюстрируют*. Именно поэтому уже в заключении он вынужден признать, что предложенный им подход *по существу* недоказуем и является только эстетическим приемом. Его мысль не отменяет сама себя лишь потому, что несоответствие исторической науки критериям истинности, предложенным в позитивизме, есть своего рода неизбежность, для Реймерса его собственные писания ненаучны в той же мере и по тем же причинам, что и почти вся прочая историческая литература¹.

Еще одна особенность этих построений — недоверие Реймерса к попыткам создания философии истории, где отдельный человек лишается права творить историю и уходит на второй план, растворяясь в социальных, экономических или географических влияниях. Напротив, история для мыслителя подобна искусству, потому что позволяет, не подчиняя единичное власти безликого естественно-научного закона, сделать возможным его некоторое обобщение. Принципы этого обобщения следующие: считая индивидуальную действитель-

¹ Конечно, Реймерс допускает некоторые исключения: для характеристики эпох, сведения о которых невелики, особое значение имеет *каждый* известный факт, и в этом случае «научный момент (сбор фактов) решительно преобладает над эстетико-историческим (их отбор и оценка) и история превращается в *археологию*» (Реймерс, 1931, с. 26). Но торжество научности здесь временное и мнимое: как только археология накопит действительно значительный объем материала, перед ней снова станет проблема выбора, следует признать, что ее обратный переход неизбежен и необходим (хотя бы логически).

ность уникальной и неповторимой, признавая ее следствием «свободной деятельности человеческих личностей», историк все же должен согласиться с тем, что «деятельность каждого исторического лица в своей неповторяемости может быть определена многими факторами» (Реймерс, 1931, с. 28). Среди них Реймерс выделяет три основных.

Первый — это та историческая обстановка, «в которой данное лицо принуждено действовать и с которой оно считается». Причем особое значение здесь уделяется в основном не слепому влиянию физической среды, а той среде, что создается в результате «свободной деятельности других людей» (Реймерс, 1931, с. 28). Но даже тогда, когда историк имеет дело с событиями исключительно природными (к примеру, наступление ледников), его интересуют не причины этих событий, а то, как эти явления *преломились в сознании народов*, как они это сознание трансформировали.

Во-вторых, на ход истории влияет предшествующий *жизненный опыт*, чем определяется особый интерес историков к биографиям — чтобы предлагаемое объяснение было не только *внешне* и формально обоснованным, но и *внутренне необходимым*.

Наконец, *третьим* и самым значимым фактором является *характер личности* — «тот *постоянный фактор*, который обнаруживается во всех поступках данной исторической личности» (Реймерс, 1931, с. 28). Определяя *характер*, философ старается уйти от психологически-натуралистической трактовки этого термина: для него характер — это в первую очередь комбинация двух основных нормативных элементов, обнаруживающих себя в человеческом сознании. Эти элементы — *интеллектуальный* и *моральный* — он связывает с двумя основными сторонами человеческой личности — *теоретической* и *практической*. Следует добавить, что Реймерс не склонен рассматривать введение этого фактора в качестве уступки принципам позитивизма¹.

¹ Так, по его мнению, «несмотря на свое постоянство, этот фактор по самому смыслу не имеет ничего общего с законами природы. Ведь

Более того, философ категорически не согласен с тем, что анализ исключительно *эмпирической* стороны исторических явлений неизбежно приводит нас к мысли о реальности естественно-научных законов — на деле никакое естественно-научное единообразие в действиях людей обнаружено быть не может, во всяком случае до тех пор, пока мы изучаем эти действия *механистично* (как движения в пространстве и времени), *в отрыве от человеческого сознания*. Искомое единообразие возникает лишь тогда, когда эти действия мы называем *поступками* и *соизмеряем* их с *интеллектуальными* или *моральными критериями*. Для философа исторические факты, рассматриваемые как факты естественных наук абсолютно равноценны, что делает невозможным их содержательный отбор и классификацию.

Несмотря на некоторую экзотичность, выводы Реймерса неизбежно следуют из оснований, заложенных им в фундамент собственных построений: действительно, доказывая неприменимость принципов формально-каузального объяснения истории, он вынужден принижать (вплоть до отрицания) значение естественно-научных подходов. С другой стороны, лишив историю тех скреп, которые связывали ее сюжетно и тематически в позитивизме, Реймерс был обязан предложить замену — найти установки, способные по-новому организовать массы исторических фактов.

Кроме того, определение характера как комбинации двух основных нормативных элементов позволяет Реймерсу примерять его не только к *отдельным* личностям, но и целым *культурным организациям* — народам и культурам. Подобные аналогии приемлемы для него потому, что, ограничивая возможности натуралистического понимания сознания, решая задачу

интерес историка направлен именно на *индивидуальные различия* этих факторов у различных людей; кроме того, что является наиболее важным, само представление об индивидуальном характере невозможно без оценки человеческих поступков, что сразу выводит нас из естественно-научной области» (Реймерс, 1931, с. 28—29).

не объяснения, а оправдания, он снимает ограничения, препятствующие расширению действия органических аналогий: для того чтобы уподобить народ личности, он лишает понятие личности связанного с ней природного содержания, освобождая ее от власти естественных наук. Фиксируется это положение достаточно вольной интерпретацией Гегеля (уточним, что Реймерс осознает меру своего произвола): «...те элементы, которые имеют место в психике отдельного человека, создают также характер целых наций и даже представляют собой те принципы, вокруг которого вращается развитие всего мирового целого» (Реймерс, 1931, с. 33). Отметим, что в предложенном объяснении отсутствуют мистические элементы, встречаемые в рассуждениях на темы народного духа в русской философии. Реймерсу процесс формирования национального характера представляется довольно рациональным: характер нации создается преобладанием людей определенного типа, а не наоборот.

Утверждая принципиальное подобие отдельного человека и национально-культурного образования (органическая аналогия), ученый использует принципы, применяемые для характеристики индивидуальности, для описания народов и культур. Все это позволяет философу предложить классификацию народов, построенную с учетом разработанного им эстетико-исторического подхода. Согласно этой классификации Реймерс предварительно выделяет нации *типические* и *нетипические*. К первым относятся те надындивидуальные образования, где один из элементов (*теоретический* или *практический*) очевидно доминирует, а народы, у которых подобной доминанты нет, Реймерс предлагает считать нетипическими.

Типические нации могут быть интеллектуальными и волевыми: в первом случае доминирует теоретический момент, во втором — практический. Следует учитывать, что реализация исходных начал отдельным человеком и обществом происходит с определенной спецификой, по-своему: «...та роль, которую играет практическая способность в жизни отдельного человека,— эта роль выпадает в жизни народов на долю морального и социального чувства» (Реймерс, 1931, с. 39).

На сегодняшний день чистое, рафинированное воплощение указанных начал в народной жизни уже невозможно — мы обречены в лучшем случае иметь дело ярко с выраженным доминированием того или иного начала в культуре. Такие народы Реймерс называет *типическими*¹. К ним относятся «французы и немцы, с одной стороны (теоретической), и англичане (вернее, все англосаксы) — с другой (практической)» (Реймерс, 1931, с. 41). Все прочие народы, у которых соотношение разума и воли явно и окончательно не определено, Реймерс называет *аморфными*. При определении *основной склонности* того или иного аморфного народа мера субъективности предельно велика, а предлагаемые списки в *большей степени волевых*, или в *большей степени рациональных*, народов произвольны.

Диалектика стихии и стихия диалектики (философия истории Н. В. Устрялова)

Являясь заметной фигурой в общественной жизни русской эмиграции, *Николай Васильевич Устрялов* (1890—1937) был активным участником политических и идеологических столкновений в эмигрантской печати. Яркие и провокационные высказывания, привлекая внимание к самым злободневным вопросам, зачастую отвлекали публику от оригинального и своеобразного философского содержания его мысли.

¹ В работе Реймерса прослеживается определенная непоследовательность в употреблении терминов: так, наряду с указанным определением типических народов он ранее дает и другое, выделяя только *типические* и *нетипические*. Судя по всему, здесь мы имеем дело с двумя разными значениями термина: противопоставление *типических* народов *нетипическим* должно обращать внимание на существование ценностной доминанты в культуре. А ряд *классический* — *типический* — *аморфный* привлекает внимание к мере и степени проявления той или иной ценностной доминанты.

Свое представление о природе истории Устрялов строит на основе своеобразного понимания диалектики. По его мнению, зерно истины, которое присутствует в диалектике, заключено в признании противоречивости, антиномичности нашего бытия и соотносительного ему нашего сознания. Эта позиция онтологического характера имеет ряд гносеологических следствий. Главное из них — утверждение того, что в нашей познавательной деятельности конкретная действительность ускользает от механической, формальной рационализации (Устрялов, 1998, с. 4).

Это значит, что познавательные возможности рационального, формально-логического мышления ограничены: для пронизанного противоречиями бытия адекватным может быть только внутренне противоречивое описание — такова одна из основных аксиом всякого философского поиска. Устрялов объясняет многоголосие суждений в истории, философии и политике специфической природой нашего мира. Познающие мир философы не существуют в потоке бытия сами по себе, для него они «агенты “самодвижущейся” мысли, их разноречия менее всего случайны» (Устрялов, 1998, с. 8). При этом единственное, в чем Устрялов не перестает сомневаться, так это в невозможности реализовать в истории логическую непогрешимость идеала: для него характерно убеждение, что стихия истории, как и стихия нравственного акта, всегда конкретна и вдохновенна. Он настаивает на том, что у нас нет объективного критерия для сравнения различных исторических эпох, мы не можем обосновать их иерархию, поскольку логика жизни не подчиняется логике разума. Представление об универсальном содержании любого процесса, по мнению философа, требует забвения реальной жизни: предельно субъективная, эта модель противопоставляет абстрактным (вневременным) принципам иррациональность жизни, понимаемую как иррациональность становления.

Определяя в качестве организующего начала и в истории народов, и в жизни отдельного человека конфликт, противостояние добра и зла, Устрялов демонстрирует склонность рас-

сма­тривать эти понятия в процессе их формирования и в контексте эпохи: «...нравственные ценности — героизм, подвижничество, жертвенность — создаются борьбой и в борьбе; все они — “добродетели становления”, утрачивающие смысл в царстве... совершенства, не живущего на земле» (Устрялов, 1998, с. 15).

Такой подход, привлекая внимание к динамической стороне исторического процесса, чреват релятивизмом, что приводит к отказу от этических оценок современности. Большинство эмигрантов такая позиция понималась как попытка частичной реабилитации советского режима. Однако есть в этом вопросе и теоретическая составляющая: если построить совершенное общество невозможно, то возникает вопрос о приемлемой мере зла — о той цене, которую человечество готово заплатить за прогресс. Для оправдания подобной установки Устрялов ставит вопрос о теодицее в границах истории. Эта задача решается философом при помощи ряда философских допущений в духе концепции всеединства. Устрялов утверждает имманентную ущербность нашего временно-пространственного мира, неспособного вместить в себя совершенства и органической гармонии всех качеств: «...полнота перенесена в пространство, распределена во времени и доступна разве лишь идеальному созерцанию, но никоим образом не реальному окончательному воплощению. Реализация одной ценности сплошь и рядом ущемляет другую» (Устрялов, 1998, с. 16).

Устрялов предлагает модель истории, в которой особо подчеркивается дискретность и прерывистость исторического бытия, относительность и условность прогресса: он возможен, по словам философа, лишь в известных областях и определенных человеческих группах. Для него есть определенный, условный прогресс, но нет Прогресса как тотального и всеобщего движения вперед, необходимость которого укоренена в самой природе бытия. В своих построениях Устрялов отказывается от достаточно популярного представления о связи между диалектикой и прогрессом: признавая значение диалектики для понимания и познания и самой жизни, он отказывается

применять эти схемы к процессам становления исторического бытия¹. Наполняя свое изложение хрестоматийными утверждениями о том, что подъем — родной брат упадка, что прогрессивное развитие одной группы человечества протекает по большей части ценою регресса или даже распада другой, философ заявляет: «...двадцатый век не ближе к “идеалу”, нежели пятнадцатый, пятый или первый. И не менее связан некой изначальной, общей повинностью, круговую порукою жертвы» (Устрялов, 1998, с. 24).

Итак, в истории есть повторяющееся, следовательно, возможно его определение. Проблема заключается в том, что в образе совершаемого историей вечного жертвоприношения больше поэзии, чем науки. Утверждение трагического начала истории для нас интересно именно потому, что это качество исторического процесса объявляется следствием онтологической ущербности отдельного момента становления по отношению к искомой, но недоступной полноте времен: «...как в океане волны вздымаются и падают, так и в истории, творя свою драму, плещется в вечность раздробленный временем, пространством и категориями воплощенный человеческий дух. И в лучах Всеединства брызги рассеянных ценностей играют сияющей радугой» (Устрялов, 1998, с. 25).

Ключевым для характеристики истории для Устрялова было представление о раздробленности мира и относительной автономности его частей. Проявление этой автономности — признание частного, ситуативного характера прогресса и предельной прерывистости самого субъекта развития. В своих сочинениях Устрялов ставит под сомнение применимость линейных моделей к историческим процессам — создается впечатление, что многообразие форм исторической динамики не

¹ Признавая, что «через противоположности развивается мысль, противоположностями держится и жизнь», он тут же с иронией замечает: «...нет и не может быть линейного хода вперед, ведущего в рай земной. Прогресс — не прямая линия, да и не винтовая лестница. Для его символического изображения, очевидно, нужны какие-то другие, более взыскательные образы» (Устрялов, 1998, с. 29).

имеет никакого значимого общего основания. Ведь называя историю чередой провалов и взлетов, сравнивая ее с движением, которое осуществляется с разной скоростью и в разных направлениях, он находит только один образ для ее описания — причудливая сетка замысловатых, самобытных, а иногда и замкнутых лабиринтов. Такое понимание истории циклично, правда эта цикличность подобна дурной бесконечности: история никак не может закончиться, оттого постоянно возвращается в исходную точку.

Подмеченная Устряловым дискретность традиционно определяемой в понятиях непрерывности духовной сферы наиболее ярко проявилась в истории современности. Вот почему дух современного мира парадоксальным образом наиболее ярко и точно выразил себя в технике — своей антитезе. В процессе одухотворения механизмов и механизации души опознается один из основных трагических конфликтов истории — человек не может рассматривать техническую составляющую своей жизни только внешне и формально. Когда Устрялов пишет о духовности аэроплана и радиоприемника, то пытается обосновать существование этой сферы в духе философии всеединства, увязывая степень отчуждения плодов человеческого труда с мерой их онтологической реальности¹.

Однако историк касается не только прошлого: Устрялов, по-своему интерпретируя природу процесса исторического познания, утверждает его творческий характер. Историк — не простой наблюдатель, он разрушает настоящий мир и готовит будущий. Устрялов и здесь верен себе, ведь в этих рассуждениях на первый план выходит мотив динамичности, пластичности исторического бытия; мир находится в постоянном движении и борьбе, и эта онтологическая данность требует

¹ Устрялов указывает: «...плод человеческого гения, дело рук человеческих, техника, “прикладная наука” словно эмансипируется от своего творца, даже порой восстает на него, живет самостоятельной жизнью, оказывает обратное влияние на человека: внешнее выражение внутренней борьбы человеческого духа с самим собой!..» (Устрялов, 1998, с. 22).

определенного гносеологического и методологического оформления. Мир изменился, и задача философии — объективно запечатлеть этот новый облик многих вещей. Задача, поставленная философом, есть в первую очередь задача синтеза, границы и содержание которого он достаточно четко обрисовывает¹.

Каковы методологические основы этого синтеза и как он может быть осуществлен в рамках исторической науки? Прежде всего, развитие мира телеологично — неспособный непосредственно и полностью воплотить идеал, он носит его в себе как образ и цель. В истории и человека и человечества действует один и тот же механизм, в основе которого — представление о том, что мир безнадежно расколот. Суть этого раскола — романтическая, она заключена в фактической погруженности мира в дурное и несовершенное при неизбежной тоске по лучшему и совершенному. В этом конфликте, считает Устрялов, есть основа наших представлений об исторической и культурной динамике.

Дело в том, что два этих противостоящих друг другу мира нельзя ни согласовать, ни примирить — историю творит разум, полный неразрешимых противоречий, он обречен на борьбу с самим собой. Этапы этой борьбы наполняют историю

¹ Устрялов пишет о путях развития современной философии следующее: «...она не откажется от принципа эволюции, но, нужно думать, вплотную преодолет догматический трансформизм. Она не вернется к благородному дикарю Руссо, но, пожалуй, глубже вдумается в природу варварства и культурного примитива. Она не развенчает величия белой расы и европейской культуры, но, вероятно, осознает его в расширенном плане, в галерее иных рас и культур, в перспективе творческой полноты и положительной бесконечности. Она не откажется от категорий ценности и методов оценки, но научится применять их диалектически в полной мере. Она не расплывется в релятивистской безбрежности, но устойчиво займется опознанием собственных возможностей и границ. Она, быть может, не отринет понятия прогресса, но... наполнит это понятие по-новому осмысленным содержанием» (Устрялов, 1998, с. 28).

содержанием — частичные и условные начала стремятся утвердиться в качестве безусловных и абсолютных. В нашем мире недостижима ни духовная гармония, ни подлинно органическое единство; не имея возможности утвердить единство мира в любви, человек пытается преодолеть трагическую раздробленность силой. Но это внешнее, механическое принуждение создает единство формальное, неустойчивое, раздираемое противоречиями и существующее силой часто случайных обстоятельств. Сталкиваясь с неизбежностью «неугасимого противоборства и самораскрытия различных односторонних, “отвлеченных” начал и сил», Устрялов объявляет эту борьбу следствием «основоположной ущербности временно-пространственного, меонического бытия». Эти противоречия не смогут быть ни благополучно разрешены, ни до конца познаны в силу их онтологической специфики — для философа нет абсолютных решений на относительных путях (Устрялов, 1998, с. 33). Это значит, что историю человечества невозможно полностью уложить в рамки рациональной схемы.

Возникающая в результате подобных рассуждений картина исторического процесса поражает своей противоречивостью, диалектичностью, пестротой. В исторических частностях «добро и зло перемешаны до пределов их внешней, эмпирической неразличимости» (Устрялов, 1998, с. 33). Но чем определяется именно такое положение дел? Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть диалектику истории и природы, поскольку в решении этой проблемы — ключ к верной реконструкции историософских представлений Устрялова. Основополагающим для него становится тезис о принципиальной неотделимости мира истории от мира природы. Он признает ошибочными попытки вывести на первый план исключительно социальную сторону истории. Но включение среды в число значимых факторов исторического процесса происходит по иному, чем у позитивистов, причинам. Дело в том, что для последних сведение всего богатства духовной жизни к ряду естественных факторов есть единственный способ объяснения, причем абсолютизация именно этих факторов считается чем-

то бесспорным. Природа выступает у них в качестве той данности, намекая на онтологическую вторичность которой неприлично — в этом намеке видится призрак метафизики, от которой философия должна избавляться в первую очередь.

В случае Устрялова дело обстоит иначе: природа, являясь одним из важнейших факторов, способных повлиять на ход исторического процесса, сама по себе вторична. Возможность истории — следствие несовершенства нашего мира: если человечество обречено вечно стремиться к идеалу, то именно потому, что сам идеал не может быть воплощен «пока сохраняется порочность брэнной природы, болезненная поврежденность телесно-пространственного мира». Его существование в таком ущербном виде предопределено, и «решение» историей своей задачи требует преобразования человеческой природы и эмпирического мира. Но такое событие находится вне человеческой компетенции — это задача божественная, ее достижение уничтожит историю.

Но если и можно отождествить такой прогресс и преобразование, то надо отдавать себе отчет, что этот прогресс иного свойства. Наука подчинена природе, а потому не может стать его последним итоговым обоснованием — логика природы определяется иными сверхприродными основаниями. Вот почему всякая теория прогресса, доведенная до своего логического конца, по мнению Устрялова, требует метафизики истории.

Основа этой метафизики для Устрялова обнаруживается в идее всеединства, стремлении к идеалу и невозможности его осуществить силами только человека: «мировой смысл — в живом и творческом синтезе, всеединстве. Но нет этого синтеза, нет всеединства как реальности в условиях внешнего опыта, в сфере нашей временно-пространственной действительности» (Устрялов, 1998, с. 41). Преодоление этого трагического разлада требует трансформации мира и человечества. Если эту вероятность исключить, то мир, лишенный возможности стать другим, будет признан совершенным в своем нынешнем состоянии. Но как соединить это утверждение с очевидной трагичностью и несправедливостью истории? Выход один: если

мир не может быть оправдан этически, его несправедливость должна быть воспета как самодовлеющая эстетическую ценность. Предлагаемые следствия для Устрялова неприемлемы и привлекательны одновременно: с одной стороны, он настаивает на необходимости этического измерения метаисторического процесса, а с другой — признает, что «действительность индивидуальна, а индивидуальное — сфера эстетического постижения прежде всего» (Устрялов, 1998, с. 47). Вот почему он настаивает на том, что мировая история, подобно музыкальной симфонии, подчинена единой идее, которую невозможно обнаружить в частных моментах этого процесса¹. Все это свидетельствует об одном — при всей пластичности и диалектичности историософская модель Устрялова крайне догматична. Философ в своих рассуждениях незаметно отходит от принципиальной установки, согласно которой история занимается прошлым, ставшим действительным, в его версии само это прошлое в значительной своей части оказывается заложником необходимого. Для исповедующего подобный подход историка факты не представляют исключительного интереса и высшей ценности, поскольку в них он не склонен видеть отражение итоговой и предельной реальности. Для Устрялова свершившееся в истории еще не является реальным в полном смысле слова, притом что подлинное бытие в истории может себя и не раскрыть.

Существо обсуждаемой позиции — в признании бытийственности явлением пластичным и изменяющимся. Она способна нарастать и исчезать, ее мерой определяется: имеем ли мы дело с подлинным бытием или ставшее в истории иллюзорно, мнимо, несмотря на свою данность чувствам, меонально. Устрялов в своих взглядах на исторический процесс дает

¹ Устрялов пишет о том, что мировая история «тяготеет к идеалу, насыщена им, томится по нему и воплощает его, но бесплодно искать его торжества в начале ее, середине или в конце. Он всю ее проникает собою, он — везде и во всем, он — в ее логике, в ее динамике, диалектике, в ее нарастающих и спадающих ритмах» (Устрялов, 1998, с. 44).

систему оснований, которая большинству историков может казаться избыточной, поскольку философ предлагает обосновывать очевидное. Но в требовании такого обоснования есть неумолимая логика метафизического взгляда на мир, где «к полноте бытия тянется все живущее, о полноте времен тоскует все преходящее. В этом тяготении, в этой вещи тоске — словно залог всемирно-исторического смысла, утешающее обетование конечной оправданности мировой трагедии» (Устрялов, 1998, с. 48—49). Именно потому Устрялов видит сущность прогресса не в линейном подъеме, а в нарастающей бытийственности, обогащении реальности новыми мотивами и смыслами.

Выводы

Философия истории русского зарубежья, бесспорно, связана с основными направлениями и тенденциями мировой философии. Наши соотечественники в эмиграции не только снова и снова возвращались к обсуждению глубоко русских вопросов, их интерес был, конечно, шире: они также развивались под влиянием той научной моды, которая начала оформляться в конце XIX века, но подлинную, массовую популярность приобрела в первой четверти XX века.

Подразумеваемая тенденцию, четким и ярким проявлением которой стало неокантианство, мы, однако, отдаем себе отчет в том, что сведение *всего* многообразия рассматриваемых здесь подходов к последнему вряд ли покажется убедительным — данная доктрина и без таких сомнительных преувеличений является одним из самых влиятельных философских подходов, обслуживающих историческую науку. Наша позиция сводится к тому, что наряду со стремлением объяснить историю указанием на естественные причины событий (позитивизм), наряду с полной нравственного напряжения религиозной картиной истории возможен и иной подход к проблемам исторического бытия и исторического познания. Сущность

этого подхода — в стремлении обнаружить творящие историю механизмы внутри самой истории, в стремлении понять ее не из Бога и не из природы, но из человека и создаваемой им культуры. Неокантианство в силу некоторых особенностей (к примеру, из-за интереса к *проблеме ценностей*) выразило гносеологические аспекты этого движения мысли наиболее последовательно, при этом не исчерпав его. Дело в том, что представленные здесь авторы в чуть большей, чем их современники, степени исходили из того, что в объяснении истории следует сделать акцент на рассмотрении культуры как определенного единства, вырастающего из природы, но раскрывающего свою сущность по собственным законам. С учетом всей неточности термина в данной работе этот подход назван *культурологическим*. Обозначая его подобным образом, мы стремимся подчеркнуть, что в поисках последних оснований исторического бытия авторы, исповедующие подобные установки, апеллируют не столько к природе и Богу (хотя случается и такое), а к человеку, ставшему творцом культуры и остающимся ее творением.

Одним из ключевых представителей русского зарубежья, размышлявших в подобном ключе, является Струве. Для этого мыслителя характерна манера мышления, препятствующая самой возможности догматического истолкования истории. В случае Струве политический консерватизм сочетался с вполне актуальными методологическими установками: социальный активизм, признание реальным единичного, исключительно уважительное отношение к фактам, утверждение ценности свободы не только в философской, но и политической сфере — эти идеи, нетипичные для правого крыла эмиграции, были очень значимы для Струве.

Из всех эмигрантов ближе всего к рассуждению о духе современной культурологии в своих работах подошел Бицилли. Разделяя уверенность в том, что классическая философия истории не способна привести к адекватному пониманию исторического процесса, он попытался заменить ее философией культуры. Изменение теоретических оснований привело не

только к пересмотру методологии, но и новому взгляду на сам объект исследования. В случае Бицилли процесс превращения исторического исследования в культурологическое предельно нагляден.

Также следует обратить внимание на фигуру Трубецкого, особенностью построений которого можно считать склонность рассматривать исторический процесс как процесс культурный. Складывается впечатление, что Трубецкой благодаря своим филологическим изысканиям смог выйти на иной, мета-исторический уровень описания — частное и случайное теряется в тех гигантских промежутках времени, которыми оперирует ученый. Его история есть процесс становления культурных организмов, увидеть который возможно лишь охватив его целиком. Но по этой причине история у Трубецкого не включает в себя сферу культуры, а, напротив, ею поглощается.

Подвергая критике и дискредитируя исторический материализм как основу философии истории марксизма, Вышеславцев также использует установки, которые в своих основаниях также могут быть названы культурологическими. В основе всех его аргументов лежит убеждение, что все многообразие истории невозможно вывести из одной-двух социологических формул. Более того, реальное положение дел, по мнению философа, скорее указывает на то, что постижение подлинной природы исторического процесса в первую очередь требует учета не социально-экономических, а духовно-культурных факторов — не случайно одной из центральных тем для Вышеславцева стала проблема кризиса современной ему индустриальной культуры.

Картина становления и развития философии истории русского зарубежья будет неполной, если мы оставим без внимания работы Ландау. В забвении этого имени присутствует очевидная историческая несправедливость: оригинальный и независимый мыслитель остался на периферии исследовательского интереса незаслуженно. Избегая тривиальных аналогий (Ландау — русский Шпенглер), сосредоточившись на вопросах философско-методологического обоснования философии

истории и культуры, в работах мыслителя можно увидеть попытку своеобразного развития органической модели исторического процесса, которая служит апологии западной цивилизации и культуры. Отметим, что в русской мысли почти никогда первое не являлось основанием второго.

Для создания более полной картины интересующего нас процесса следует упомянуть имя Реймерса. Он интересен тем, что в русском зарубежье наиболее громко и последовательно объявлял себя сторонником Риккерта, что, однако, не помешало ему в отдельных вопросах подвергнуть учение классика неокантианства пересмотру. Пытаясь применить эстетический принцип в истории, Реймерс наиболее последовательно отстаивал тезис о том, что история включает в себя как элементы науки, так и элементы искусства, причем последние более значимы для ее понимания.

Любая классификация сталкивается с объектами, лежащими на линиях, проводя которые мы пытаемся задать пределы и границы. Существуют различные философско-исторические системы, но их трудно определить однозначно, видимо, в силу того, что мыслители менее всего думают о сложностях, возникающих при попытке приписать их к определенной школе или тенденции. Именно поэтому предлагаемая классификация всегда условна, она учитывает одну (на взгляд исследователя, доминирующую) сторону и нередко нуждается в корректировке и восполнении. Таких примеров довольно много (Степун, отчасти Савицкий), но наиболее сложен случай Устрялова.

Учитывая, что диалектичность устряловской мысли отражает саму ее природу, сложно дать ей однозначную характеристику. Данный подход оценивается как *условно* — *культурологический* на том основании, что, несмотря на признание Устряловым реальности метафизического содержания истории, механизмы, обеспечивающие прямое его проникновение в ткань исторического процесса, мыслителем не прописаны. История в силу своего несовершенства словно обречена на автономное, почти герметичное существование. Механизмы

выхода из этого состояния ни в высшие метафизические, ни в низшие природные сферы философом не проговариваются.

Поводя итог третьей главы, следует отдельно отметить, что даже для представителей других тенденций и течений в философии истории русского зарубежья тема культуры была чрезвычайно значимой. Дело не в том, *что* обсуждалось (в конце концов, и позитивизм, и религиозно-философская мысль не могут обойти стороной проблему культуры), главное — *как* это делалось, на каких основаниях и с каким результатом. Лишь обратив внимание не только на содержательную, но и методологическую сторону вопроса, мы получаем возможность глубже и точнее охарактеризовать развитие философии истории в русском зарубежье во второй четверти XX века.

По существу говоря, мы имеем дело со стремлением представить культуру если не бытийственно, то функционально в качестве автономной и независимой сферы — так, чтобы сам ход истории представлялся бы нам процессом своеобразной самодетерминации. С одной стороны, утверждая специфику гуманитарного познания, мы лишаем естественные науки надежды стать основой исторического объяснения. Но, с другой стороны, по тем же причинам оказывается в стороне и религиозно-метафизическая модель истории.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Несмотря на многолетнюю и плодотворную исследовательскую работу, до построения научным сообществом полной картины развития философии русского зарубежья еще далеко. До сих пор мы все еще осваиваем широчайшую базу источников, и конца этому процессу не видно. Конечно, нынешнее положение дел не сравнимо с ситуацией конца 80-х — начала 90-х годов XX века, когда перед нами лежал только что открытый, почти неизвестный материк. Теперь исследователи решают иные, но не менее интересные задачи: в изучении зарубежья все больше чувствуется необходимость более глубокой прорисовки деталей, существует потребность, вернув истории русской мысли великие имена и идеи, увидеть контекст, в котором и эти имена, и эти идеи существовали.

Но контекст (конкретные условия формирования и развития) *только накоплением фактов* не постигается. Факты сами по себе не столько решают проблемы, сколько их создают, и это утверждение применимо к философии истории в исключительной степени. Существовая *на стыке*, искомый синтез в известной мере обречен на внутренний разлад — дело в том, что, являясь науками гуманитарными, история и философия имеют принципиальные расхождения и в *сфере интересов*, и в *манере объяснения*. Более того, в исторической науке с известной регулярностью ставится под сомнение сама необходимость подобных обобщений. Поэтому не случайно в русском зарубежье для философии истории одним из главных являлся вопрос о ее *тематико-методологическом самоопределении*.

Но если само зарубежье в обсуждении этих вопросов было лишено единства и определенности, то значит, что мы исследовали ту сферу, которая даже для современников существовала как *вопрошание, знание о незнании*.

Трудностей на этом пути немало. Одна из главных заключается в том, *как* облечь заявленные философско-методологические принципы плотью исторического материала. Задумывая эту работу, я хотел организовать материал *по проблемам* — иные подходы по понятным причинам казались мне недостаточно академичными и весомыми. Но погружение в тему заставило понять, что в эмиграции философии истории как целостной и законченной системы не существовало, а ее развитие не составляет полноценного *процесса* — слишком мало времени дала история русским изгнанникам на то, чтобы высказаться, слишком жестокой была история XX века. Вчитывать же в источники смысл, которого я там не находил, мне тоже не хотелось. Так пришло решение сосредоточиться на том, что мне показалось более реальным и осязаемым, и поиск отвлеченной, *вмененной всем* логики историко-философского процесса уступил место стремлению понять правду *каждого*.

Конечно, заманчиво было свести в один параграф все, что эмиграцией сказано, к примеру, об историческом законе. Но дело в том, что восприятие этого закона у конкретного философа может вступать в противоречие с иными его идеями, и это *внутреннее противоречие*, на мой взгляд может стать *ключом* к пониманию и конкретной философской системы, и целой эпохи. По счастливому выражению Татьяны Щедриной, философы Серебряного века и русского зарубежья находились в единстве, но не в гармонии. Добавим, что гармонии этой зачастую у них не было не только друг с другом, но и с собой. Ведь тому времени в русской истории, о котором мы говорим, более всего подходит имя *эпохи перемен*, когда гигантские социально-политические катастрофы сопровождаются значительными, имеющими поистине геологические масштабы сдвигами в духовном мире.

Оказавшись в изгнании и творчески осваивая новое философское пространство, русские мыслители-эмигранты особенно остро осознавали единство в темах и сюжетах с отечественной философской традицией предшествующих эпох. Собственно говоря, тотальный пересмотр всего комплекса теоре-

тических представлений об историческом в первой четверти XX века был не в последнюю очередь вызван необходимостью понять русскую революцию как закономерность или как катастрофу. Мыслители русского зарубежья, детально развивая эту тему, сделали предметом философского размышления саму возможность истории — и в этом их огромная заслуга. В дискуссиях о перспективах пореволюционной России (связь между политическими реалиями и обостренным интересом к историософской проблематике у русской эмиграции очевидна) они проблематизировали последние фундаментальные основания процесса исторического познания. В этой крайне политизированной ситуации сталкивались не просто люди, борьба шла между идеями, вопрос о будущем которых казался эмиграции вопросом о будущем России.

Началом, общим в мироощущении всей русской эмиграции, является опыт выпавшей на ее долю исторической неудачи. Вынужденное признание собственного поражения окрашивало мысль русского зарубежья в трагические тона. Одним из главных для русской историософии был вопрос о разумности того, что стало действительным в России. Классическая формула гегелевского панлогизма на российских просторах дала странные всходы — жестокость и хаотичность новой жизни разрушила предреволюционные мечты об установлении исторической гармонии хитростью духа истории. Неожиданный для большинства октябрьский поворот сделал особо актуальным вопрос о магистральных путях русской истории.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Источники

Алданов М. А. Проблема исторического прогноза // Современные проблемы. Париж: Я. Поволоцкий и К, 1922. С. 191—213.

Алданов М. А. Ульмская ночь: философия случая [1953] * // Алданов М. А. Сочинения в 6 кн. Кн. 6: Ульмская ночь. М.: Новости, 1996. С. 141—387.

Алексеев Н. Н. Об идее философии и ее общественной миссии [1934] // Н. А. Бердяев: pro et contra: антология: в 2 т. СПб.: РХГИ, 1994. Т. 1. С. 381—392.

Базаров В. Закат Европы: П. О. Шпенглер и его критики // Красная новь. 1922. № 2. С. 211—231.

Берг Л. С. Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей. Пг., 1922. 306 с.

Бердяев Н. А. Мое философское миросозерцание [1937] // Н. А. Бердяев: pro et contra: антология: в 2 т. СПб.: РХГИ, 1994. Т. 1. С. 23—28.

Бердяев Н. А. Самопознание: опыт философской автобиографии [1949]. Paris: YMCA-Press, 1983. 426 с.

Бердяев Н. А. Смысл истории [1923]. М.: Мысль, 1990. 176 с.

Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря [1949] // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М.: АСТ, 2006. С. 5—142.

Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [1947] // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М.: АСТ, 2006а. С. 143—249.

Бицилли П. М. Кризис истории [1935] // Бицилли П. М. Трагедия русской культуры. М.: Русский путь, 2000. С. 487—493.

Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры [1933] // Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб.: Мифрил, 1996. С. 3—170.

* Здесь и далее в квадратных скобках — год первой публикации работы.

Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки. Прага: Пламя, 1925. 340 с.

Бицилли П. М. Полковников Г. Н. Диалектика истории: рецензия на кн.: // Новый град. 1932. № 2.

Бицилли П. М. Проблема русско-украинских отношений в свете истории. Прага: Единство, 1930. 38 с.

Бицилли П. М. Проблема свободы в наше время // Новый град. 1934. № 9. С. 47—55.

Бицилли П. М. Св. Франциск Ассизский и проблема Ренессанса [1927] // Бицилли П. М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб.: Мифрил, 1996а. С. 171—200.

Бицилли П. М. Трагедия русской культуры [1933] // Бицилли П. М. Трагедия русской культуры. М.: Русский путь, 2000а. С. 361—371.

Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры [1919]. СПб.: Мифрил, 1995. XXVIII, 244 с.

Бобров С. Закат Европы: 3. Контуженный разум // Красная новь. 1922. № 2. С. 231—241.

Бромберг А. Я. Запад, Россия и еврейство [1931] // Бромберг А. Я. Евреи и Евразия. М.: Аграф, 2002. С. 5—231.

Булгаков С. Н. Письма к Г. В. Флоровскому (1923—1938) // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2001—2002 годы. М.: Три квадрата, 2002. С. 195—223.

Вернадский Г. В. П. Н. Милюков и месторазвитие русского народа // Новый журнал. 1964. Кн. 77. С. 254—289

Виноградов П. Г. Россия на распутье: историко-публицистические статьи. М.: Территория будущего, 2008. 576 с.

Виппер Р. Кризис исторической науки. Казань, 1921. 37 с.

Виппер Р. Круговорот истории. М.; Берлин: Возрождение, 1923. 204 с.

Вышеславцев Б. П. Кризис индустриальной культуры [1953] // Вышеславцев Б. П. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 181—434.

Вышеславцев Б. П. Философская нищета марксизма [1952] // Вышеславцев Б. П. Сочинения. М.: Раритет, 1995а. С. 15—180.

Грасис К. Закат Европы: 1. Вехисты о Шпенглере // Красная новь. 1922. № 2. С. 196—211.

Грасис К. Виппер Р. Кризис исторической науки: рецензия на кн. [Казань, 1922] // Новый мир / ред. В. Бахметьев. 1922а. № 1. С. 261—262.

Грасис К. Франк С. Л. Очерк методологии общественных наук: рецензия на кн. [М., 1922] // Красная новь. 1922б. № 3. С. 276—278.

Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея [1922] // Историк-медиевист — Лев Платонович Карсавин. М.: ИНИОН, 1991. С. 55—130.

Карсавин Л. П. Н. А. Бердяев. Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы; Конец Ренессанса. (К современному кризису культуры): рецензия на кн. [1923] // Н. А. Бердяев: pro et contra: антология: в 2 т. СПб.: РХГИ, 1994. Т. 1. С. 327—330.

Карсавин Л. П. О личности [1929] // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992. Т. 1. С. 3—232.

Карсавин Л. П. О началах [1925]. СПб.: YMCA-Press, Scriptorium, Мѣра, 1994а. 376 с.

Карсавин Л. П. Основы политики [1927] // Мир России — Евразия: Антология. М.: Высш. шк., 1995. С. 110—153.

Карсавин Л. П. Русская философия истории [1925] // Ступени. 1992а. № 3. С. 37—51.

Карсавин Л. П. Философия истории [1923]. СПб.: АО «Комплект», 1993. 352 с.

Карсавин Л. П. Церковь, личность и государство [1927] // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994б. С. 414—446.

Качоровский К. Р. Социальный строй России. Прага, 1926. 88 с.

Качоровский К. Р. Трудовая демократия // Современные проблемы. Париж: Я. Поволоцкий и К, 1922. С. 99—132.

Ключников Ю. В. На великом историческом перепутье. Берлин, 1922. 184 с.

Ключников Ю. В. Смена вех // Смена вех. Прага. 1921. С. 3—51.

Ландау Г. А. Сумерки Европы. Берлин: Слово, 1923. 374 с.

Левицкий С. А. Основы органического мировоззрения [1946] // Левицкий С. А. Трагедия свободы. М.: Астрель, 2008. С. 21—256.

Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии [Т. 1. 1968; Т. 2. 1981] // Левицкий С. А. Трагедия свободы. М.: Астрель, 2008а. С. 529—842.

Левицкий С. А. Трагедия свободы [1958] // Левицкий С. А. Трагедия свободы. М.: Астрель, 2008б. С. 259—527.

Марков Н. Е. Войны темных сил. Париж: Изд-во Светлого князя М. К. Горчакова «Долой зло», 1928. 175 с.

Милоков П. Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. М.: Прогресс, 1993. Т. 1. 528 с.; 1994. Т. 2, ч. 1. 416 с.; 1994а. Т. 2, ч. 2. 496 с.; 1995. Т. 3. 480 с.

Минский Н. М. Манифест интеллигентных работников // Современные проблемы. Париж: Я. Поволоцкий и К, 1922. С. 135—190.

Полковников Г. Н. Диалектика истории. Париж: Евразийское книгоиздательство, 1931. 170 с.

Пушкарев С. Г. Обзор русской истории [1953]. Ставрополь: Кавказский край, 1993. 416 с.

Реймерс Н. А. Эстетический принцип в истории. Париж: YMCA-Press, 1931. 94 с.

Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени [1918] // Розанов В. В. О себе и жизни своей. М.: Московский рабочий, 1990. С. 577—647.

Ростовцев М. И. Избранные публицистические произведения. 1906—1923 годы. М.: РОССПЭН, 2002. 192 с.

Ростовцев М. И. Политические статьи. СПб.: Наука, 2002. 208 с.

Савицкий П. Н. В борьбе за евразийство [1931] // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 161—216.

Савицкий П. Н. Географические и геополитические основы евразийства [1933] // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997а. С. 295—303.

Савицкий П. Н. Географический обзор России-Евразии [1926] // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997б. С. 279—294.

Савицкий П. Н. Геополитические заметки по русской истории [1927] // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997в. С. 303—331.

Савицкий П. Н. Евразийство (опыт систематического изложения) [1926] // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997 г. С. 13—78.

Савицкий П. Н. Евразийство [1925] // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997д. С. 81—98.

Савицкий П. Н. Евразийство как исторический замысел [1933] // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997е. С. 98—112.

Савицкий П. Н. Единство мироздания [1929] // Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997ж. С. 134—136.

Сталинский Е. Пути революции. Прага: Воля России, 1925. 308 с.

Степанов И. В. Белье, красные и евразийство. Брюссель, 1927. 63 с.

Степанов И. Е. Карсавин Л. П. Философия истории: рецензия на кн. // На чужой стороне. 1925. № 9. С. 292—296.

Степун Ф. А. Г. П. Федотов [1957] // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 747—761.

Степун Ф. А. Идея России и формы ее раскрытия [1934] // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000а. С. 496—501.

Степун Ф. А. Мысли о России. Очерк VIII [1927] // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000б. С. 315—335.

Степун Ф. А. Об общественно-политических путях «Пути» [1926] // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000в. С. 860—865.

Степун Ф. А. Религиозный смысл революции [1929] // Степун Ф. А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000г. С. 377—398.

Струве П. Б. Дневник политика (1925—1935). М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004. 872 с.

Струве П. Б. Заметки о плюрализме [1923] // Струве П. Б. Patriotic: политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 443—451.

Струве П. Б. Отрывки о государстве [1908] // Струве П. Б. Patriotic: Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997а. С. 63—70.

Струве П. Б. Предисловие к книге Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии: критический этюд о Н. К. Михайловском» [1901] // Струве П. Б. Patriotic: политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997б. С. 340—390.

Татаринов В. Оправдание зла: лекция проф.-доц. Ключникова // Рубль. 1921. 16 (3) окт. № 279.

Трубецкой Н. С. Европа и человечество [1920] // Классика геополитики, XX век. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 32—105.

Трубецкой Н. С. Мы и другие [1925] // Классика геополитики, XX век. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 106—125.

Устрялов Н. В. О разуме прав и праве истории [1921] // Устрялов Н. В. Национал-большевизм. М.: Алгоритм; ЭКСМО, 2003. С. 415—424.

Устрялов Н. В. Проблема прогресса [1931]. М., 1998. 49 с.

Федотов Г. П. О национальном покаянии [1933] // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 41—49.

Федотов Г. П. Правда побежденных [1933] // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1991а. Т. 1. С. 14—40.

Федотов Г. П. Православие и историческая критика // Путь. 1932. № 33. С. 3—17.

Федотов Г. П. Рождение свободы [1944] // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1991б. Т. 1. С. 253—275.

Федотов Г. П. Три столицы [1926] // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1991в. Т. 2. С. 50—65.

Флоровский Г. В. Затруднения историка-христианина [1959] // Флоровский Г. В. Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002. С. 671—707.

Флоровский Г. В. О последних событиях. URL: http://www.father-alexander.org/booklets/russian/last_events_florovsky_r.htm (дата обращения: 02.03.2009).

Флоровский Г. В. Откровение и истолкование [1951] // Флоровский Г. В. Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002а. С. 616—633.

Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни [1921] // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 104—123.

Флоровский Г. В. Спор о немецком идеализме [1930] // Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998а. С. 412—430.

Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация [1952] // Флоровский Г. В. Вера и культура. СПб.: РХГИ, 2002б. С. 641—649.

Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. 237 с.

Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию [1930] // *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 13—146.

Франк С. Л. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия [1956]. М.: АСТ, 2007. 382 с.

Франк С. Л. Три письма к П. Б. Струве [1921, 1925] // Исследования по истории русской мысли: ежегодник за 2001—2002 годы. М.: Три квадрата, 2002. С. 643—654.

Франк С. Л. Умственный склад, личность и воззрения П. Б. Струве // Струве П. Б. Patriotica: политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 476—493.

Херасков И. М. Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки: рецензия на кн. // На чужой стороне. 1925. № 11. С. 271—273.

Чижевский Дм. Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки: рецензия на кн. // Современные записки. 1929. № 39. С. 544.

Чижевский Дм. Речь о Степуне [1964] // Русский Нью-Йорк: антология «Нового Журнала». М.: Русский путь, 2002. С. 406—409.

Яковенко Б. В. История русской философии [1938]. М.: Республика, 2003. 510 с.

Литература

Аванесова Г. А., Вахренова П. Е. Духовный проект Н. Бердяева (Опыт системного подхода к наследию) // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2005. № 4. С. 37—57.

Алексеев А. Д. Литература русского зарубежья. Книги 1917—1940: матер. к библиографии. СПб.: Наука. 1993. 202 с.

Ананьев О. В. Петр Бернгардович Струве: жизнь, борьба, творчество. СПб., 2006. 156 с.

Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Человек. Киев: Пролог, 2005. 302 с.

Барз М. А. Эпохи и идеи: становление историзма. М.: Мысль, 1987. 348 с.

Блок М. Апология истории. М.: Наука, 1973. 232 с.

Бойков В. Ф. Судьба и грехи России (Философско-историческая публицистика Г. П. Федотова) // Федотов Г. П. Судьба и грехи России: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 1. С. 2—38.

Боулт Дж. Бегство в Берлин // Русский Берлин: 1920—1945. М.: Русский путь, 2006. С. 223—238.

Буббайер Ф. С. Л. Франк: жизнь и творчество русского философа (1877—1950). М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.

Бычков С. С. Георгий Петрович Федотов // Федотов Г. П. Собр. соч.: в 12 т. М.: Мартис, 1996. Т. 1. С. 5—50.

Вандалковская М. Г. Историческая наука российской эмиграции: «евразийский соблазн». М.: Памятники исторической мысли, 1997. 350 с.

Васильева М. Путь интуиции // Бицилли П. М. Трагедия русской культуры. М.: Русский путь, 2000. С. 5—28.

Воробьев О. А. Коллекция Н. В. Устрялова в Гуверовском институте войны, революции и мира // Отечественные архивы. 2000. № 3. С. 27—31.

Воробьев О. А. Н. В. Устрялов как гностик. URL: <http://www.e-journal.ru/time-stl-19.html> (дата обращения: 02.03.2009).

Волгогонова О. Д. Н. А. Бердяев: интеллектуальная биография. М.: Изд-во МГУ им. М. В. Ломоносова, 2001. 112 с.

Володихин Д. М. Очень старый академик. Оригинальная философия истории Р. Ю. Виппера. М.: УРАО, 1997. 100 с.

Гаврюшин Н. К. Б. П. Вышеславцев и его «философия сердца» // Вопросы философии. 1990. № 4.

Гайденко П. П. Под знаком меры (либеральный консерватизм П. Б. Струве) // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 54—64.

Гнатюк О. Л. П. Б. Струве как социальный мыслитель. СПб.: Изд-во СПбГТУ, 1998. 340 с.

Гумилев Л. Н. Историко-философские труды князя Н. С. Трубецкого (заметки последнего евразийца) // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 31—54.

- Гуревич А. Я.* Культура Средневековья и историк конца XX в. // История мировой культуры: наследие Запада. М.: РГГУ, 1998. С. 210—318.
- Дмитриева Н. К., Моисеева А. П.* Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высш. шк., 1993. 271 с.
- Евлямпиев И. И.* История русской метафизики в XIX — XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. СПб.: Алетей, 2000. Ч. 1. 415 с.; Ч. 2. 413 с.
- Ерина Е. Б.* Б. П. Вышеславцев. М.: Издательский центр «МарТ», 2006. 112 с.
- Ермичев С. С.* О философии в России. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1998. 117 с.
- Жданова Г. В.* Философия культуры евразийства (методологические аспекты) // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2004. № 5. С. 36—46.
- Излев Ю. В.* Логико-методологические критерии научности и ненаучности знания // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2008. № 5. С. 40—45.
- Историография* истории России до 1917 г.: в 2 т. / под ред. М. Ю. Лачевой. М.: Владос, 2004. Т. 1. 382 с.; Т. 2. 383 с.
- Историческая наука* российской эмиграции 20—30-х гг. XX века (Хроника) / сост. С. А. Александров. М.: АИРО-XX, 1998. 312 с.
- История* русской философии / под ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 2001. 693 с.
- Йованович М.* Русская эмиграция на Балканах: 1920—1940 / пер. с серб. А. Ю. Тимофеева. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2005. 488 с.
- Каганович Б. С.* К теме: П. М. Бицилли и евразийцы // Диаспора: новые материалы. Париж; СПб.: Atheneum — Феникс. 2002. № 2. С. 291—300.
- Каганович Б. С.* П. М. Бицилли и его книга // Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб.: Мифрил, 1995. С. I—XXVIII.
- Кантор В. К.* Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН, 2001. 704 с.
- Киселев А. Ф.* Страна грез Георгия Федотова (размышления о России и революции). М.: Логос, 2004. 324 с.
- Клементьев А.* Послесловие // Карсавин Л. П. О началах. СПб.: YMCA-press, Scriptorium, Мѣра, 1994. С. 363—371.
- Кукарцева М. А., Коломоец Е. Н.* Эпистемология и онтология истории // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2007. № 1. С. 24—35.

Колеров М. А., Плотников Н. С. Творческий путь П. Б. Струве // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 102—111.

Лысков А. П. «Метафизика всеединства» и «учение о симфонической личности» Л. П. Карсавина // Проблемы русской философии и культуры. Калининград, 1997. С. 52—74.

Лысков А. П. Язык и культура, самопознание и судьба России в творческом наследии Н. С. Трубецкого // Проблемы русской философии и культуры. Калининград, 2002. С. 47—59.

Малинов А. В. Павел Гаврилович Виноградов: социально-историческая и методологическая концепция. СПб., 2005. 216 с.

Мелих Ю. Б. Персонализм Л. П. Карсавина и европейская философия. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 272 с.

Назарова О. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С. Л. Франка. М.: Идея-Пресс, 2003. 196 с.

Неретина С. С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 67—83.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории: курс лекций. М.: ИЧП «Издательство Магистр», 1997. 382 с.

Пайнс Р. Струве: биография: в 2 т. М.: Моск. школа полит. исследований (Культура, политика, философия), 2001. Т. 1: Левый либерал. 1870—1905. 549 с.; Т. 2: Правый либерал. 1905—1944. 679 с.

Пащенко В. Я. Социальная философия евразийства. М.: Альфа-М, 2003. 368 с.

Половинкин С. М. Евразийство и русская эмиграция // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 731—762.

Полторацкий Н. П. Бердяев и Россия (Философия истории России у Н. А. Бердяева) Нью-Йорк: О-во друзей русской культуры, 1967. 262 с.

Посадский А. В., Посадский С. В. Историко-культурный путь России в контексте философии Г. В. Флоровского. СПб.: Изд-во РХГИ, 2004. 380 с.

Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. СПб.: Изд-во РХГИ, 2003. 919 с.

Раев М. Россия за рубежом: История культуры русской эмиграции. 1919—1939. М.: Прогресс-Академия, 1994. 296 с.

Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 241—306.

Ракитов А. И. Историческое познание: системно-гносеологический подход. М.: Политиздат, 1982. 303 с.

Рамазанов С. П. Кризис в российской историографии начала XX века: в 2 ч. Ч. 1. Постановка и попытка решения проблемы. Волгоград: Изд-во Волгогр. гос. ун-та, 1999. 144 с.

Русская эмиграция. Журналы и сборники на русском языке. 1920—1980: сводный указатель статей. Paris: Institut d'études slaves, 1988. XXIV, 664 p.

Русский Берлин 1921—1923: По материалам архива Б. И. Николаевского в Гуверовском институте. Paris: YMCA-Press; М.: Русский путь, 2003. 392 с.

Сабенникова И. В. П. Н. Милуков и идеологические течения в русской эмиграции // П. Н. Милуков: историк, политик, дипломат: матер. междунар. конф. М.: РОССПЭН, 2000. С. 384—395.

Сапов В. В. Мирозозрение свободы (о жизни и творчестве С. А. Левицкого) // *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. М.: Астрель, 2008. С. 3—18.

Сафронов Б. Г. Историческое мирозозрение Р. Ю. Виппера и его время. М.: Изд-во МГУ. 1976. 224 с.

Сергеев С. М. Страстотерпец великодержавия // Устрялов Н. В. Национал-большевизм. М.: Алгоритм; ЭКСМО, 2003. С. 7—47.

Серебряный век. Портретная галерея культурных героев рубежа XIX—XX веков: в 3 т. 2007. Т. 2. 636 с.

Троянов А. А. Философия истории Георгия Флоровского // Вече. СПб., 1997. № 10. С. 153—162.

Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 307—366.

Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя; РХГИ, 1994. 448 с.

Шестаков В. П. Эсхатология и утопия (Очерки русской философии и культуры). М.: ВЛАДОС, 1995. 208 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	3
Введение	4
Глава 1. Философия истории и идеалы позитивизма	15
Принципы позитивизма и исторические труды П. Н. Милюкова	15
Наука и идеология в философии истории П. Н. Савицкого	23
Р. Ю. Виппер о философских основаниях исторического познания	30
К. Р. Качоровский: взгляд народника на исторический процесс	37
Апология большевизма и исторический оптимизм Ю. В. Ключникова	44
Выводы	48
Глава 2. Религиозно-философская мысль об истории и историческом познании	53
Специфика исторического бытия в концепции Н. А. Бердяева	55
Философия истории и социальная философия С. Л. Франка ...	61
Проблема субъекта исторического процесса в философии истории Л. П. Карсавина.....	68
Г. П. Федотов о смысле и законах истории.....	75
Основные понятия философии истории Ф. А. Степуна.....	81
Г. В. Флоровский об историческом познании и его методах ...	88
Еврейский вопрос в евразийской перспективе (о Я. А. Бромберге)	95
Забытый сюжет в истории евразийства (о книге Г. Н. Полковникова)	102
Выводы	108

Глава 3. Человек и культура. Философия истории в поисках новых ориентиров	113
П. Б. Струве об истории и историческом познании	114
П. М. Бицилли: от философии истории к философии культуры	121
Критика исторического материализма в работах Б. П. Выше-славцева	127
Г. А. Ландау об исторических судьбах европейской культуры	134
Н. С. Трубецкой о принципах и механизмах культурно-исторической динамики	141
Н. А. Реймерс об эстетическом принципе в истории	148
Диалектика стихии и стихия диалектики (философия истории Н. В. Устрялова)	155
Выводы	164
Заключение	169
Библиографический список	172

Научное издание

Владас Ионо Повилайтис

ЧТО ЕСТЬ ИСТОРИЯ? ВЕРСИИ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Монография

Редактор М. В. Королева. Корректор М. В. Бурлетова
Оригинал-макет подготовлен Л. В. Семеновой

Подписано в печать 01.12.2009 г.
Бумага для множительных аппаратов. Ризограф. Формат 60 × 90 1/16.
Гарнитура «Таймс». Ризограф. Усл. печ. л. 11,5. Уч.-изд. л. 8,7.
Тираж 500 экз. Заказ 295.

Издательство Российского государственного университета имени Иммануила Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14