

Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская

Русская философия истории

Курс лекций

Л.И. Новикова,
И.Н. Сиземская

Русская философия истории

Курс лекций

Издание второе,
дополненное



АСПЕКТ ПРЕСС

Москва
1999

Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская

Н 73 Русская философия истории: Курс лекций. — Изд. 2-е, дополн. — М.: Аспект Пресс, 1999. — 399 с.

ISBN 5—7567—0239—3

В книге представлены сюжеты и проблемы, которые наиболее адекватно отражают идею отечественной философии истории и связаны с осмыслением исторических судеб России. Впервые дан анализ эмигрантской философской мысли (Бердяев, Булгаков, Карсавин и др.), тем самым предпринята попытка восстановить прерванную духовную традицию российской философской культуры. В конце каждой лекции приведены тексты основных источников для самостоятельной работы.

Курс лекций рассчитан на преподавателей и студентов университетов и вузов гуманитарного профиля.

ББК 87.3

ВВЕДЕНИЕ

Философия истории наряду с философией природы и теорией познания является неременной составной частью всякой цельной философской системы. Еще до недавнего времени ее проблематика либо ограничивалась рамками исторического материализма (его интерпретацией исторического процесса в соотнесении с формационным подходом), либо фокусировалась на изучении природы, способов и средств исторического познания. Поэтому философия истории, несмотря на пробудившийся к ней в последнее время интерес, пока остается недостаточно исследованным проблемным полем.

В этой ситуации представляется целесообразным ставшее фактом обращение к русскому философскому наследию и прежде всего к русской философии истории, которая оказалась наиболее забытой и отторгнутой от культуры и общественной мысли советского периода ее существования. Между тем уже с того момента, как в России пробуждается философское мирозерцание, оно развивается под знаком напряженного интереса именно к философско-исторической проблематике — к вопросам о смысле, начале и конце истории, о всеобщих началах человеческой культуры, об исторической миссии сначала Святой Руси, позже Великой России. В этом смысле, как отмечал В.В. Зеньковский, вся русская философская мысль «сплошь историософична». Солидаризируясь с оценкой Зеньковского, С.Л. Франк писал, что философия истории — одна из главных тем русской философии, что все самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, относится к этой области.

Сегодня, к сожалению, еще бытует снисходительное отношение к русской философии истории. Последней нередко вменяется в вину, что она не оригинальна, так как выросла из западноевропейской, что она слишком онтологична и даже «утилитарна», так как сосредоточена на осмыслении проблем исторического развития России, что в ней якобы нет места проблемам исторического познания, т.е.

исторической эпистемологии. Эти суждения вызывают решительное несогласие. Философская мысль России действительно развивалась в общеевропейской парадигме, но решала проблемы российского исторического бытия в его связи с мировым историческим процессом, раскрывая на этой основе новые его ракурсы. Это придавало ей самобытность и оригинальность. Что же касается упрека в отсутствии исторической эпистемологии, то и он несправедлив: круг историософских проблем охватывал как методологию истории, так и интерпретацию исторического процесса. Предпочтение в самом деле отдавалось последней, но неверно было бы утверждать, что русскую философию истории не интересовала первая. Интерес к историческому процессу не вытеснял вопроса: как возможно историческое знание? Традиционно этот вопрос был в компетенции так называемой *историки*. Однако с середины XIX в., когда русская философия обрела статус самостоятельной системы знания и когда в результате научно-общественной деятельности Т.Н. Грановского, С.М. Соловьева, В.И. Герье, В.О. Ключевского русская историческая наука, накопив огромный материал, начала задаваться теми же, что и философская мысль, вопросами — о смысле исторического бытия, о путях и судьбах исторического развития России, о ее отношении к мировому историческому процессу, — выявилась очевидная тенденция к сближению историки с философией. В результате, с одной стороны, вопрос: как возможно историческое знание? — стал включаться в систему философского знания, с другой стороны, философии истории стало «вменяться в обязанность» исследование оснований исторического процесса и специфики исторического знания как объясняющей науки. Последнее позволило объединить обе области знания под общей эгидой философии истории. В это же время в широкий научный обиход вошло понятие *историософии* («мудрость истории») с фиксацией своего собственного оттенка. В частности, если понятие философии истории применялось ко всем направлениям и школам и ориентировало на объяснение исторического процесса, то понятие историософии, акцентирующее идею софийности, несло оттенок метаисторичности. Можно сказать, что русская философия истории в своих истоках и наиболее ярких проявлениях тяготеет именно к этому, историософскому, направлению.

Следует отметить, что отечественная философская мысль никогда не была «чистым познанием», бесстрастным теоретическим постижением истины. Вопрос об истине для нее всегда выступал в специфическом виде — не только в смысле теоретической адекватности образа действительности, но и в соотношении с категорией «*правда*», несущей в себе большой нравственно-этический импульс. Эта черта, как считал Франк, связана с «конкретным

интуитивизмом русской философии», с постоянными поисками нравственной правоты исторического бытия, с желанием не только понять мир, но и преобразовать его в соответствии с принципами справедливости. Поэтому оценивать русскую философию истории следует в неразрывной связи с духовными традициями России. Без учета их специфики вряд ли возможно определить научную значимость и ценность разрабатываемых в ее рамках идей.

В настоящее время философия истории как особая сфера познания, включенная в контекст современного философского знания, вводится в учебные программы вузов. В ее составе особое место, бесспорно, должна занять русская философия истории. Это обусловлено многими причинами. Одна из главных среди них связана с обвальная ломкой сложившихся социальных структур и мировоззренческих основ общественного сознания и как следствие этого — с кризисом идентичности. «Кто мы? Куда мы идем?» — эти вопросы всегда были в центре русской историософской рефлексии. С каждым витком нашей истории они обрастали новой аргументацией, иногда затеняя все другие, создавая иллюзию, что от их решения зависит судьба не только России, но и Европы и даже мира в целом. Особенно эти вопросы акцентировались и переживались общественной мыслью в периоды социальных и духовных кризисов. Вот ее «болевые точки роста»: вызов П.Я. Чаадаева, полемика славянофилов и западников как ответ на кризис «просвещенного абсолютизма», поиски общих основ и смысла истории ранними либералами в связи с вхождением России «в жизнь общечеловеческую», разработка теории культурно-исторических типов на гребне оживления идей панславизма, сциентистская рефлексия по поводу теории прогресса в контексте кризиса народнической идеологии, религиозные искания Вл. Соловьева на фоне отхода от материалистической парадигмы «легального марксизма», наконец, усиление эсхатологических настроений в начале XX в. Обращение к ним открывает новые перспективы как развитию философско-исторической проблематики в целом, так и осмыслению современного положения России в мире.

Важно отметить, что восстановление интеллектуальных традиций русской философии истории возможно при условии преодоления господствовавших до недавнего времени оценок философских систем и направлений в духе «революционные—реакционные». Предлагаемые отечественной философией ответы на экзистенциальные вопросы исторического бытия человечества просто не укладываются в подобную схему. Ведь с каждым ответом связана определенная перспектива исторического процесса в соотношении с другими, пусть и не реализованными по тем или иным причинам, возможностями. Окончательный выбор всегда делает история, при-

давая одной из вероятных альтернатив характер объективной необходимости. Но общественное сознание в поисках оптимального фарватера исторического процесса нуждается в осмыслении «отброшенных» ею ориентиров. Последние «хранит» для исследователя философия истории, которая в качестве своеобразного «зеркала заднего вида» делает возможной проекцию будущего с учетом накопленного опыта.

В данном пособии философия истории интерпретируется как раздел философского знания, предметом которого является исторический процесс, а точнее — историческое измерение человеческого бытия, включающее историческое познание. Обращение к проблематике исторического познания связано с философской рефлексией по поводу того, как возможно историческое знание, в чем состоит специфика истолкования исторических фактов и роль в нем субъективно-оценочного момента.

С этих позиций в книге рассматривается зарождение и историческое движение русской историософской мысли с учетом ее собственного развития и того историко-культурного контекста, в который она была включена. Авторы не имели целью воспроизведение всех этапов этого движения, внимание фиксировалось на тех из них, которые совпадают с разработкой ее «сквозных» проблем, так или иначе связанных с осмыслением исторических судеб России. Выбор проблематики, структура книги отражают накопленный за последнее время опыт включения философии истории в учебные программы по курсу философии. Книга ориентирована на студентов университетов и вузов гуманитарного профиля. Научно-вспомогательный аппарат и помещенные в конце каждой лекции тексты из первоисточников и облегчают самостоятельную работу с материалом.

ВСПОМОГАТЕЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРА по предлагаемому курсу

- Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1, 2.
История философии. Запад—Россия—Восток. Кн. I, II, III, IV. М., 1995—1999.
- Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии. М., 1996. Т. 1, 2.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
- Очерк русской философии истории. Антология. М., 1996.
- Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995.
- Философия истории в России: Хрестоматия. М., 1996.

1

ИСТОКИ РУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ

Лекция 1. «ОТКУДА ПОШЛА ЗЕМЛЯ РУССКАЯ»

Лекция 2. «МОСКВА — ТРЕТЙ РИМ»

Лекция 3. РУССКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

ОБОЗНАЧЕНИЯ



— Тексты



— Вопросы для повторения



— Источники



— Дополнительная литература

Лекция 1

«ОТКУДА ПОШЛА ЗЕМЛЯ РУССКАЯ»

1. Пролог в Киеве

«Откуда пошла земля Русская?» С этого вопроса начинается один из древнейших документов русской исторической и историософской мысли — летописный свод, вошедший в историографию как «Повесть временных лет».

После небольшого традиционного библейского предания летописец приводит нас в стольный город Киев, откуда началась и широко раскинулась земля Русская. И что бы сейчас ни говорилось и ни писалось по поводу самобытности трех братских славянских народов, у нас общие корни исторического развития и во многом общая судьба. Поэтому, стремясь выявить истоки русского самосознания, в том числе основы исторической и философско-исторической мысли, мы неизбежно должны обратиться к истории и культуре Киевской Руси IX—XIII вв. Именно в это время произошли события, на многие века определившие парадигму русской историософской мысли. Именно в условиях Киевской Руси и на ее почве были поставлены те экзистенциальные вопросы, ответы на которые надолго определили содержание и направленность русской философско-исторической мысли XVIII—XX вв.: *кто мы, откуда мы, куда мы идем?*

Естественно, что эти вопросы решаются в Летописи на проблемном материале своей эпохи и в стилистике богословско-философского мышления того времени, но в них заложены зерна сквозных для всей русской историософской мысли тем. Обозначим их. Каков смысл летописной версии «призвания варягов» в определении специфики Русского государства? Чем была для судеб России византийская ориентация ее христианизации? В чем при-

чина зла и неисчислимых бедствий в истории? Какие причины, внутренние или внешние, — усобица или татаро-монгольское нашествие — привели к гибели Киевское государство? Существует ли преемственная связь между Киевской и Московской Русью?

Но обратимся к источникам для того, чтобы выявить историческую мудрость наших летописцев и книжников, первые зачатки философии истории, или «древлего любомудрия». Важнейшим документом развития исторического сознания Древней Руси и источником его позднейших реконструкций является **«Повесть временных лет»**.

«Повесть временных лет» — условное название свода летописей XII в. в дошедших до нас его списках, в том числе наиболее известных, Лаврентьевском и Ипатьевском. Более ранние летописи, относящиеся к концу X в., следы которых явно ощущаются в «Повести», не сохранились. «Повесть временных лет» имеет компилятивный характер, т.е. она написана несколькими авторами-летописцами, каждый из которых свободно пользовался чужими текстами, дополняя их своими сведениями, а порой давая и свое истолкование уже обозначенных событий. Начиная со специальных исследований А.Л. Шлёцера, авторство сводного текста «Повести» приписывается монаху Киево-Печерского монастыря **Нестору-летописцу** (конец XI — начало XII в.).

Монах и ученик ревностного сторонника православия Феодосия Печерского, Нестор воспринял богословско-провиденциалистскую традицию и, насколько позволял ему материал, старался добросовестно следовать ей в своем истолковании исторических событий, что не мешало ему решать историософские задачи в пользу самобытности славянского народа и его роли в мировой истории. Это в первую очередь относится к истолкованию происхождения славян, к определению их места в мировой истории. Нестор не следует византийским хронографам, начинающим историю с пространых богословских рассуждений о сотворении мира. Он лишь ограничивается краткой ссылкой на происхождение славян от третьего сына Ноя — Иафета, которому достались западные и северные земли. Тем самым славяне, или славяне-русы, обозначались им как «исторический» народ и вводились в семью европейских народов. В подтверждение исторической исконности и универсальности славянской культуры Нестор объявляет ее первоучителем самого апостола Андрея, который учил славян в Моравии и, дойдя до Киевских гор, водрузил там крест.

Особое внимание летописец сосредоточивает на расселении славян, доказывая, как бы мы теперь сказали, автохтонность их места развития. Сфера обитания восточных славян достаточно об-

ширна. Они расселились по Дунаю, Двине, Ильменю, Волхову, Висле, Днепру. Само Понтийское (Черное) море, утверждает летописец, слывет русским и Византия в значительной мере населена славянами-русами. При этом Нестор сравнительно легко справляется с общезначимым обозначением славянства: «А славянский народ и русский един, от варягов ведь прозвались русью, а прежде были славяне; хотя и полянами назывались, но речь была славянской»¹.

Трудной задачей для Нестора и его позднейших интерпретаторов оказалась «варяжская проблема». Сужая рамки своего повествования северо-западным и днепровским ареалом, связанным воедино торговым путем «из варяг в греки», автор повествует о расселении отдельных славянских племен и их родовом образе жизни, хваля одних — полян, новгородцев — и хуля других — древлян, северян. Но в общем, заключает летописец, жили они в мире между собой и, как можно понять, в мире с соседними финскими племенами (чудь, меря, весь, мордва, литва). Особо выделяет Нестор полян, расселившихся по берегам Днепра, имевших города и ведущих обширную торговлю. Однако же и они вынуждены были платить дань хазарам, в то время как новгородские славяне, чудь и меря платили дань варягам.

«В год 6370 (862), — повествует летописец, — изгнали варяг за море и не дали им дани, и начали сами собой владеть, и не было среди них правды, и встал род на род, и была у них усобица, и стали воевать друг с другом. И сказали себе: «Поищем себе князя, который бы владел нами и судил по праву». И пошли за море к варягам, к руси. Те варяги назывались русью, как другие называются шведы, а иные норманны и англы, а еще иные готландцы, — вот так и эти назывались. Сказали руси, чудь, славяне, кривичи и весь: «Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет. Приходите княжить и владеть нами»»².

Далее следует хорошо известное из школьных учебников описание утверждения рода Рюриковичей в Киевской Руси.

Отметим в этом повествовании основные в контексте наших познавательных задач моменты. Летопись свидетельствует, что общинно-родовой строй, при котором жили отдельные славянские племена, уже в середине IX в. явно исчерпал себя, а начавшийся их переход к государственности оказался весьма трудным. Попытки установления такого строя в Новгороде в форме городского

¹ Повесть временных лет//Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978. С. 43.

² Там же. С. 37.

веча или в Киеве в форме княжеской власти (имеется в виду сохранившееся предание о первых славянских князьях Кие, Щеке и Хориве) оказались безуспешными. Варяжскими авантюристами предпринимались попытки и прямой узурпации власти над славянскими и финскими племенами. Предание сохранило имена Аскольда и Дира, появившихся в этом качестве в Киеве. Можно предположить, что такая попытка узурпации власти со всеми вытекающими из этого последствиями для народа была не одна. Однако и собственные усилия утвердить «общественный уряд» разбивались о родоплеменные традиции. Тогда-то к варягам и было отправлено великое посольство с приглашением их княжить в Новгороде и на всей Русской земле. Была ли это очередная узурпация власти варяжскими завоевателями, вступившими впоследствии в договорные отношения с местной родовой верхушкой, чего, по-видимому, не сделали Аскольд и Дир в Киеве, или действительно имело место посольство с приглашением наемников для охраны города и обеспечения внутреннего порядка — «уряда», определить теперь трудно. Как свидетельствуют историки, и первый и второй варианты не представляют собой исключения в средневековой истории. Нестор же своей интерпретацией событий, происходивших не на его памяти, решал весьма важную для всего последующего развития Киевской Руси государственно-правовую задачу: утверждение *легитимности* власти рода Рюриковичей на Киевской земле на основе «лествичного» права, согласно которому власть на великокняжеский престол переходит от старшего брата к младшему, от дяди к племяннику, которые до поры до времени получали в удел города, с тем чтобы затем по старшинству или силой перебраться на Киевский великокняжеский стол. Пока княжеский род был малочисленным, Киевское государство развивалось как единое целое, достигнув своего расцвета при Ярославе Мудром (1015—1054). Но уже и его правление основано на крови Глеба и Бориса — первых русских святых, «невинно убиенных» в борьбе за власть их собственным младшим братом Святополком Окаянным.

2. Принятие христианства — формирование нового типа духовности

Важным сюжетом «Повести» является тема крещения Руси. В драматургически сложно построенном тексте Нестор подводит читателей к выводу, что Владимир принял христианство не по чьему-то наущению, не под давлением силы, а потому, что Бог, возлюбивший Русскую землю, сам открылся ему. Испытание веры имело для Владимира и его соратников скорее поучительный ха-

ракти. Не случайно в рассказ об испытании веры включена специальная речь Философа, имеется в виду философ-богослов, который, критически оценивая конкурирующие вероисповедания, раскрывал своим слушателям содержание Книги Бытия, символа веры и таинства причастия, предостерегая от соблазнов иноверия и ересей. В развитии этого сюжета есть любопытный эпизод. Философ, убеждая Владимира в преимуществах православной веры, рассказывает ему о Страшном Суде, на котором праведники будут спасены, а грешники и неверующие будут отправлены в ад. Для наглядности Философ указал ему на занавес, на котором ликующие праведники стоят справа от врат в Царство Божие, а плачущие и стенающие грешники, идущие на мучение, — слева, и сказал: «Если хочешь справа стоять, то крестись». На что Владимир, заплакав, ответил: «Хорошо тем, кто справа, и горе тем, кто слева». И, вздохнув, добавил: «Подожду еще немного». В этом эпизоде, независимо от того, имел ли он место в действительности, выражено характерное для русского самосознания, отличное от византизма, сострадание к грешникам. Оно характерно как для народных преданий и апокрифов, так и для высокой философии на уровне В.С. Соловьева, Е.Н. Трубецкого, Н.А. Бердяева. Перед лицом божества или вечности безусловная противоположность добра и зла в истории теряет свой смысл.

В пользу православия Владимира и его ближайших советников склонили не богословские аргументы Философа, да и вряд ли богословские тонкости были доступны пониманию слушателей, а, как свидетельствует «Повесть», красота греческого вероисповедального обряда, открывшаяся посланцам князя Владимира, направленным в разные концы света, чтобы испытать веру.

Вернувшиеся посланцы повествуют перед дружиной: *«И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, — знаем мы только, что пребывает там бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве»*. Сказали же бояре: *«Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей»*. И спросил Владимир: *«Где примем крещение?»* Они же сказали: *«Где тебе любо»*³.

³ Повесть временных лет//Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978. С. 123.

Но, конечно, не только красота обряда склоняла князя Владимира в пользу христианства в его византийском варианте, но и экономические, военные, культурно-политические связи Руси с Византией, осознание тупикового характера язычества, а также общая ситуация в мире. Это подтверждает, с учетом характера Владимира, и крупнейший специалист по истории русской православной церкви Е. Голубинский: «Человек с истинно государственными способностями, государь с отличающе великих людей способностью понимать требования времени, Владимир понял настоятельную необходимость России стать страной христианскою для того, чтобы сделаться страной вполне европейскою, и это политическое убеждение, соединяясь с прямым непосредственным желанием дать народу истинную веру, и произвело то, что он не только сам принял христианство, но решился сделать это верою своего государства»⁴.

Князь Владимир был убежден, что не только красота спасает мир, но и сила. В летописи подчеркивается такой знаменательный момент: уже приняв решение в пользу греческого вероисповедания, Владимир предварительно взял штурмом византийский город Корсунь и тем самым принудил византийских императоров принять свои условия крещения. Добавим к этому, что своим дерзким и, казалось бы, безрассудным захватом Корсуни (Херсонеса) он стремился продемонстрировать и закрепить политическую независимость Киевской Руси от Византии. Эта акция была весьма предусмотрительной с позиций молодого государства по отношению к Византийской империи, почитавшей себя мировой блюстительницей всего христианского мира. Соответственно этим воззрениям все молодые народы, получившие христианство от Византии, рассматривались ею как зависимые от империи. Через поставление в Киевскую Русь митрополитов византийские императоры и церковные иерархи стремились и над ней утвердить не только свой церковный, но и политический патронаж. Византийская империя была заинтересована в сохранении феодальной раздробленности Руси, при которой единственной миротворческой силой выступал митрополит Киевский, поставляемый и контролируемый Константинополем. В свою очередь киевские князья по мере возможностей стремились отстоять силой и идейно обосновать независимость Русского государства, национальную самостоятельность Русской Православной Церкви и богопоставленность княжеской власти, что в определенной мере уравнивало ее с властью византийских императоров. Данная установка последователь-

⁴ Голубинский Е. История русской церкви. М., 1901. Т. 1. С. 156.

но, хотя и не всегда успешно, проводилась русскими князьями вплоть до падения Константинополя (1453), когда авторитет хранительницы православной веры окончательно перешел к Москве.

Следует отметить немалозначашее обстоятельство: крещение Руси происходило в период напряженной идейно-политической борьбы между восточной (византийско-православной) и западной (римско-католической) церквями, закончившейся в 1054 г. их разделением. В это драматическое противостояние оказалась вовлеченной и русская церковь. Так, преподобный **Феодосий**, настоятель Киево-Печерского монастыря, духовный наставник Нестора, современник окончательного раскола церквей, выражая общественное мнение, счел нужным обратиться к князю Изяславу, известному своими прозападническими настроениями, с публичным посланием, направленным против «латинской» веры. Монах-аскет инкриминирует римско-католической — «латинской» — вере грехи, в том числе и относительно догматов веры, что для православного равнозначно ереси.

«А крестятся они в одно погружение, а мы — в три <...> и говорят, что Дух Святой исходит от Отца и Сына (filioque — лат. — и Сына — один из главных догматов католического вероисповедания, категорически не принимаемый православием. — Авт.). И других злых дел много у них, развращена и полна погибели вера их». Феодосий убеждает великого князя не иметь ничего общего с латинянами: «Учения их избегать, нравов их гнушаться». Но все же игумен призывает князя, а с ним и всех православных христиан быть милостивым ко всем иноверцам, в том числе и «латинянам». «Всякого помилуй и от беды избавь, если можешь». Этот мотив, как мы отмечали, отличает русское православие от византизма⁵.

Раскол церквей во многом предопределил исторические судьбы русской государственности и культуры, в частности, ее обособление от культуры европейской. Преодолеть это драматическое противостояние попытаются на практике Петр Великий — идейно — Чаадаев, Вл. Соловьев.

Но вернемся к нашему историческому контексту. Вступление Руси в семью христианских, цивилизованных народов поставило перед русским самосознанием ряд богословско-историософских проблем. В частности, убийство Бориса и Глеба послужило основанием и поводом для постановки и широкого обсуждения проблемы достоинства княжеской власти и ответственности князей за

⁵ См.: Феодосий Печерский. Слово о вере христианской и латинской//Златоуструй. Древняя Русь X–XIII веков. Антология. М., 1990. С. 161–162.

исполнение возложенных на них Богом обязанностей. К сожалению, это святотатство отнюдь не стало последним, ибо в самой основе родового права было заложено противоречие, которое обрекало Киевскую Русь на неизбежную гибель. Летопись приводит многочисленные подтверждения тому: история Киевской Руси заполнена кровавыми распрями между братьями, жертвами которых становятся разграбленные и сожженные города соперников.

Проблема осмысления столь драматического развития Киевской Руси поставила перед Нестором вопрос историософского уровня: в чем источник и причины зла в истории? И хотя в решении его он не выходит за пределы догматического провиденциализма, уникальность исторических событий побуждает его пускаться в пространные объяснения. Бог, «всемогуший» и «всеблагой», побуждает людей к добрым делам, возлагая эту заботу на ангелов. Что касается зла, то оно проистекает по «наущению дьявола», ненавидящего добро. Кознями бесов Нестор объясняет и сохранившуюся приверженность русичей к языческим поверьям и обычаям: пристрастие к скоморохам, гусям, волхованиям и пр. Разными хитростями бесы пытаются отвратить христиан от Бога. Но дьявол не всемогущ, а его бесы немощны, и успех их козней возможен лишь «по попущению Божьему». За «попущением» зла, согласно летописцу, стоит греховность, своеволие людей, их непокорность Богу. Но бывает зло, совершаемое злым человеком по собственной воле. Такой человек, «усердствуя злему делу, хуже беса, ибо бесы Бога боятся, а злой человек ни Бога не боится, ни людей не стыдится»⁶. К таковым злодеяниям Нестор относит, в частности, убийство Глеба и Бориса их братом Святополком, который захотел владеть Русской землей. «Он не знал, — замечает летописец, — что Бог дает власть, кому хочет».

Наряду с этим есть и другой тип тотального зла, вроде нашествия иноземцев или моровой язвы. Нестор полагает, что такие несчастья есть результат гнева Божьего, когда Бог сам, минуя дьявола, наказывает людей за их грехи. Бог неумолим в гневе своем. В духе ветхозаветного Бога израилева он карает людей за «наглость» и «гордыню», обращает их праздники в плач, песни — в рыдания. При этом особую роль выполняют так называемые «бичи» Божьи в виде нашествия «поганных», попуская которым, Бог предупреждает людей, дабы они воздерживались от злых дел. Основание для подобных суждений давали Нестору набеги половцев на Русскую землю, ставшие регулярными с середины XI в.

⁶ Повесть временных лет//Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978. С. 151.

«Это Бог напустил на нас поганных, не их милуя, а нас наказывая, чтобы мы воздержались от злых дел. Наказывает он нас нашествием поганных; это ведь бич его, чтобы мы, опомнившись, воздержались от злого пути своего <...> Через нашествия поганных и мучения от них познаем владыку, которого мы прогневали: прославлены были — и не прославили его, чувствуемы были — и не почтили его, просвещали нас — и не уразумели, наняты были — и не поработали, родились — и не усоветились его как отца, согрешили — и наказаны теперь. Как поступили, так и страдаем: города все опустели; села опустели, пройдем через поля, где паслись стада коней, овцы и волы, и все бесплодным ныне увидим; нивы заросшие стали жилищем зверям»⁷.

Но и в подобных случаях летописец оправдывает Бога, который наказывает нас «с безграничной любовью» и «неизреченным человеколюбием», ибо, будучи наказываемыми праведно и достойно, будем веру иметь. И заключает: *«Да никто не дерзнет сказать, что ненавидимы мы Богом».*

В этих наивных рассуждениях, может быть, впервые в русской литературе поставлена одна из фундаментальных историософских проблем — проблема зла в истории, над разрешением которой бились такие умы русской философской мысли, как Вл. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев.

3. Идея «нового народа» и единства Русской земли

Эта идея получила многогранное и яркое развитие в сочинениях русских книжников — представителей «древлего любомудрия». Большой интерес с точки зрения формирования историософских суждений представляет сохранившийся текст **«Слова о законе и благодати»**, написанный между 1037 и 1050 гг. митрополитом киевским Иларионом.

Иларион жил в период княжения Ярослава Мудрого (1015–1054). В летописи о нем пишется, что он родом «русин», «муж благ, и книжен, и постник». Был священником в княжеском селе, в 1051 г. по настоянию Ярослава, высоко его чтившего, возведен в сан митрополита киевского. В результате он стал первым из русских главой Русской Православной Церкви.

«Слово» изобилует библейской символикой и богословской риторикой. Но, обращаясь к пастве, Иларион уверен, что будет понят

⁷ Там же. С. 233, 235.

ею: «ведь не несведущим [мы] пишем, но с преизбытком насытившимся книжной сладости»⁸.

Ветхозаветной идее богоизбранности еврейского народа и заимствованной из книги откровений пророка Даниила идее о последовательной смене четырех всемирных царств на путях к Царству Божьему Иларион противопоставил учение о двуступенчатости всемирной истории на основе смены «царства закона» «царством благодати» на пути человечества к «вечной жизни». При этом он сознательно разрушает один из догматов вероучения о том, что благодать есть исполнение закона. В «Слове» Илариона закон и благодать оказываются отделенными друг от друга. Под «царством закона» им подразумевалась ветхозаветная история иудейского народа, избранного Богом для соблюдения продиктованного им закона. Однако иудейский народ не оправдал чаяний Бога, ограничившись лишь заботой о собственном спасении. Но, усматривая в других народах рабов, недостойных промысла Божьего, он поставил и себя в положение раба по отношению к Господу. Однако закон был лишь предтечей истины и благодати. И именно благодать является «служителем будущего века, жизни нетленной». *«Прежде [был дан] закон, а потом благодать, прежде — тень, а потом истина»*. Так настойчиво Иларион расшифровывает символический смысл Ветхого Завета своим читателям. И далее подводит их к основному выводу, ради которого и было написано «Слово»: если в «царстве закона» блюсти закон было поручено евреям как «богоизбранному народу», не оправдавшему, однако, заветов Бога, то в «царстве благодати», возвешенном Христом, все народы равны. Более того, благодать распространяется в первую очередь на **«новые народы»**, не испорченные гордыней.

«И подобало благодати и истине воссиять над новым народом. Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного “в мехи ветхие”, обветшавшие в иудействе, “а иначе прорываются мехи и вино вытекает”. Не сумев ведь удержать закона — тени, <...> как удержат учение благодати — истины? Но новое учение — новые мехи, новые народы! “И сбережется и то и другое”»⁹.

К числу *новых народов* принадлежит и русский народ. Говоря о русичах как «новом народе», Иларион отнюдь не умаляет его истинных достоинств. Этот новый в христианстве народ уже обрел славу «во всех концах земли». Вера благодатная, распространяясь

⁸ Иларион. Слово о законе и благодати//Златоструй. С. 107.

⁹ Там же. С. 113.

по всей земле, дошла и до нашего народа русского, рассуждает Иларион, связывая это событие с крещением Руси князем Владимиром и воздавая ему хвалу.

Похвала князю Владимиру в связи с крещением Руси — жанр достаточно традиционный в литературе Древней Руси — в данном случае приобретает глубокий историософский смысл. Автор решительно отказывается от утвердившегося предания о духовном просвещении восточных славян апостолом Андреем. Этому преданию, пришедшему, по-видимому, из Болгарии и Моравии и закрепившемуся в «Повести временных лет», Иларион противопоставил иную, достаточно смелую для того времени версию, согласно которой первосвятителем Русской земли был сам князь Владимир, не слышавший речей апостолов новой веры, но избравший ее, «руководствуясь только добрым смыслом и острым умом». Этим он и заслужил славу в веках.

Хвалят же римские страны апостолов Петра и Павла, которые привели их к вере в Иисуса, равно как и страны Азии (Малой Азии) хвалят как своего святителя Иоанна Богослова, Египет — Марка. «Все страны, грады и народы чтут и славят каждого своего учителя, коим научены православной вере. Восхвалим же и мы <...> свершившего великие досточудные деяния учителя и наставника нашего великого кагана (князя) земли нашей Владимира, внука старого Игоря и сына славного Святослава, которые, в своевремяе властвуя, мужеством и храбростью известны были во многих странах, и победы и могущество которых вспоминаются и прославляются и поныне»¹⁰.

И.Н. Жданов, один из исследователей древнерусской письменности, объясняет отход Илариона от сложившегося предания относительно апостола Андрея развитием национального самосознания и стремлением освободиться от церковной и политической зависимости от Византии. «Его произведение представляется нам попыткой создать идеал князя-просветителя и дать идеальную картину просвещения Руси»¹¹.

Таким образом, в «Слове о законе и благодати» и других сочинениях святителя вполне сформировался идеал *Святой Руси*. Забегая несколько вперед, отметим, что мессианская идея «нового», «свежего народа» будет подхвачена и развита в трудах таких маститых философов, как В.Ф. Одоевский и П.Я. Чаадаев.

¹⁰ Там же. С. 113.

¹¹ Жданов И.Н. Слово о законе и благодати и похвала кагану Владимиру // Жданов И.Н. Соч. СПб., 1904. Т. 1. С. 74.

Другим важным источником, свидетельствующим о путях формирования исторического самосознания русичей как единого народа, является «Слово о полку Игореве».

«Слово о полку Игореве» является важным свидетельством исторического сознания XII в., т.е. эпохи явно обозначившегося кризиса государственного и общественного устройства Киевской Руси. Это авторское произведение, но имя создателя утеряно. Можно лишь по косвенным данным констатировать, что автор был современником, а может быть, и участником бесславного похода Новгород-Северского князя Игоря против половцев в 1185 г. Следует отметить и такую особенность сочинения, как полное отсутствие в нем богословской риторики. Обращение к языческим богам выполняет скорее художественную функцию. К сожалению, «Слово» постигла та же трагическая участь, что и многие манускрипты Древней Руси: списки его были затеряны при погромах и пожарах татаро-монгольского нашествия. Единственный, по-видимому, уцелевший его список был найден и приобретен известным меценатом А.И. Мусиным-Пушкиным. Однако и он погиб в результате московского пожара 1812 г. В итоге наука располагает лишь изданием «Слова», которое успел осуществить в 1800 г. его владелец.

В качестве источника событий, описываемых в «Слове», Автор избрал неудачный поход князя Игоря против половцев. Исходя из личных наблюдений и сопоставляя их с событиями давно минувших дней, запечатленных в народном предании и в безусловно известной ему «Повести временных лет», Автор «Слова» стремится осмыслить их в исторической перспективе. Суждения и оценки происходящих событий, имеющие личностно-субъективный характер, вписываются в общие историософские представления Древней Руси.

Центральным мотивом «Слова» является патриотизм, основанный на сознании *единства Русской земли* как исконного места обитания славянских племен, хранимого честью княжеского рода Рюриковичей. В «Слове» широко обозначены пределы Русской земли как в географическом, так и в политическом плане. *«Ржут кони за Сулою, — звенит слава в Киеве; трубы трубят в Новгороде, — стяги стоят в Путивле»*. Русская земля простирается от Новгорода на севере до Дона и Тмутаракани (Таманский полуостров) на юге, от Галича на западе до Ростово-Суздальского княжества на северо-востоке. Однако ко времени описываемых событий на землю Русскую пала тень нашествия «поганых», половцев, спровоцированного бездумными действиями князя Игоря и брата его Всеволода, что и пробудило у Автора тревогу за судьбу Русской земли и чувство патриотизма.

Другой мотив «Слова» — обращение его Автора к былой *славе* и *чести* князей, принадлежащих к единому роду и призванных охранять рубежи земли Русской. Автор «Слова» обещает вести свой рассказ «от старого Владимира до нынешнего Игоря». Однако здесь имеет место не столько историческая преемственность событий, сколько их антитеза. Владимир прославил землю Русскую далеко за ее пределами не только успешными походами, но и великой просветительской деятельностью. Именно с его деятельностью, продолженной Ярославом Мудрым и Владимиром Мономахом, Автор «Слова» связывает единство и славу Руси. В «Слове» как бы сталкиваются век «нынешний» и век «минувший», и с позиций славного «минувшего» века Автор пытается осмыслить причины глубокого кризиса века «нынешнего», приходит к трагическому выводу, что причиной тому являются не столько набег половцев, сколько усобица удельных княжеств, *«когда стал брат против брата крамолу ковать»*, открыв тем самым границы земли Русской для набегов врагов.

«Вот уже, братья, невеселое время настало, уже пустыня войско прикрыла. Поднялась Обида среди Дажь-Божьих внуков, вступила девой на землю Трояню, всплескала лебедиными крылами на синем море у Дона, плеском вспугнула времена обиды. Затихла борьба князей с погаными, и сказал брат брату: “Это мое, и то мое же”. И стали князья про малое “это великое” молвить, и сами себе беды ковать, а поганные со всех сторон приходили на землю Русскую»¹².

Авантюрно бездумный поход и поражение Игоря, который «непокорством зло пробудил», рассматриваются в «Слове» как неизбежное следствие такой политики. Но Автор не мирится с этим. Используя литературный прием, он в «Золотом слове» Святослава, великого князя Киевского, обращается к князьям земли Русской, призывая их объединиться вокруг великокняжеского престола в Киеве, который мыслится им как центр Русской земли, а великий князь — как ее господин и отец всем младшим князьям. Однако со времени Владимира Мономаха, последнего действительно великого князя Киевского, ситуация резко изменилась. Вотчинное право, т.е. передача власти от отца к сыну, все больше вытесняет удельную власть Рюрикова рода с характерным для нее «лествичным правом».

¹² Слово о полку Игореве//Памятники литературы Древней Руси XII века. М., 1980. С. 379.

Однако Автор «Слова» исходит еще из идеи единства Русской земли, основанной на власти единого княжеского рода Рюриковичей, несущего ответственность за ее целостность и славу. С этих позиций он, осуждая своевольный и бездумный поступок Игоря, отправившегося в одиночку во имя собственной славы и удали в поход против половцев (*«Хочу копьё преломить о конец поля Половецкого»*), не согласовав своих действий с другими князьями, рассматривает его поражение как общую «обиду» русских и призывает именем великого князя Святослава Киевского всех князей забыть усобицы и отомстить *«за обиду сего времени, за землю Русскую, за раны Игоревы»*. Ясно, что идеи, приписываемые «Золотому слову Святослава» и принадлежащие Автору, в определенном смысле выражают народное мнение. Однако, как подметил академик Д.С. Лихачев, в патриотических настроениях Автора «Слова» просвечиваются новые мотивы: распад удельно-родового права и постепенный переход наиболее сильных княжеств к вотчинному праву. Этот переход нашел отражение в «Слове» в ряде, казалось бы, несущественных «оговорок». Так, Святослав, с подачи Автора, обращается к Владимиро-Суздальскому князю Всеволоду с обращением «Великий княже», применяемым ранее только к киевскому князю. «Суть здесь, очевидно, в том, — подчеркивает академик, — что новая политика Всеволода — отчуждения от южнорусских дел — казалась Автору опаснее, чем его вмешательство за киевский стол. Всеволод, в отличие от своего отца Юрия Долгорукого, стремился утвердиться на северо-востоке, заменить гегемонию Киева гегемонией Владимира Залесского, отказался от притязаний на Киев, пытаясь из своего Владимира руководить делами Руси. Автору «Слова» эта позиция Всеволода казалась не общерусской, — местной, замкнутой, а потому и опасной»¹³. Но Автор, ратуя за единство Русской земли, еще не мог предвидеть, что за новыми формами отношений скрывается распад Киевской Руси и возвышение Руси Северо-Восточной, в конечном счете, Московской. Окончательный удар по Киевской Руси нанесло татаро-монгольское нашествие (1236–1241 гг.). В какой-то мере оправиться от него смогла только Северо-Восточная Русь. На юге же Руси на долгие годы воцарилось запустение. К этому времени принадлежит один из прекраснейших памятников древнерусской письменности «Слово о погибели Русской земли». Центр культурно-политической жизни переместился на северо-восток.

¹³ Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978. С. 129.



1. Что такое философия истории как область философского знания?
2. Когда зародились первые историософские идеи на Руси?
3. Раскройте историософский смысл вопроса Летописи «Откуда пошла Русская земля?».
4. Найдите в текстах Летописи аргументы в пользу легитимности Русского государства.
5. Раскройте культурно-историческое значение крещения Руси и роль в этом процессе Византии.
6. Как решается в Летописи проблема зла в истории?
7. Как аргументируется историческая миссия «нового народа» в «Слове о законе и благодати» Илариона?
8. На чем основана идея единства Русской земли в «Слове о полку Игореве»?



Златоструй. Древняя Русь X—XIII веков. М., 1990. Антология. Тексты: Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати; Феодосий Печерский. Слово о вере христианской и латинской; Владимир Мономах. Поучение. Изборник. Повести Древней Руси. М., 1986. Тексты: Слово о полку Игореве; Слово о гибели Русской земли. Повесть временных лет//Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века. М., 1978.



Введение христианства на Руси М., 1987.
Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990. Гл. I—IV.
Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987.
Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978.
Соловьев В.С. Владимир Святой и христианское государство// Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.

Лекция 2

«МОСКВА — ТРЕТИЙ РИМ»

Возвышение Москвы, превращение ее в центр Русского государства и становление нового типа духовности обусловлены двумя обстоятельствами. Первое обозначилось уже в конце XII в. — это перемещение центра политической и культурной жизни на северо-восток, в верховья Волги, образование там Владимиро-Суздаль-

ского, а позже Московского княжества и вытеснение в новых условиях удельно-родовой формы власти вотчинной. «В лице князя произошло соединение двух категорий права, — пишет историк С.Ф. Платонов, — права политического владельца и права частного собственника <...>. Князь не только носитель верховной власти в стране, он ее наследственный владелец, «вотчинник»¹. Этому способствовали «собираение» и колонизация новых земель, их заселение крестьянами и «служилыми людьми», которые изначально становились в зависимое положение по отношению к своему князю-господину. Татаро-монгольская власть не препятствовала этому процессу, хотя и пыталась манипулировать им. Она была заинтересована прежде всего в усилении порядка, который бы гарантировал ей «выход» дани, и поэтому, как правило, поддерживала сильнейшего из князей. Так под ее покровом происходило усиление экономического и политического могущества Московского княжества.

Вторым историческим событием, послужившим духовному возрождению русского народа, стала **Куликовская битва (1380 г.)**, возглавленная великим князем Московским **Дмитрием Донским (1350—1389)** и освященная самым почитаемым святым Русской земли **Сергием Радонежским (1321—1391)**. Значение Куликовской битвы состояло в том, что народ, привыкший дрожать при одном слове «татарин», собрался наконец с духом и нашел в себе мужество бросить открытый вызов врагу. Это была бесспорная победа духа русского народа, послужившая началом его возрождения. «На Куликовом поле оборона христианства слилась с национальным делом Руси и политическим делом Москвы. В неразрывности этой связи дано и благословение преподобного Сергия Москве, собирательнице государства русского», — пишет интерпретатор жития Сергия Радонежского Г.П. Федотов².

В возвышении Московского княжества как будущего центра Российского государства огромную роль сыграли, таким образом, не только князья-воины — его устроители, но и духовные учителя того времени. Для объединения Русской земли необходима была не только сила, но и образцы нравственного подвига, необходима была направляющая идея. Это понимали московские князья, приложившие немало усилий к тому, чтобы привлечь церковь как основную идеологическую силу на свою сторону. В свою очередь и церковь распознала в усилиях московских князей политику, от-

¹ Платонов С.Ф. Лекции по русской истории. М., 1993. С. 135.

² Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 152.

крытую в будущее. Однако встреча государственной и церковной идеологии проходила отнюдь не гладко. В идейных столкновениях, в поисках единомыслия рождался общий взгляд на историческую миссию Руси и власть великих государей московских.

1. Святая Русь или теократия?

Этот вопрос был в центре внимания богословско-историософской мысли XV–XVI вв. В ответе на него обозначились два противоборствующих направления, вошедшие в историю как *нестяжатели* и *иосифляне*. Их духовные вожди — **Нил Сорский** и **Иосиф Волоцкий** своими учениями заложили два исторических архетипа русской государственности: *Святая Русь* и *теократия*.

В условиях еще сохранявшего силу татаро-монгольского господства, феодальной раздробленности Русской земли и непрекращающихся усобиц нестяжателям спасение виделось в Царстве Божием. Этим настроениям соответствовало распространение разновидности исихазма, завезенного из цитадели восточного православия — Афона. Исихазм — тип религиозно-мистического мирозерцания о пути к достижению единения человека с Богом. Таким путем считалась глубокая аскеза молчания, направленная на очищение сердца слезами и «умной» безмолвной молитвой. Исихазм придал глубину русской богословской, и в ее сфере — историософской, мысли. Наиболее видными представителями этого направления были «заволжские старцы», признанным авторитетом среди которых пользовался Нил Сорский.

Нил Сорский (1433–1508) родился в Москве, принадлежал к известному роду Майковых. Почувствовав призвание к иноческой жизни, он принял постриг в Кирилло-Белозерском монастыре. Инокос посетил Константинополь и гору Афон в Греции, где и познакомился с учением исихазма. Вернувшись на родину, Нил основал вблизи Кирилло-Белозерского монастыря на реке Соре скит. От него ведут начало несколько других духовно родственных скитов Заволжья, иноки которых и получили общее имя «заволжских старцев».

Нил Сорский считается основателем на Руси скитской жизни, средней между монастырями общежительского типа и одиночным пустынножительством. Несмотря на все свое неприятие мира, Нил предпочитал *«средний путь»*, допускающий совместное проживание с одним братом или двумя. Отношения в таком малом коллективе строились на основе любви, когда «брат брату помогает». Но свобода от монастырского устава не освобождала иноков от суровой самодисциплины. Цель иночества в нравственном самоусовершенствовании, которое через «умную молитву» открывает непос-

редственное общение с Богом. Нил решительно осуждает самовольство, приравнивая его к лихоимству. И сам он не «самочинник», но ищет надежного руководства, которое находит в божественных писаниях. Вместе с тем Нил настаивает на разумном отношении к «божественным писаниям», ибо «писаний много, но не все божественные». Далекий от презрения к человеческому разуму, он делает его орудием испытания Писания.

В уставе иноческого жития Нила Сорского впервые в русской общественно-философской мысли представлена и развита, хотя и на мистической основе, идея *нравственного самосовершенствования личности*. В уставе есть специальная глава, посвященная характеристике человеческих страстей, которые губят его бессмертную душу. Это — чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Но главным грехом Нил считает «*стяжание*», т.е. присвоение результатов чужого труда. Уход из мира предполагает полное невмешательство в мирские дела. Иноку, посвятившему себя нравственному усовершенствованию в целях приближения «к ангельскому чину», не подобает ни возноситься над мирянами, ни кичиться своей «святостью», ни поносить или укорять мирян во грехах даже ради их спасения. То дело Божие: *«силен бо есть Бог исправить их»*.

Ведя строго аскетическую жизнь и проповедуя уход из мира и непротивление злу, Нил Сорский оказался в центре духовной жизни страны. Духовный подвиг святого и его сподвижников стал идеальным образцом, объектом поклонения и подражания для многих верующих. «Главная цель посещения монастырей, скитов и пустыней состояла в желании увидеть и услышать живого носителя святости, получить радость от общения с существом, уже в этой жизни стоящим над ней, знающим сокровенные тайны, невыразимые человеческим языком <...>. И уходили они от подвижника не только с запасом житейских советов, но и с просветленным духом, легким сердцем и очищенной ликующей душой — духовно обогащенные»³. Так духовными подвигами святых и подвижников типа Сергия Радонежского, Нила Сорского в Московском государстве утверждался идеал *Святой Руси*.

Однако уход от мира не спас сорского инока от участия в острой политической борьбе своего времени в связи с отношением к монастырской собственности. Главным оппонентом его в этом вопросе был другой канонизированный Русской Православной Церковью святой, но человек совсем иной формации — настоятель Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий. Принцип «не-

³ Бычков В.В. Эстетическое сознание Древней Руси. М., 1985. С. 12.

стяжания», последовательно отстаиваемый Нилом Сорским и его учениками «заволжскими старцами», был направлен против сложившейся практики городских общежительских монастырей, многие из которых обладали огромной недвижимой и движимой собственностью, конкурирующей с крупной феодальной собственностью. К числу наиболее успешных в этом деле принадлежал Волоколамский монастырь, настоятель которого — **Иосиф Волоцкий** обладал недюжинным организаторским талантом.

Иосиф Волоцкий — в миру Иван Санин (1439–1515), основатель Волоколамского монастыря, находившегося на земле удельного князя волоцкого, сочувственно относившегося к деятельности игумена. Однако его наследник стал предъявлять монастырю феодальные претензии, препятствовавшие инициативам его настоятеля. Тогда Иосиф в 1507 г. в послании к Василию III попросил избавить монастырь от «удельного насиельства» и принять его в «свое великое государство». Акция удалась. В лице князя Иосиф нашел заступника, а великий князь в лице волоцкого игумена — надежного союзника, «богомольца московских царей», как его называли.

Крупная монастырская собственность, в первую очередь земельная, была огромным соблазном для московских великих князей, увидевших в ее секуляризации средство разрешения многих государственных проблем и прежде всего обеспечение земель нарождающегося нового класса — служилого дворянства. Этим была определена негласная поддержка властями идеологии «нестяжания» «заволжских старцев». Однако расстановка политических сил скоро изменилась в пользу иосифлян. *Сильной светской власти нужна была сильная поддерживающая ее церковь.* Идеологией «нестяжательства» в свою очередь попыталась воспользоваться феодально-удельная знать, отнюдь не заинтересованная в укреплении централизованной власти. Новая расстановка сил и решила исход борьбы вокруг монастырской собственности в пользу иосифлян.

Однако «ирония» общественного сознания, подхваченная и закрепленная философской традицией, состоит в том, что Нил Сорский сохранился в памяти народной и философских трудах как истинный представитель русской святости, продолжатель дела преподобного Сергия Радонежского, тогда как за Иосифом Волоцким закрепилась «дурная слава» «стяжателя», начетника, едва ли не предтечи Великого Инквизитора Достоевского. Подобное отношение мы встречаем даже у такого мыслителя, как Бердяев: «Иосиф Волоцкий — представитель православия, обосновавшего и освящавшего Московское царство, православия государственного, потом ставшего императорским православием. Он сторонник хри-

стианства жестокого, почти садического, властолюбивого, защитник розыска и казни еретиков, враг всякой свободы. Нил Сорский сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы по понятиям того времени, он не связывал христианство с властью, был противник преследования и истязания еретиков. Нил Сорский — предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции. Иосиф Волоцкий — роковая фигура не только в истории православия, но и в истории русского царства»⁴. Иную оценку оппозиции Сорский — Волоцкий дает известный исследователь истории русской церкви А.В. Карташов. В то время как в идейной программе Нила Сорского он видел утопический идеал, обращенный в прошлое, в творчестве Иосифа Волоцкого — прагматическую программу строительства «Града Божия» на земле, которая в тогдашних исторических условиях обрела форму *теократии*.

Наследие Иосифа огромно. Оно содержит множество посланий к разным лицам. Главным же трудом его жизни является «Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих» (разновидность протестантизма, получившего распространение в Новгороде Великом и проникшего даже во властные структуры в Москве). В идейной борьбе с ересью жидовствующих Иосиф видел свой пасторский долг, что и нашло отражение в его основной книге «Просветитель». Одновременно эта книга составила целую эпоху в развитии богословского и историософского сознания Московской Руси.

В первый период своей деятельности, будучи независимым от великого князя, Иосиф отстаивает приоритет священства по отношению к власти государей. В первых семи «Словах» «Просветителя» он учил, что царя надо почитать и слушаться.

Но так как цари властны над телом, а не над душою людей, то им следует воздавать честь царскую, а не божескую, повиноваться им *«телесне, а не душевне»*. Более того, надо слушаться и почитать лишь царя благочестивого, правдивого. Если же царь подвержен скверным страстям и грехам, как то: сребролюбие, гневливость, лукавство, гордость, неверие, и обращает их против своих подданных, то *«таковой царь не Божий слуга, но диавол, и не царь, но мучитель»*. И такому царю-мучителю повиноваться не должно⁵.

⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века//О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 48–49.

⁵ Иосиф Волоцкий. Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих. Казань, 1857. С. 324–325.

Это дало основание известному исследователю проблемы В. Вальденбергу утверждать, что, вопреки евангельскому учению, в «Просветителе» Иосифа не всякая власть от Бога, но бывает и от дьявола. И далее он приходит к выводу, что «иосифляне первые в русской литературе выставили учение о правомерности сопротивления государственной власти»⁶.

Позже, перейдя под власть великого князя Московского, когда последний не без колебаний, но все же выполнил требование церкви о казни «жидовствующих еретиков», Иосиф меняет свою позицию. К этому времени окончательно вырабатывается его теократическая теория освященной Богом абсолютной власти самодержца. В последнем, шестнадцатом «Слове» «Просветителя» Иосиф возвращается к обязанности государя хранить православие и благочестие, однако общая характеристика царской власти существенно меняется: *«Царь убо естеством подобен есть всем человекам, властью же подобен вышнему Богу»*⁷. В этой интерпретации, как подчеркивает академик М.А. Дьяконов, «царь несет ответственность за пренебрежение к вере и порядку *только перед Богом*»⁸. Так в идейной борьбе формировался идеал теократической власти московских государей, т.е. власти, поставленной и освященной самим Богом. В этом контексте московский государь предстал как безусловный и неограниченный повелитель над удельными князьями, *«всяя Русския земли государям государь»*. Этот идеал, безусловно, импонировал представителям самой власти, но он импонировал и народным массам, страдавшим более и непосредственно от своих местных феодалов и видевшим в царе заступника. Таким образом, церковь уступила приоритет светской власти, представшей в образе *теократии*.

Обобщая исход великого противостояния «заволжских старцев» и иосифлян в свете перспектив исторического развития, А.В. Карташов приходит к выводу, представляющемуся достаточно аргументированным: «Словом, если не диктовать древней русской истории современных нам оценок и программ, а признать органически неизбежным генеральный ход ее <...>, то надо нам, историкам церкви, а не какой-то «культуры вообще», пересмотреть банальное, пресное, гуманистическое определение идеологии и поведения «заволжцев» и признать *творческую заслугу* величественного опыта воспитания и сублимации московско-имперского идеала,

⁶ Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 228.

⁷ Иосиф Волоцкий. Там же. С. 603.

⁸ Дьяконов М. Власть московских государей. СПб., 1889. С. 97.

как созидательной формы и оболочки высочайшей в христианской (а потому и всемирной) истории путеводной звезды — Третьего и Последнего Рима»⁹.

2. Возвышение Москвы: идея о ее мессианском призвании

Идеологема «Москва — третий Рим» является смысловой основой мессианской концепции периода образования Русского централизованного государства, которую можно назвать своеобразным прологом русской философии истории, в значительной степени определившим мессианское направление и проблематику ее развития. Ее обычно связывают с именем старца псковского Елизарова монастыря **Филофея (ок. 1465–1542)**. Действительно, Филофей в своих посланиях великому князю Московскому Василию Ивановичу, царскому дьяку Мунехину и царю Ивану Васильевичу сформулировал и обосновал ее в соответствии с господствовавшим в то время миропониманием и духовными запросами общества. Филофей писал царю:

*«Храни и внимай благочестивый царь тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что **два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать**»*¹⁰. (Выд. нами. — Авт.)

Таково, по мнению Филофея, «настоящее» и «будущее» русского государства, а с ним и церкви. Эта формулировка и стала классическим выражением концепции «Москва — третий Рим».

Идея Москвы как третьего Рима имела глубокое историческое основание. Для русского религиозного сознания, привыкшего свертывать свои мысли и поступки с авторитетом истинной веры, нерушимым оплотом почитался второй Рим — Константинополь. Падение этого оплота, сначала духовное, вследствие согласия греческих иерархов на Флорентийском соборе 1439 г. на унию с католической церковью, а затем и политическое — захват в 1453 г. города турками, было равносильно вселенской катастрофе. Общественное сознание усиленно искало адекватную ему замену. Москва, одержавшая в недавнем прошлом победу над «неверными», выступившая собирательницей русских земель и защитницей всех православных народов, предстала как вполне достойная восприемница Константинополя — второго Рима.

⁹ Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1993. Т. 1. С. 414–415.

¹⁰ Послание старца Филофея к великому князю Василию//Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 441.

Можно сказать, что послание инокa Филофея явилось как бы завершением определенного круга идей, «носившихся в воздухе». Сформулированная и обоснованная им идеология возникла как своего рода историософская модель возможного и ожидаемого развития страны, при этом, говоря современным языком, в контексте европейской, а не только отечественной, истории и общественной мысли. В этом смысле нельзя не согласиться с Э.Л. Радловым в том, что старец Филофей был первым русским философом истории, а его идея является классическим образцом историософской интерпретации¹¹.

Прозрения Филофея точно отражали и политические реалии того времени. К этому времени завершилась смена политической парадигмы: удельно-местническая политика с ее своекорыстием и партикуляризмом уступила место политике национально-державной. Рядом с властью великого князя Московского не оставалось других, сопоставимых с ней, политических сил. В определенной мере этому способствовала женитьба Ивана III на Софье Палеолог. И хотя Софья была царевной уже не существовавшей Византийской империи, вместе с гербом Византии — двуглавым орлом — на Московское княжество как бы переходило ее религиозное и политическое призвание. Москва фактически становилась преемницей Византии и в политическом, и в религиозном отношении. Вот почему идея старца Филофея о богоизбранности русского народа, на который пала Божия благодать, сразу же получила широкий общественный резонанс. Почти одновременно с ее разработкой Филофеем родилась целая серия книжных Сказаний, Слов, Повестей, развивающих идею в этом направлении. Более того, она так верно воспроизводила общий смысл эпохи, так точно угадывала настроение современников, что скоро была усвоена даже правительственными сферами, вошла в государственные акты, чем оказала огромное влияние на развитие русского самодержавия. Во всяком случае, между идеей исторического призвания Московского государства и идеей самодержавия князей и царей московских прослеживается вполне определенный и заметный параллелизм. Как пишет Кириллов, «их начало совпадает по времени и по причине, они переносятся вместе на Русь из одного источника — Византии, они объявляются плодом возросшего политического значения Московского государства, и одна другую вполне логически объясняют»¹².

¹¹ См.: Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии. Пг., 1922. С. 87.

¹² Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М., 1914. С. 31.

Нетрудно увидеть, что идея Москвы как третьего Рима в своем первоначальном варианте имела прежде всего теологический смысл, связанный главным образом с определением новой роли русской церкви в христианском мире, ее международного статуса как убежища «истинного христианства». Однако очень скоро у нее появился и новый смысл, произошло своеобразное смещение акцентов — с религиозного провиденциализма в сторону идейно-политического обоснования возвышения Москвы как мировой державы. «Руководящей идеей у Филофея является идея провиденциализма: все, что совершается в истории, все совершается по мудрому начертанию Промысла. Затем эта точка зрения у Филофея переходит в теократическую систему управления земными царствами; в основе же его политической идеологии лежит понятие богоизбранности царства, которое направляет жизнь человечества к конечной цели бытия людей на земле; богоизбранный народ хранит истинную богооткровенную религию»¹³. С одной стороны, России предписывалась роль хранительницы единственно истинной христианской православной веры, с другой — православие объявлялось «русским», а Русское государство — единственным и подлинно христианским и в этом смысле вселенским царством. Московские государи довольно быстро уловили этот второй смысл и увидели в идее то, что было созвучно их собственным устремлениям, связанным и с укреплением политических позиций Москвы и с укреплением самодержавия. Новый религиозный статус Москвы, на которую перешла благодать Божия, делал ее центром всего христианского мира и, соответственно, царя Московского превращал во «вседержителя», ответственного лишь перед Богом и потому ни с кем не делящего «вверенную» ему власть, в том числе и с церковью.

Двойственность идеологемы «Москва — третий Рим» и связанного с ней русского мессианизма весьма точно уловил Н.А. Бердяев. «Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием Русского государства, с исключительным значением русского царя. Империалистический соблазн входит в мессианское сознание», — писал он¹⁴. Открывалась возможность превращения провиденциалистской идеи в аргумент имперской идеологии и политики. Но полное осознание

¹³ Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М., 1914. С. 28–29.

¹⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века//О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 49–50.

этого противоречия вместе с практическими выводами пришло позже, с историческим опытом. А в XVI в. совпадение религиозной и политической идей представлялось еще вполне естественным.

По мере укрепления основ русского самодержавия и его идеологии учение о Москве как третьем Риме из факта консолидации нации превращалось в охранительно-консервативную силу, и не случайно именно оно сыграло роковую роль в церковном расколе XVII в., переросшем в трагический раскол общества. В эпоху русского раскола идея Москвы как третьего Рима последний раз выражалась непосредственно народом в своем первоначальном виде, после чего послания старца Филофея имели хождение главным образом в старообрядческой литературе. Как известно, государство и официальная церковь выступили в качестве поборников включения России в мировой церковный и политический процесс, тогда как народ в значительной части своей остался на позициях верности старине. «В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола»¹⁵. В итоге мечты о «Святой Руси» были преданы анафеме как ересь, движение старообрядцев превратилось в запрещенную секту, а вместо ожидаемого пришествия Христа в облике «Белого Царя» явился антихрист. Единственным спасением представлялся уход из мира в «невидимую Церковь». Старообрядческая Русь в ожидании антихриста утвердилась в своем самобытничестве и ксенофобии, а официальная церковь подпала под политическое верховенство светской власти московских государей. На некоторое время идеологема «Москва — третий Рим» была как бы законсервирована.

Несколько позже идея русского мессианизма приобретет новую форму и станет развиваться в иной парадигме — в системе философских построений, сквозным вопросом которых будет вопрос об отношении России к Западу в связи с поисками ее собственных путей в мировой истории. Развиваясь в этой парадигме, идея инок Филофея будет обрастать новыми «сюжетами», смещать акценты в обосновании исходных установок, приобретет дополнительную аргументацию и новую интерпретацию связанных с ней провиденциалистских идей. Но и в новой форме мессианизм не утратит своих позиций в русском общественном соз-

¹⁵ Там же. С. 52.

нении. Его идеи станут сквозными, а в известном смысле системообразующими для философской и общественной мысли в целом, станут центральным звеном большей части историософских построений.

3. Зарождение историософии самодержавия

Время царствования **Ивана Грозного (1530—1584; с 1547 г. — первый русский царь)** стало «политическим полем» выработки философии самодержавия. Ее оппонентами выступают, с одной стороны, анонимный автор «Беседы валаамских чудотворцев» и князь Курбский, с другой — сам Иван Грозный и представитель служилого дворянства Иван Пересветов.

Основу историософских взглядов «Беседы» составляет учение о покорности подданных царю и борьба против политического безвластия. Богом не только создано государство, но и непосредственно передана власть над ним царю как помазаннику Божьему. Бог повелел царю *«царствовать и мир воздержати, и для того цари в титлах пишутся самодержцы»*¹⁶. Короче, Автор «Беседы» развивает мысль, что самодержец — тот царь, который сам держит данную ему от Бога власть во всяком деле и управляет по собственному разумению государством. В «Беседе валаамских чудотворцев» титул московских царей — *«самодержец»* — переходит, таким образом, в понятие, на основе которого позднее выстраивается целая *философия самодержавия*.

Однако, категорически возражая против участия церковников в государственных делах, Автор «Беседы» делает некоторую уступку в пользу совета бояр. Царю достойно не одному заботиться о государстве, но с советниками о всяком деле совет держать. Тем самым, номинально отстаивая принцип самодержавия, он прокладывает путь сторонникам ограничения царской власти. Более определенно это положение прописано в своеобразном прибавлении к «Беседе» — в «Ином сказании». Выдвинув идею государственного блага, Автор ставит вопрос, как возможно его соблюдать в обширнейшем царстве. Достигнуть этого можно не «царской храбростью», но «премудрой мудростью», которая состоит в том, чтобы царю «беспрестанно» держать при себе «вселенский совет» от всех «градов своих и людей». Кроме того, у царя должен быть еще другой совет из «разумных мужей, мудрых и надежных приближенных воевод». Если «вселенский совет» подразумевает, по-

¹⁶ Цит. по: Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 303.

видимому, собор, сферу деятельности которого определяет в первую очередь забота о духовно-нравственном состоянии общества и который созывается ради того, чтобы знать общественное мнение, то под советом «разумных мужей» имеется в виду боярская дума. Таким образом, оба совета имеют как будто совещательный характер. Но слово об ограничении царской власти было сказано. Оно получило развитие в сочинениях князя Андрея Курбского.

Андрей Курбский (ок. 1528–1583) — представитель знатного рода князей Рюриковичей. Ровесник и в молодости сподвижник царя Ивана IV. В связи с изменившейся политической ситуацией он выступил открытым и непримиримым противником царя-самодержца, бежал в Литву, поступил на службу польскому королю, участвовал в антирусских походах. Политические и историософские взгляды Курбского изложены в «Истории о великом князе Московском», в переписке с Иваном Грозным и других сочинениях.

Упрекая Ивана Грозного в жестокости, в несправедливости к своим недавним друзьям и радетелям, называя его царем-мучителем, Курбский выдвигает против него ряд идейных обвинений. Суть их сводится к тому, что царь отрицает существование над собой какого бы то ни было закона: он присвоил себе «волю естественного самовластия», пренебрегая необходимостью подчинения Творцу, закону Божьему. Отвергнув тернистый путь закона, он избрал для себя путь произвола. Это выражается как в нарушении положительного закона, так и в том, что царь действует «без суда и без права». Выход из этого состояния Курбский связывает с ограничением *самодержавности* царской власти советом мудрейших мужей. «Самому царю достоин быть яко главе и любити мудрых советников своих яко свои уды»¹⁷. В подтверждение этого тезиса он ссылается на авторитет отцов церкви и напоминает, что так поступал его премудрый дед Иван III. В отличие от авторов «Беседы» и «Иного сказания» Курбский настаивает на том, что мнение совета должно носить отнюдь не совещательный, но обязательный характер. Царь должен ему подчиняться, даже если бы был не согласен с ним. Право совета царю представляет исключительную привилегию боярства. Царю же остается исполнительная власть, т.е. реализация того, что решили бояре. Он доводит свою мысль до *принципа разделения властей между царем и боярским советом*. Правда, в его посланиях Ивану Грозному есть отсылка на мнение «всеродных чело-веков». Это послужило поводом для утверждения о якобы демокра-

¹⁷ Курбский Андрей. История о великом князе Московском//Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М., 1986. С. 266.

тизме программы Курбского, его ориентации на Земские соборы. Однако из общего контекста сочинений князя очевидно, что под «всеродными человеками» он имеет в виду отнюдь не Земский собор, а простонародье, к настроениям которого следует прислушиваться, но отнюдь не слушаться.

Анализ текстов, проведенный Вальденбергом, позволил ему сделать весьма убедительный вывод: «Курбский не «представитель идеи прогресса», как думают некоторые исследователи, напротив, он защитник старины, и при том защитник не бескорыстный». В нем сильны воспоминания об удельных временах, когда великие князья «слушались во всем» старых бояр и пр. Конечно, не следует вслед за Грозным относить Курбского к «врагам государства». Но, когда речь заходит об управлении государством, в нем со всей определенностью сказывается сословная ограниченность¹⁸.

Послания Курбского вызвали серию ответных писем Ивана Грозного, в которых, по существу, изложена историософия самодержавия. В отличие от своих предшественников, рассуждавших о пределах царской власти, о самодержавии в общей форме, Грозный прибегает уже к сравнительному анализу. Он различает государства, где цари послушны своим советникам и не столько управляют, сколько исполняют волю последних. В основном это характерно для нехристианских народов. Но перед глазами Грозного был пример и вполне христианского государства — Польши, где государь ничего не имеет и никем не повелевает, но сам «от всех повелеваем есть». И он упрекает Курбского, что тот именно такого государя, управляемого советниками, хотел бы иметь.

По мнению Грозного, всякая власть от Бога, даже если она приобретена насилием, и всякой власти надо покоряться, тем более законной, т.е. полученной по воле Божьей. Свою власть Грозный считает вдвойне законной — по Божьему изволению и по праву рождения — и с гордостью выводит свою генеалогию как основание легитимности власти. На защищаемую Курбским идею ограничения царской власти боярским советом Грозный отвечает ссылкой на историческую традицию: «Русские же самодержцы изначала сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи!» Не чуждается он и этимологических аргументов: «Зачем же и самодержцем называться, если сам не управляет?»¹⁹ К этой мысли он возвращается и в другом послании, настаивая на своем понимании самодержавия, когда царь сам строит свое государство, имея не номинальную, а реальную власть. Подданные же

¹⁸ Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 318.

¹⁹ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 126, 131.

должны безоговорочно повиноваться своему повелителю. Даже обвинения Курбского в жестокости Грозный отводит, ссылаясь на полноту самодержавной власти и историческую традицию: «До сих пор русские властители ни перед кем не отчитывались, но вольны были жаловать и казнить своих подданных, а не судились с ними ни перед кем»²⁰. Короче, быть царем, значит действовать сообразно с реальными условиями общественной жизни, не останавливаясь в случае необходимости перед самыми крайними мерами. На практике он так и действовал. За это современники упрекали Грозного в жестокости, но царь отмечает подобное обвинение, так как жестокость, как деяние несправедливое, имеет смысл там, где обозначены пределы власти, самодержавие же, в понимании Грозного, в принципе отрицает их. Поэтому судить поступки самодержца дано ему самому да Богу, перед которым он даст ответ на последнем суде.

Оппонентом Курбского в вопросах о призвании и пределах самодержавия и союзником Ивана Грозного стал представитель служилого дворянства — **Иван Семенович Пересветов**.

И.С.Пересветов, русский публицист, дворянин, служил в Литве. Около 1539 г. переехал в Россию. В 1549 г. передал Ивану IV свои сочинения: две Челобитные, «Сказание о Петре Волосском (Молдавском) воеводе», «Сказание о царе турецком Магмете».

Все сочинения Пересветова объединяет единая мысль: России нужна сильная государственная власть, которая безраздельно должна находиться в руках царя. Для обоснования своей мысли Пересветов пользуется различными литературными приемами: то обращается прямо к царю Ивану, то строит свои поучения на примере истории Византии или ее покорителя Магмет-Салтана, то вкладывает свои размышления в уста праведного воеводы Волосского Петра.

Социально-политические взгляды Пересветова строятся на почве общей историософской идеи великого исторического призвания России. «Слышал от многих мудрецов, — пишет он в челобитной Ивану Грозному, — что быти тебе, государю, великому царю по небесному знамению». «Дочлися в книгах, что обладати тебе, государю, многими царства»²¹. С этой верой связано и *славянофильство* Пересветова. Он едва ли не первый в русской литературе заговорил об отношении русского народа к единоверным братьям славянам, попавшим под турецкое иго.

²⁰ Там же. С. 144.

²¹ Сочинения И.С. Пересветова // *Ржигза Ф. И.С. Пересветов, публицист XVI века*. М., 1908. С. 68, 80.

Развивая идею самодержавия, Пересветов практически поддерживает основной пафос политики и идеологии самого Ивана Грозного. Однако в позициях Ивана Пересветова и Ивана Грозного имеется и принципиальное различие. Обращаясь к состоянию России своего времени, Пересветов приходит к огорчительному выводу, что русская держава *не готова* к выполнению своего призвания. И прежде чем спасти других, ей следует искоренить зло и неправду у себя. Эта тема в эмоционально образной форме прописана Пересветовым в «Сказании о Петре Волосском (Молдавском) воеводе», она же включена им в Челобитную царю. Устами воеводы автор ставит вопрос: «Таковое царство великое, сильное и славное и всем богатое, царство московское, есть ли в том царстве правда?» И получает неутешительный ответ: «Вера христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет». Но, по убеждению Пересветова, одной веры недостаточно, более того, правда выше веры. И снова устами Петра он констатирует: «**Коли правды нет, то всего нет!**»²². (Выд. нами. — Авт.)

Что же понимал Пересветов под правдой? Противопоставляя правду вере, он связывал ее со справедливым общественным устройством, с искоренением зла и несправедливости, в первую очередь — рабства и неправого суда. Причину того и другого он видел в засилии вельмож, которые «укротили» царя и его именем управляют страной в свою пользу, или попросту грабят ее посредством «кормлений», мздоимства в суде и пр. Обращаясь к царю, Пересветов как заклинание повторяет, что он родился под знаменем исполнения правды в своем царстве. Так в русской социально-философской мысли появляется понятие **правды**, которое в дальнейшем получит обстоятельную историософскую проработку.

Подводя итог полемике Андрея Курбского и Ивана Грозного в свете развития историософских проблем своего времени, цитированный уже нами Вальденберг приходит к парадоксальным выводам: «Курбский защищал старину, но самая защита эта, как литературное явление, была новостью. До середины XVI века никто в русской литературе не выступал с защитой старинных прав боярства и никто не требовал разделения государственной власти». В свою очередь «Иван Грозный — представитель нового порядка, но, отстаивая его, он в значительной степени опирается на старые литературные идеи. Возражая Курбскому, он твердо стоит на той точке зрения, что царское полновластие составляет исконный факт русской истории и находится в полном согласии с издавна уста-

²² Сочинения И.С. Пересветова//*Ржигза Ф.* И.С. Пересветов, публицист XVI века. М., 1908. С. 63–64.

новившимися на Руси порядками и воззрениями»²³. Политика защиты старины, которую проповедовал Курбский, привела к Великой смуте. И только восстановление самодержавия в лице «тишайшего» царя Алексея Михайловича, несмотря на крестьянскую войну и церковный раскол, позволило сплотить страну и подвести ее к сознанию необходимости перемен и просвещения.



1. Какова роль Куликовской битвы в истории России и развитии национального самосознания?
2. В чем смысл идейной борьбы иосифлян и нестяжателей?
3. Раскройте духовно-нравственный и политический смысл обеих частей оппозиции: *Святая Русь — теократия*.
4. Какие исторические реалии XVI века отражала идеологема «Москва — третий Рим»?
5. Раскройте историософское содержание идеологемы «Москва — третий Рим».
6. В чем суть полемики Ивана Грозного и Андрея Курбского?
7. Каково отношение к идее самодержавия Ивана Пересветова? Раскройте соотношение понятий *веры* и *правды* в его сочинениях.
8. Определите основные принципы идеологии самодержавия.



Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. Тексты: Завещание Нила Сорского; Слово об осуждении еретиков Иосифа Волоцкого; Послания старца Филофея к великому князю Василию и Мисюрю Мунехину.

Сочинения И.С. Пересветова//*Ржига Ф. И.С. Пересветов*, публицист XVI века. М., 1908.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979.



Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. М., 1990.

Будовниц Н.А. Русская публицистика XVI века. М.—Л., 1947.

Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990. Гл. V—VIII.

Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI—XVI вв.). Л., 1987.

Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. М., 1958.

Кириллов И. Третий Рим. Очерк истории развития идей русского мессианизма. М., 1914.

Лурье Я.С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель//Послания Иосифа Волоцкого. М.—Л., 1959.

Федотов Г. Святые Древней Руси. М., 1990.

²³ *Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 353.

РУССКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

XVIII век вошел в историю русской социально-философской мысли как *век русского Просвещения*. В этом понятии следует различать два уровня. Первый — характеризует общую парадигму Просвещения, связанную с переходом от средневеково-теологического мышления к рациональному мышлению и стилю поведения Нового времени, второй — вступление русской общественной мысли в общеевропейскую фазу духовного развития и ее специфику.

В статье «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» Кант дает следующее его определение: «*Просвещение — это выход человека из состояния несовременности*», характеризуемого им как неспособность и нежелание человека пользоваться доводами собственного рассудка, и подчинение его, добровольное или принудительное, руководству со стороны любого авторитета. Если предоставить людям свободу, уверен Кант, они сами себя просветят, ибо среди свободных граждан всегда найдутся самостоятельно мыслящие люди, которые распространят вокруг себя дух разума и сделают его привлекательным и доступным для других¹. Таким образом, согласно Канту, *просвещение и свобода* как атрибуты Нового времени взаимосвязаны.

Философско-историческая парадигма Просвещения наиболее последовательно представлена в трудах Вольтера, Кондорсе, Дидро, Руссо. Концепции истории они строят, исходя из веры в силу человеческого *разума и прогресс*. Историческое развитие имеет явно выраженный направленный характер от бессознательно-естественного существования человечества через различные ложные формы к организации разумного общества на пути просвещенной цивилизации. В процессе развития и просвещения человек учится пользоваться своим разумом с учетом существования других людей, и чтобы не оказаться в состоянии «войны всех против всех», отказывается от части своих интересов в пользу *общего интереса* на основе *общественного договора*. Наиболее надежным его блюстителем, согласно одним идеологам (Вольтер, отчасти Дидро), является просвещенный монарх при условии соблюдения им основанного на принципах разума *закона*. Радикальное крыло просветителей, в частности Руссо, настаивало на безусловном суверенитете народа, который в случае нарушения правителем закона

¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение?//Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 27.

вправе расторгнуть договор с ним, а в случае узурпации власти имеет право на восстание.

В Россию Просвещение пришло с некоторым опозданием, что определило его специфику. Обращаясь к анализу русского Просвещения, следует учитывать оба эти уровня в такой же мере, как учитываются общие и особенные черты французского, немецкого, американского просвещения.

1. Реформы Петра — истоки русского Просвещения

В России начало Просвещения обусловлено реформами **Петра Великого (1672–1725)**, которыми открывается новая страница в истории Российского государства. Исчерпав свои исключительно национальные элементы, Россия вошла «в общечеловеческую жизнь», инициатива которой в Новое время прочно перешла к Западной Европе. Поэтому нет ничего удивительного, что именно к Европе обратился Петр в поисках общечеловеческого опыта и не побоялся поставить себя и страну в положение ученика, который, однако, сам выбирает своих учителей и направление просвещения, сообразно историческому опыту и неординарным данным геополитического положения страны.

То, что сделал Петр, не было историческим экспромтом, его реформаторская деятельность «предзадана» неотложными государственными нуждами и насущными потребностями развития страны. Уже предшествующий Петру период нашей истории подводил к реформам, и в этом смысле последние не были внезапной ломкой старины или «историческим чудом». В определенном смысле, как отмечал А.А.Кизеветтер, «реформа Петра почти целиком была завещана XVIII столетию концом XVII века <...>. Он работал не одиноко и не в пустом пространстве, но он стал впереди прогрессивного течения своего века»².

XVIII век знаменовал новый этап в культурном развитии страны, главной характеристикой которого стало просвещение на основе европеизации, сопровождавшее модернизационные преобразования всего российского общества, что послужило базой для развития национального самосознания в соответствии с его новым положением в европейском цивилизационном процессе. Осуществлявшиеся экономическая и политическая модернизации страны шли параллельно с просвещением и возможны были только на его основе.

² *Кизеветтер А.* Реформы Петра Великого в сознании русского общества// Русское богатство. 1896. № 10. С. 46.

Уже в начале XVIII в. были созданы первые светские школы, сыгравшие свою роль в качестве своеобразных «форпостов» отечественной системы образования — пушкарская (артиллерийская), навигационная (математическая), инженерная, цифирные школы, выполнявшие функцию начального обучения, медицинские училища, готовившие фельдшеров для армии. Введение гражданского шрифта позволило основать первую русскую публичную газету «Ведомости». Этому сопутствовало открытие Публичной библиотеки, первого российского музея (Кунсткамеры). В 1725 г. была создана Петербургская Академия наук. Таким образом, Петр решительно встал на путь борьбы с необразованностью и «леностью ума» подрастающего поколения, на которое делал ставку в развитии своих начинаний. И не ошибся — «птенцы гнезда Петрова» еще заявят о себе своими деяниями в пользу Отечества спустя немало лет после смерти самого Петра.

Известно, что необходимым условием становления национального самосознания является «встреча» с другим народом, с другой культурой. Первая такая встреча для русского народа была связана с крещением и последующей за ним христианизацией Руси, способствовавшей ее вхождению в цивилизованный мир и осознанию своей роли в нем, в истории человечества. Вторая встреча, повлиявшая на дальнейшее развитие национального самосознания, и была подготовлена реформами Петра.

Петр «прорубил окно» в Европу, чтобы Россия наконец увидела ее как «другую» культуру, с которой следует войти в контакт с тем, чтобы, «посмотревшись» в нее как в своеобразное зеркало, увидеть решение собственных проблем, выбрать свой путь развития и найти свое место в историческом мировом процессе. Для отечественной интеллектуальной элиты европейская культура выступила в качестве модели «для подражания». Позже, когда время и успехи собственного культуротворчества внесут некоторую поправку в сложившиеся представления и идеалы, Европа в свой адрес услышит немало нелицеприятной критики, но в XVIII в. Запад воспринимался Россией глазами ученика, правда, ученика, ищущего свои ответы на им же поставленные вопросы.

Реформы Петра поставили перед нарождающейся новой интеллигенцией две задачи. Первая состояла в том, чтобы подняться до уровня достижений европейской цивилизации с целью разговаривать с ней на равных. Эта задача решалась достаточно активно, хотя и не без просчетов. Открытие Петербургской Академии наук (1725) и позже Московского университета (1755) ускорило появление первых, быть может, еще в чем-то ученических, философских трактатов, ученых трудов, исторических изысканий. На фоне этой ученической зависимости от Запада, как отмечал

Г.Г. Шпет, со всей остротой вставала вторая задача — осознание своей сущности по отношению к Европе и определение собственного пути развития. Это и определило специфику русского Просвещения на данном этапе, а с ним специфику дальнейшего развития русской культуры в целом и философской мысли в частности.

Поборники русского Просвещения были убеждены, что усовершенствование человеческого общества возможно только средствами разума, образования и культуры, что истинное просвещение основано на «согласовании» европейской образованности с национальным самосознанием; они защищали идеи гуманизма, свободомыслия, прогресса, связывая с ним достижение народного блага и справедливости, реализацию естественных прав человека — на жизнь, свободу, достоинство. В своей деятельности они были движимы чувством глубокой гражданственности, любви к Отечеству. В русском общественном мнении формировалось убеждение, что каждый должен служить общему благу, правда, носителем, выразителем последнего мыслилась абсолютная власть государя. «Отечество» и «Государь» надолго сольются в единое целое — *«Великую Россию»*, служба которой станет и гражданской и моральной нормой.

Однако сложное иерархическое строение русского общества, расширяющееся пространство Российской империи, гетерономность ее этнокультурного состава предопределили разноуровневый характер осуществления петровских реформ и русского Просвещения в целом. Значение имел факт, что реформы сопровождались резким разрывом с традиционными формами быта, порой с искусственным насаждением образцов западного образа жизни. Отсюда, кстати, неоднозначное отношение к ним как современников, так и потомков. Так, Вл. Соловьев сравнивал деятельность Петра по своей значимости с христианизацией Руси св. Владимиром. Оба принадлежали к тому типу исторических деятелей, которые, намного опережая потребности общественного развития страны, *делали историю*. Но в отличие от Владимира, который с незапамятных времен был канонизирован православной церковью, отношение к деятельности Петра изначально формировалось в оппозиции *Бог-антихрист*. С одной стороны, Феофан Прокопович — глава «Ученой дружины» Петра, характеризуя смысл и величие его деяний, отмечает, что невозможно перечислить их все, но главные из них «народная польза и беспечалие». С другой стороны, появляется мотив осуждения последствий реформ Петра и *«самоосуждения»* отечественной истории. Начиная с М.М. Щербатова, его работы «О повреждении нравов России», эта идея станет сквозной для всей отечественной общественной мысли, войдет в качестве обязательного элемента всех историософских построений.

Поляризация оценок деятельности Петра, сформировавшаяся еще при его жизни, станет камнем преткновения для многих историко-софских учений XIX в. и, как замечает А.М. Панченко, сохранится еще надолго³. Но как бы мы ни относились к деятельности Петра, несомненным является то, что именно с него начинается эпоха русского Просвещения и Новая история России, что размах и глубина петровских реформ сделали развитие страны по «европейскому», или общечеловеческому, пути цивилизации необратимым.

К истокам русского Просвещения относится развитие исторического мышления. Старая мессианская идея Москвы как третьего Рима, хранительницы чистоты православия после церковного раскола утратила свой объединяющий смысл. Ее место, как уже отмечалось, занимает идеал *Великой России*. На обоснование этой идеи и была ориентирована отечественная историческая наука, возросшая на почве просвещения.

Первым русским историком, обратившимся к осмыслению прошлого России с целью обоснования ее великого будущего, и пропагандистом просвещенческих идей был **Василий Никитич Татищев (1686–1750)**. Свои изыскания Татищеву пришлось начинать в условиях острой идейной борьбы старой, уходящей Московской Руси с новой, Петербургской Россией. В сочинении «Разговор о пользе наук и училищ» Татищев представил первую в России открытую апологию «светского жития» наряду с «житием духовным». Если «духовное житие» ставит целью спасение души, то «светское житие» в соответствии с естественными законами имеет полное право поставить рядом с ним стремление к земному счастью. Между ними нет противоречия, так как стремление к счастью не только соответствует естественным законам, но и «вкроено самим Богом» в человеческое существование. Но основной сферой научного и публичного интереса Татищева становится отечественная история. Ко времени Петра русская историческая литература была представлена «Синописисом» — «испорченным пересказом» древних летописей, служившим своеобразным учебником на все случаи жизни. Естественно, он не мог удовлетворить потребность исторического самосознания новой России. И Петр, заботясь о составлении истории, отвечающей новым запросам общества, поставил перед Петербургской Академией наук задачу разработки истории государства Российского. Но только после смерти Петра началась научная разработка исторических материалов. И именно Татищев первым в 1739 г. представил в Академию «Историю российскую». В ней он

³ См.: Панченко А.М. Начало петровской реформы: идейная подоплека//XVIII век. Сб. 16. Итоги и проблемы изучения русской литературы XVIII века. М., 1989. С. 6.

собрал огромный материал «древностей российских», проливающих свет на происхождение Русского государства. Однако время оказалось иным: на смену петровским начинаниям пришла бироновская реакция. В Академии в это время преобладало засилье иностранцев. Нужно ли удивляться, что рукопись Татищева была встречена крайне враждебно. И только в 1768 г. книга начала печататься, но не по решению Академии, а по инициативе академиков-историков — Г.Ф. Миллера и А.Л. Шлёцера. Последний, в частности, несмотря на свои амбиции первооткрывателя российской истории, позже признавал: «Татищев — русский, он является отцом русской истории, и мир должен знать, что русский, а не немец проломил лед в русской истории»⁴.

Однако вследствие засилья в Академии иностранных ученых они «перехватили» инициативу в области истории. В частности, ими была выдвинута норманнская теория происхождения Русского государства. В центре теории был вопрос о происхождении русской нации и государственности на основе не критической интерпретации свидетельства Летописи о «добровольном призвании варягов» на княжение. Эта версия в эпоху бироновщины приобрела статус государственной идеологии. Обращение к истокам русской государственности, к «варяжскому вопросу» было далеко не случайным. Как свидетельствует видный современный историограф М.А. Алпатов, «варяжский вопрос» родился не в Киеве в летописные времена, а в Петербурге XVIII в. и не столько в сфере науки, сколько в сфере политики. «Тени двух соотечественников — Рюрика и Карла XII — витали над теми, на чьих глазах рождался этот вопрос. Полтавская виктория сокрушила амбиции шведских завоевателей времен Карла XII, норманнская теория, возводившая русскую государственность к Рюрику, наносила удар по национальным амбициям русских с исторического фланга. Это был идейный реванш за Полтаву»⁵.

Не случайно поэтому норманнская теория вызвала в Академии резкий протест со стороны «русской партии», бесспорным лидером которой был **Михаил Васильевич Ломоносов (1711–1765)**. Сторонники «русской партии» уловили в норманнской теории существенное противоречие: из ничтожества доисторического существования славян (до «призвания варягов»), с учетом культурной отсталости самих норманнов, вскоре растворившихся в славянстве, невозможно вывести настоящего и будущего величия России. Кроме того, норманнская теория задевала национальное достоинство

⁴ Цит. по: *Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1985. С. 13.*

⁵ Там же. С. 14.

русских и создавала идейную почву для шовинистических спекуляций врагов России. Это и определило особые позиции «русской партии», Ломоносова в частности, в исторической науке.

В специально написанной работе «Древняя Русская история» (1766) Ломоносов относит «начала» русской истории к значительно более раннему периоду, чем «призвание варягов», как он обозначен у норманнистов. Первый раздел труда полемически озаглавлен им «О России прежде Рурика». Автор доказывает в нем древность славянского народа, расселившегося в нынешних российских пределах еще до Рождества Христова. Подкрепляя свои утверждения ссылками на древних античных авторов, Ломоносов связывает расселение славян на обширных равнинах Восточной Европы от Карпат до Урала и от Балтики до Черного моря с великим переселением народов, один из мощных потоков которого они и представляли. Славяне смогли не только закрепиться на занятых территориях, но и экономически освоить их: путь «из варягов в греки» был освоен славянами задолго до Рюрика. Полемизируя со своими противниками по поводу безгосударственности славян до призвания Рюриковичей, Ломоносов, ссылаясь на опыт Великого Новгорода и Пскова, утверждает наличие особого типа государственности у славян — «общенародного повелительства», близкого демократии античных полисов.

Ломоносову в духе идеологии просвещения была чужда идея «чистого» служения исторической науке. Смысл ее существования, по его мнению, состоит прежде всего в том, чтобы «дать бессмертие множеству народа, соблюсти похвальных дел должную славу и, перенеся минувшие деяния в потомство и глубокую вечность, соединить тех, которых натура долгою времени разделила»⁶. История, таким образом, служит сокровищницей исторического опыта народа, в которой каждый человек от государя до хлебопашца может найти для себя образцы достойного поведения в настоящем. И только при соблюдении этой патриотической задачи можно и должно строить историю как научную систему, рассуждать о тонкостях ее научной аргументации.

2. Идеи Просвещения в зеркале идеологии абсолютизма

Просветительская деятельность Петра была продолжена в царствование **Екатерины II (1762—1796)**. Особенностью русского Просвещения второй половины XVIII в., вызванного к жизни широ-

⁶ Ломоносов В.М. Древняя Российская история//Полн. собр. соч. М.—Л., 1952. Т. 6. С. 171.

кими идейно-культурными процессами, последовавшими после петровских реформ, было то, что выразителем его идеологии стала не буржуазия, которой практически еще не было, а дворянство. «Жалованная грамота дворянству» (1785) подвела основание под дворянскую эмансипацию таким образом, что свобода верхнего общественного слоя опиралась на закрепощение низшей, основной массы населения. Поэтому дворянство стояло на защите самодержавия как главного гаранта своих привилегий и как оплота крепостнического режима. Вследствие этого, идеи Просвещения приобретали охранительный характер и подчинялись обоснованию разумности и законности царской власти. В немалой степени этому способствовала императрица Екатерина II.

Екатерина II (1729–1796, с 1762 г. императрица России) в духе своего времени увлекалась идеями французских просветителей, со многими из которых была в переписке. Она автор нескольких пьес, исторических драм на русские сюжеты, мемуаров, философско-политических записок, идейный вдохновитель издания, рассчитанного на просвещение граждан, журнала «Всякая всячина». Некоторые идеи просвещенного либерализма Екатерина стремилась воплотить в организации политической власти, что нашло отражение в ее программном документе «Наказ», являющемся наиболее ярким памятником идеологии просвещенного абсолютизма XVIII века⁷.

В своем «Наказе» Екатерина исходила прежде всего из утверждения, что «Россия есть Европейская держава». В подтверждение тому она ссылается на авторитет Петра Великого, который, введя европейские нравы и обычаи в российскую среду, нашел такие преимущества, каких и сам не ожидал. Это, по мысли императрицы, свидетельствует о том, что народ русский, восприимчивый к европейской культуре, к ней и принадлежит. В основу государственного устройства России в «Наказе» положен принцип *самодержавия*, но, как уверяет автор, самодержавия не деспотического, каким оно было в предшествующие царствования, а *просвещенного*, основы которого заложил Петр I. В обосновании этого основополагающего принципа Екатерина исходит из геополитической данности России, полагая, что на столь великом пространстве эффективно действовать может только власть самодержавного государя. При этом в духе идей просвещенного абсолютизма императрица заверяет, что такая власть отнюдь не имеет в виду лишить подданных их вольностей, но, напротив, направлена к улучшению

⁷ Наказ Императрицы Екатерины II, данный комиссии о сочинении проекта нового уложения/Под ред. Н.Д. Чечулина. СПб., 1907.

благосостояния народа. В различных вариантах Екатерина повторяет мысль, что законы издаются во имя блага государства и каждой личности и ни в коей мере не должны стеснять ее свободы, если только последняя не идет в ущерб государству в целом. «Ничего не должно запрещать законами кроме того, что может быть вредно или каждому особенно, или всему обществу» (41). Гарантом верности государя интересам народа является приоритет закона перед властью, в том числе властью монарха, хотя последнему и принадлежит исключительное право законотворчества. Но коль скоро закон принят, нарушать его не позволительно никому.

Главной сферой экономического благосостояния страны Екатерина считала земледелие. Под влиянием Монтескье она подходит к утверждению принципа частной собственности применительно к земледелию. «Не может земледельство процветать тут, где никто не имеет ничего собственного. Сие основано на правиле весьма простом: «Всякий человек имеет более попечения о своем собственном, нежели о том, что другому принадлежит; и никакого не прилагает старания о том, в чем опасаться может, что другой у него отымет» (296). Однако этот общий принцип вступает в непримиримое противоречие с ее отношением к крепостному праву.

Екатерина исходила из признания безусловной собственности помещиков на землю и крепостных крестьян (позже, в 1785 г., это положение будет закреплено «Жалованной грамотой дворянству»). Просвещенная монархия лишь взывала к милосердию последних по отношению к своим рабам. «Надлежит, чтобы злоупотребление рабства отвращали, а с другой стороны предостерегали бы опасности, могущие отсюда произойти» (254). Однако надежды императрицы на благоразумие помещиков по отношению к крестьянам и призывы что-то сделать для рабов тонули в практике раздачи ею заселенных земель в собственность тем же помещикам за особые услуги трону. В результате ее предупреждения об опасности народного бунта оказались пророческими. Крестьянская война под руководством Пугачева поставила точку в «либералистских» намерениях «просвещенной монархии». Подводя итог состояния крестьянского вопроса во второй половине XVIII в., видный специалист в этой области В.И. Семевский отмечает, что *«в царствование Екатерины было сделано гораздо более для усиления и даже для распространения крепостного права, чем для его ограничения <...>. Но в одном отношении следует признать ее большую заслугу: она первая с высоты престола бросила в общество идею, что крепостной — такой же человек, как и его господин, что он так же имеет право на разумное существование, и тем навсегда вписала свое имя в историю крестьянского вопроса в России»*⁸.

⁸ Семевский В.И. Крестьянский вопрос в России. СПб., 1888. Т. 1. С. 228.

Просветительская деятельность Екатерины не получила должной оценки. Можно, как это принято, инкриминировать ей прямые заимствования из текстов французских энциклопедистов и других представителей европейского Просвещения, можно обвинять ее в склонности к позе, особенно перед лицом светил европейского Просвещения, но важно другое — *что* она хотела преподавать своим подданным. Известно, что «Наказ» подлежал тщательному изучению членами Уложенной комиссии, представленной всеми сословиями, кроме крепостных, и руководству в их законотворчестве. И хотя из этой затеи императрицы ничего не вышло, либерально-просветительские идеи были заброшены на русскую почву и с ее «легкой руки» стали предметом широкого общественного обсуждения в салонах, кружках, журналах.

Начало Просвещения в России совпало, таким образом, со становлением и утверждением абсолютизма, идея которого состоит в том, что все жизненные блага и свободы подданные получают благодаря «отеческой» заботе государя. Поэтому представители нарождающейся интеллигенции, как правило, концентрировались вокруг царского двора, были общественными государственными деятелями и потому не только по призванию, но и по долгу службы являлись проводниками идей просвещения. Так складывался особый тип служилой интеллигенции.

Василий Никитич Татищев (1686–1750), просветитель-публицист, основоположник русской исторической науки, автор не утратившей научной значимости «Истории Российской», был начальником Монетной конторы, начальником Канцелярии Главного правления сибирских и казанских заводов; *Антиох Дмитриевич Кантемир* (1708–1744), писатель-сатирик, публицист-просветитель, перевел на русский язык «Разговоры о множестве миров» Фонтенеля, «Персидские письма» Монтескье, служил чрезвычайным посланником в Лондоне, полномочным министром в Париже, имел придворный чин камергера и тайного советника; *Михаил Васильевич Ломоносов* (1711–1765), ученый-энциклопедист мирового уровня, поэт, заложивший основы современного литературного языка, организатор отечественной науки, инициатор основания Московского университета; *Михаил Михайлович Щербатов* (1733–1790), критически мыслящий публицист, историк, автор и сегодня известного труда «О повреждении нравов в России», был лидером дворянской партии в работе Комиссии для составления нового Уложения (1767); *Семен Ефимович Десницкий* (ок. 1740–1789), ученый-юрист — «отец русской юриспруденции», государственный деятель; *Дмитрий Алексеевич Голицын* (1734–1803), ученый, экономист и публицист, выступал в защиту философии как самостоятельной и наиболее значимой науки в системе «полезного» знания, член ряда иностранных академий, был послом во Франции и Нидерландах;

Гаврила Романович Державин (1743–1816), блестящий представитель поэзии русского классицизма, прошел ряд должностей: от губернатора до почетного члена Сената. Пожалуй, последним в этом ряду был *Николай Михайлович Карамзин* — официально признанный историограф государства Российского.

Тот факт, что приближенные ко двору представители служилой интеллигенции, определявшие его политику, одновременно принимали участие в развитии и распространении идей Просвещения, не был случайным. С одной стороны, представители интеллигенции еще верили, что, служа просвещенному монарху, они служат Отечеству, с другой — абсолютизм был заинтересован в новой культуре: и в целях создания положительного образа абсолютизма, и в силу близости идей Просвещения к решению тех практических задач, которые время поставило перед Российским государством. Логика развития интеллигентского сознания с необходимостью влекла к *вольнодумству*. Это привело к зарождению и распространению в ее среде оппозиционных официальной идеологии идей и настроений, апеллирующих к либеральным идеалам и ценностям.

Важную роль в распространении либерально-просветительских идей сыграл постоянный оппонент императрицы **Николай Иванович Новиков (1744–1818)**, журналист, просветитель, книгоиздатель.

Деятельность Новикова оставила заметный и яркий след в истории культуры XVIII в. Он был талантливым издателем небывалого размаха — из его типографий вышло более 1000 наименований книг, в том числе переводы Руссо, Вольтера, Монтескье, Свифта, Шекспира. Полагая главным пороком российского общества невежество, он научил и приучил Россию читать — им издавалась учебная, философская, общеобразовательная литература, большое количество произведений русского народного творчества. Его журналы «Трутень», «Живописец», в которых он вел открытую полемику с журналом императрицы «Всякая всячина», послужили немало на ниве российского Просвещения и свободомыслия. Но как только деятельность Новикова приобрела характер вызова абсолютизму, с нею было покончено. Для «просвещенной Фелици» он стал неудобным человеком. В 1792 г. Новиков был арестован и заточен на 15 лет в Шлиссельбургскую крепость. (Только смерть императрицы через четыре с половиной года освободила его из заточения.) Одновременно с осуждением издателя правительственному разгрому подверглось все его издательское предприятие, а около 20 тысяч книг по приказу «просвещенной императрицы» были сожжены.

Говоря о вольнодумстве, нельзя обойти вопрос о русском масонстве. Его распространение в России начинается с середины

XVIII в. С одной стороны, оно, как во многом и вольтерьянство, было проявлением моды, с другой — было, по оценке Н.А. Бердяева, «первой свободной самоорганизацией общества в России»⁹. Массонское движение охватывало значительную часть просвещенных, образованных людей страны; масонами были многие деятели культуры — Н.И. Новиков, Д.И. Фонвизин, Н.М. Карамзин, В.А. Жуковский, И.Е. Шварц. Массоны издавали книги, журналы, основывали типографии, училища, занимались просветительской, благотворительной деятельностью. Общая и главная черта масонства — религиозно-нравственные искания, поиски «верного» знания о Боге, природе, человеке. Оно по сути отрицало внешнюю церковность, проповедуя общечеловеческие идеалы любви и братства. Для масонства не существовало деления людей по нациям, сословиям, религиям. «Себя я почитаю гражданином света, а свет весь одним градом, в котором я живу», — должен был говорить мастер ложи во время обряда посвящения. Наряду с этим поиски и искания масонов вбирали очень много темной мистики, слишком большое значение придавалось изощренной ритуальности, конспиративности. Однако главным в масонстве были поиски «истинного христианства», которое толковалось в духе нравственного самосовершенствования и проявления действенной любви к ближним, хотя радикально настроенные масоны не исключали возможности использовать тайные ложи для конспирации. Видимо, не случайно через масонские ложи прошло около 50 будущих декабристов. В 1822 г. Александр I, подпавший к концу жизни под влияние ортодоксального православия, запретил масонские ложи. Но к этому времени масонство, можно сказать, уже исчерпало себя. Да и век дворянского просвещения уступал место иному времени, у которого были свои искания и свои идеалы.

3. Идеал вольности и историософские искания Радищева

Особое место в русской культуре XVIII в. занимает **Александр Николаевич Радищев (1749–1802)** — мыслитель, творчество которого до сегодняшнего дня не имеет однозначной оценки, вызывая споры и дискуссии у исследователей в силу свойственных ему слишком разнородных философских и социально-политических ориентаций, начиная от создания социальных утопий и либеральных идей ненасильственных, на основе разума, методов государ-

⁹ Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 57.

ственного переустройства России, и кончая прямыми проклятьями в адрес царской власти и угрозой народного восстания.

А.Н. Радищев родился в дворянской семье; в 1762 г. был записан в Пажеский корпус, а в 1766 г. послан в Лейпциг для дальнейшего обучения. Здесь он увлекся философией европейского Просвещения (Руссо, Дидро, Рейналь, Гердер) и сочинениями утопистов (Мабли). Вернувшись в 1771 г. из-за границы, поступил на службу в Сенат, сделал блестящую карьеру, но вскоре вышел в отставку и обратился к общественно-литературной деятельности. Увлечение европейским Просвещением нашло отражение и оригинальное истолкование в оде **«Вольность»** (1783). В 1790 г., спустя пятнадцать лет после «пугачевского бунта», Радищев публикует свое главное произведение **«Путешествие из Петербурга в Москву»**, в котором идеи Просвещения прилагаются им к характеристике российской действительности. За это сочинение по приказу Екатерины он был как государственный преступник арестован («царям грозит плахою», «бунтовщик, хуже Пугачева») и приговорен к смертной казни, замененной ссылкой в Сибирь. В ссылке Радищев продолжал свои литературные и философские занятия. После смерти Екатерины он был возвращен в Петербург и привлечен к работе комиссии по составлению новых законов. В своих проектах для комиссии он настаивал на необходимости уничтожения крепостничества, введения суда присяжных, свободы слова и др. Но проекты Радищева остались невостребованными. Жизнь утратила для него смысл, и вскоре он закончил ее самоубийством. Радищев первым открыто встал на защиту прав угнетенных, в оппозицию к царской власти.

Основные сочинения А.Н.Радищева: «Житие Федора Васильевича Ушакова»; «Беседа о том, что есть сын Отечества»; «Путешествие из Петербурга в Москву»; «О человеке, о его смерти и бессмертии»; ода «Вольность»; «Песнь историческая».

Следуя идеям Просвещения, Радищев смело вводит в новую культуру гуманистические ценности, веру в человеческий разум, идеи свободы и самоценности человеческой личности, закона как гаранта общественного порядка. В поэтической форме эти идеи сформулированы им в оде «Вольность», которая стала своеобразным эталоном философско-политической поэзии.

О дар Небес благословенный,
Источник всех великих дел,
О вольность, вольность! дар бесценный!
Позволь, чтоб раб тебя воспел¹⁰.

¹⁰ Радищев А.Н. Вольность// Полн собр. соч.: В 3 т. М.—Л., 1938—1952. Т. 1.

Не случайно Пушкин в своем бесцензурном варианте «Памятника» записал: «Вослед Радищеву восславил я свободу», обозначив тем самым свое идейное родство с вольнодумцем XVIII века. Эти же идеи Радищев развивает и в «Путешествии из Петербурга в Москву», но главное, — здесь он впервые в истории русской общественной мысли утверждает человеческое достоинство самого многочисленного и самого угнетенного сословия в России, крепостных крестьян. «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала»¹¹. С этих слов, по определению Н.А. Бердяева, родилась русская интеллигенция¹².

Ода «Вольность» и «Путешествие из Петербурга в Москву» (жанр популярный в эпоху Просвещения) имеют комплементарный (взаимодополняющий по отношению друг к другу) характер. В оде просветительская концепция Радищева выстраивается на основе примеров из мировой истории — античности и современности — (здесь мелькают имена Брута, Суллы, Мария, Кромвеля, Лютера, Робеспьера, Вашингтона), вследствие чего она обретает философски универсальное значение. В «Путешествии» эти же идеи развиваются на материале российской действительности, что позволило автору наполнить их живыми картинами, свидетельствами представителей разных сословий, встречавшихся ему на ямских станциях, утопическими проектами и его собственными раздумьями о судьбе России и ее месте в общем развитии истории. Это пересечение мотивов следует принимать во внимание при исследовании социально-философской и историософской концепций Радищева.

В духе идей Просвещения Радищев исходил из «теории естественного права», видя в ней обоснование права человека на жизнь, свободу, собственность. Социальной гарантией этих прав он, вслед за Руссо, считал общественный договор при признании безусловного суверенитета народа.

Для пользы общей нет препон;
Во власти всех свою зрю долю,
Свою творю, творя всех волю;
Родился в обществе закон.

Если гарантии закона нарушаются, народ, считал он, может расторгнуть договор с властью и выйти из ее подчинения. Более того, Радищев *оправдывает* восстание народа против власти, по-

¹¹ Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву//Там же. С. 227.

¹² См.: Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 66.

правшей его суверенитет. В России, где блюстителем закона было самодержавие, нарушение последним естественных прав и достоинства человека освобождает подданных от повиновения ему.

Обращение к истории в оде «Вольность», к российской действительности в «Путешествии» приводят автора к неожиданному в стилистике идей Просвещения, весьма трагическому выводу, повторяющемуся в одном и другом сочинении: *«Таков есть закон природы; из мучительства рождается вольность, из вольности рабство...»* (Выд. нами. — Авт.)¹³. В оде Радищев приводит множество примеров из истории в подтверждение этого закона. Сулла и Марий, превратившие римское регулярное войско в наемную армию, направленную против самого народа; Август, усыпивший дух вольности народа и увивший ярмо своей личной власти цветами; ханжа и святотать Кромвель, осудивший короля Карла на казнь и сам узурпировавший его власть; американские поселенцы, построившие свое благоденствие на крови уничтоженных ими индейских племен и бесстыдном рабстве негров. Однако, *оправдывая* народное восстание и даже право на месть, Радищев отнюдь не призывает к ним. Напротив он предупреждает современников против таящихся в них ужасов, отбрасывающих историю вспять. Вслед за гимном свободе и разуму идет строфа, подводящая читателя к обозначенному им *закону природы*:

Но страсти, извращая злобу
Враждебный пламенный стрясут;
Кинжал вонзить себе в утробу
Народы пагубно влекут; <...>
В сердца граждан лиют боязнь;
Рождается несытна власти
Алчба, жидующая напасти,
Чтоб обществу устроить казнь.

Этот мотив на примере восстания Пугачева повторяется и в «Путешествии из Петербурга в Москву». Но все же главной темой «Путешествия» является кричащее противоречие реального положения крепостных крестьян идеалам Просвещения, в том числе идеям просвещенной монархии, провозглашенным самой императрицей Екатериной.

В гл. «Хотил. Проект в будущем» Радищев в духе уравнительного демократизма рисует утопическую картину общества «всеобщего благоденствия», в котором равновесие властей и имуществен-

¹³ Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву//Полн. собр. соч. Т. I. С. 314.

ное равенство истребят все гражданские несогласия. Но это идеальное будущее вступало в кричащее противоречие с существующим положением. Неявно полемизируя с благими упованиями Екатерины на то, что в результате реализации просвещенных идей ее «Наказа» ни один народ не будет «больше процветающ на земле, чем российский», Радищев задает вопрос: «Может ли государство, где две трети граждан лишены гражданского звания, и часть в законе мертвы, называться блаженным? Можно ли назвать блаженным, гражданское положение крестьянина в России? Один ненасытец кровей скажет, что он блажен, ибо не имеет понятия о лучшем состоянии»¹⁴.

Выдвигая требование освобождения крестьян, Радищев, исходя из реального положения дел, соглашался на постепенность этого процесса, настаивая, однако, на том, чтобы освобождение непременно было с землей, основывая это требование на том, что именно крестьяне, а не помещики своим трудом всех кормят и платят подати государству. Рабство наносит нравственный урон народу в целом: с одной стороны, оно порождает надменность и властолюбие, с другой — робость и покорность судьбе. Рабство, считает Радищев, приносит вреда больше, чем нашествие врага, ибо последнее «опустошает случайно и мгновенно», тогда как первое «губит долговременно и всегда». Мало того, оно чревато опасностью взрыва справедливого народного возмущения. Однако сам Радищев, подобно Пушкину, видел в народном восстании *бунт*, хотя и справедливый по своим истокам, но «кровавый и ужасный» по своим последствиям, и предупреждал против него современников.

«Неведаете ли, любезные наши сограждане, коликая нам предстоит гибель, в коликкой мы вращаемся опасности. Загрубелые все чувства рабов и благим свободы мановением в движение неприходящие, тем укрепят и усовершенствуют внутреннее чувство. Поток, загражденный в стремлении своем, тем сильнее становится, чем тверже находит противустояние. Прорвав оплот единожды, ни что уже в разлитии его противиться ему не возможно. Таковы суть братия наши, во узах нами содержимые. Ждут случая и часа. Колокол ударяет. И се погуба зверства разливается быстротечно. Мы узрим окрест нас меч и отраву. Смерть и пожигание нам будет посул за нашу суровость и безчеловечие»¹⁵.

В «Путешествии из Петербурга в Москву» Радищев развивает применительно к российской действительности идеи Руссо о на-

¹⁴ Там же. С. 320.

¹⁵ Там же. С. 228.

родном суверенитете, согласно которым суверенитет принадлежит народу как таковому и именно народ вручает власть правительству, неважно, будет ли это республиканская форма правления или монархическая. Важно, что власть, в лице ли республиканского правительства или монарха, остается слугой общества. «Государь может все делать по своему произволу, но то, что начинает, не имея хотя деянием своим положительных правил, должен творить в пользу общую, ибо какой предлог самодержавного правления? не тот, чтобы у людей отнять естественную вольность: но чтобы действия их направить к получению большего от всех добра»¹⁶.

В оде «Вольность» и «Путешествии» переплетаются крайне разнообразные и весьма противоречивые идеи. Бесспорно, этому были причины, связанные как с развитием исторических событий в мире — Французская революция, обернувшаяся кровавым террором, развитие рабства, сопровождающее войну за независимость Соединенных Штатов Америки, — так и с отступлением от идей Просвещения на втором этапе царствования Екатерины. Это и разгон ею же созданной Уложенной комиссии, и пугачевское восстание, и зверства, проявленные с обеих сторон — восставшими и властями, учинившими расправу над его участниками. В творчестве Радищева нашел отражение общий кризис идеологии Просвещения, причины и последствия которого он попытался осмыслить и преодолеть. В этом и сила и слабость его философско-литературного творчества, этим же объясняется неоднозначность оценок его потомками, но именно этот момент определил навсегда его место в истории отечественной общественно-философской мысли. С одной стороны, после Радищева идеал вольности наполняется социально-философским содержанием. С другой стороны, в общественную мысль будет внесена традиция *просвещенной демократии*, основанная на убеждении, «что возможно всякому быть соучастником в благоденствии себе подобных».

4. Оппозиция либерализма и консерватизма

Александр I (1777–1825, с 1801 г. — император России), начав свое царствование с «мечтаний» о просвещенной монархии, закончил трусливым самодержцем, хотя перед лицом общественного мнения и, главное, мнения «просвещенной Европы» неоднократно возвращался к ним. На волне этих настроений возшла звезда одного из самых ярких реформаторов России — **Михаила Михайловича Сперанского (1772–1839).**

¹⁶ Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву// Полн. собр. соч. Т. 1. С. 228.

М.М. Сперанский родился в семье сельского священника; по окончании духовной семинарии при Александровском монастыре в Петербурге, был оставлен там же преподавателем математики, физики, философии. С 1797 г. — на государственной службе, где проявил блестящие способности. В 1803 г. он директор департамента Министерства внутренних дел, затем статс-секретарь Александра I. По поручению императора Сперанский составил проект «Уложения государственных законов». Однако предложенный им проект конституционной монархии вызвал резкую оппозицию правящих верхов и «разочарование» резко поправившего императора. В результате был смещен с поста секретаря Госсювета и сослан, но в 1821 г. был снова возвращен в Петербург и назначен членом Госсювета и одновременно членом Верховного суда над декабристами. С 1826 г. Сперанский руководит изданием «Полного собрания законов Российской империи». Скончался М.М. Сперанский 11 ноября 1839 г.

Наиболее полно идеи о конституционном устройстве России были им изложены в Записке «Размышления о государственном устройстве империи» (1802) и в более позднем развернутом проекте реформ. Свои идеи о необходимости преобразования государственного устройства России Сперанский обосновывает, исходя из общих принципов Просвещения и из новейших теорий права. Уже в первой Записке он критически оценивает политическое уложение России как не соответствующее законам разума, высказывая в связи с этим довольно смелую для своего времени мысль: «Сему иначе и быть невозможно. Во всяком государстве, коего политическое положение определяется единым характером государя, закон никогда не будет иметь силы, народ будет все то, чем власть предержащая быть ему повелит»¹⁷.

Среди существовавших в то время политических систем Сперанский выделяет три идеальных типа: республики, к которым тяготеют европейские страны, самодержавие, утвердившееся в России, и конституционную, или «правильную», монархию. Республиканская форма правления, как утверждает Сперанский, отнюдь не гарантирует гражданских свобод, ибо к власти приходят не лучшие люди; самодержавие, концентрирующее всю власть в одних руках и не способное ее разумно осуществить, имеет тенденцию переродиться в деспотизм; и только конституционная, или «правильная», монархия, основанная на разделении властей и их ответственности не только перед волей монарха, но и перед законом, является оптимальной политической формой, способной обеспечить политические и гражданские права гражданам. Такое суеверное преклонение перед силой разума в форме *закона* выражает

¹⁷ Сперанский М.М. Проекты и записки. М.—Л., 1961. С. 56

общие настроения века Просвещения и одновременно выдает в Сперанском убежденного последователя просвещенной монархии.

Сперанский прекрасно понимал, что главным препятствием на пути превращения самодержавия в «правильную» конституционную монархию является крепостное право, однако отменить его вдруг, без просвещения он считал опасным. Вводить же просвещение в народные массы при их рабском положении было не только трудно, но и бессмысленно («К чему рабу просвещение?»). Поставив так вопрос, он приходит к выводу, что план коренных конституционных преобразований необходимо отложить на будущее, а пока ограничиться подготовительными мерами. Существующая власть должна стремиться приблизиться к правильному типу монархического управления, для чего следует вырабатывать и осваивать установления, которые постепенно приготавливали бы ее к новому типу управления.

Вторая волна либеральных настроений в царствование Александра I была вызвана глубоким разочарованием всех слоев общества условиями Тильзитского мира (1807), не только унижительного, но и крайне разорительного для страны. И император снова прибегнул к испытанным средствам воздействия на общественное мнение — к играм в либеральные реформы. Как отмечают историки, сам он уже мало верил в них, но тем более охотно раздавал поручения на создание проекта реформ разным людям, от Строганова до Аракчеева. Подобное поручение получил и Сперанский, отреагировавший на него со свойственной ему обстоятельностью. В 1809 г. им было представлено императору «Введение к Уложению государственных законов», которое по существу представляло собой проект конституционной монархии в России.

В главе «О разуме государственного уложения» Сперанский подробно обсуждает вопрос о «благовременности» введения «правильного», т.е. конституционного, государственного устройства. Он отмечал, что в Европе конституции, как правило, вводились под нажимом революционных смут и переворотов и потому носили противоречивый характер, в России же сложились условия, когда власти могут ввести конституцию, тщательно подготовив ее. Попытки введения конституции в России предпринимались и раньше. Особенно много в этом отношении было сделано Екатериной Великой. Однако ее усилия оказались тщетны, потому что они были преждевременны, а общество было не готово к ним. Наконец, время настало. Его симптомы Сперанский видел в падении общественного уважения к властям, в росте всеобщего недовольства, находящего отражение в нелюбимой публичной, несмотря на цензуру, критике правительства. В таких условиях част-

ные исправления системы невозможны. Выход может быть лишь во введении конституции сверху, волей монарха. И молодой реформатор начертал развернутый и стройный план такой конституции, предусматривающий разделение и субординацию властей, властную вертикаль которой дополняют идущие снизу представительные органы.

Как известно, план конституционного устройства России остался нереализованным. Но независимо от уклончивой политики Александра, «властителя слабого и лукавого», по выражению Пушкина, проект Сперанского, отличавшийся логической стройностью, и не мог удалиться, оставаясь утопической конструкцией, начертанной на «чистом листе бумаги». Он вступал в противоречие с существующими институтами, с интересами почти всех слоев общества и в первую очередь с интересами самой монархической власти. Действительно, вскоре заигрывания царя с конституцией прекратились и Сперанский был отстранен от дел и сослан. По возвращении из ссылки он уже и сам ввел свои проекты в верно-подданническое русло.

Оценка деятельности Сперанского, его идей, проектов и результатов их воплощения до сих пор вызывает дискуссию. Одни исследователи характеризуют его как просвещенного реформатора, другие усматривают в его деятельности попытку реформировать существующий режим с целью его спасения, третьи относят к типу мечтателей-утопистов, убежденных в реализуемости любых разумных идей. Но в чем действительно нельзя отказать Сперанскому, так это в бесспорной талантливости, оказавшейся не востребованной своей эпохой.

Одним из оппонентов Сперанского стал, не по своей воле, историограф государства Российского **Николай Михайлович Карамзин (1766—1826)**.

Н.М. Карамзин — литератор, заложивший основы русского литературного языка, увлеченный сторонник и пропагандист идей Просвещения. Удостоенный в 1803 г. звания историографа, он написал 12-томную «Историю государства Российского», охарактеризованную А.С. Пушкиным как «произведение великого писателя и подвиг честного человека», ставшую настольной книгой всей читающей России. Историк принадлежал к тому редкому типу людей и государственных деятелей, которого уважали и власти, и просвещенные консерваторы, и радикально настроенные оппоненты властей — декабристы. Карамзин умер в год суда над декабристами, успев сказать новому императору в их оправдание: *«Заблуждения и преступления этих молодых людей суть заблуждения и преступления нашего века»*.

Карамзин — убежденный сторонник просвещенной монархии, но, в отличие от Сперанского, не конституционной, а основанной на самодержавной власти монарха. В 1811 г. по просьбе сестры императора он подал Александру «Записку о древней и новой России», направленную против проектов Сперанского и других либеральных веляний, получивших распространение в начале царствования и поддерживаемых самим императором. «Записка» написана в весьма нелицеприятной для императора форме, но в целом с охранительных позиций, и в этом отношении она служит своеобразным эпилогом Просвещения.

Самодержавие есть священный *палладиум* России. Сохранение его в неприкосновенности необходимо для счастья и самого ее существования.

«Самодержавие основало и воскресило Россию: с переменной Государственного Устава ее она гибла и должна погибнуть, составленная из частей столь многих и разных, из коих всякая имеет свои особенные гражданские пользы. Что, кроме единовластия неограниченного, может в сей машине производить единство действия?» И далее, доводя свою мысль до парадокса, он предлагает, так сказать, мысленный эксперимент. Если бы Александр, вдохновленный великодушной ненавистью к злоупотреблениям самодержавия, попытался бы ограничить его, то истинный добродетельный гражданин российский должен был бы дерзнуть остановить его и сказать: *«Государь! Ты преступаешь границы своей власти: наученная долговременными бедствиями, Россия пред святым алтарем вручила самодержавие твоему предку и требовала, да управляет ею верховно, нераздельно. Сей завет есть основание твоей власти, иной не имеешь; можешь все, но не можешь законно ограничить ее!..»*¹⁸

С этих позиций Карамзин решительно восстает против либеральных начинаний молодых реформаторов, в том числе против реформаторских затей самого императора. Но особенно опасными представлялись ему намерения Сперанского. И хотя его фамилия не упоминается в «Записке», нетрудно догадаться, кого Карамзин имеет в виду под *«реформаторами-писарями»*, посягнувшими изменить Россию. Обращаясь непосредственно к «Введению» только что разосланного «Уложения государственных законов» Сперанского, историк иронизирует: мы ждали два года, вышел целый том предварительной работы. И что же находим? «Множество ученых

¹⁸ Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России в ее политических и гражданских отношениях. М., 1991. С. 48.

слов и фраз, почерпнутых в книгах, ни одной мысли, почерпнутой в созерцании особенного гражданского характера России». Что касается проекта самих законов, то они, по мнению историка, представляют собой не более, чем «перевод Наполеонова Кодекса»¹⁹. Главную ошибку «молодых реформаторов» он видит в излишнем увлечении изобретениями различных *форм* государственных институтов, тогда как не формы важны, а традиционные устои общества и государства и люди, их исполняющие.

Отмечая охранительно-консервативную установку «Записки» Карамзина, следует, однако, согласиться с замечанием современного исследователя творчества Карамзина Н. Эйдельмана, а именно: в практическом изображении исторических событий он был значительно шире своих концепций²⁰.

* * *

Подводя итог эпохе русского Просвещения, отметим две принципиальные, характеризующие его особенности. Во-первых, русское Просвещение при всем его идейном и политическом пафосе оставалось вторичным по отношению к западным первоисточникам и утопическим по своим политическим чаяниям, что подтвердили, с одной стороны, невостребованность даже самых умеренных и «реалистичных» его проектов, а с другой — разгром восстания декабристов, послужившего прологом к утверждению реакционного николаевского режима в стране. Во-вторых, просвещенческая идеология с ее уверенностью, что достаточно правильно сформулировать идеи, представив их в виде проекта или закона, чтобы они могли быть реализованы, закрепились в российском интеллигентском сознании, с ее рецидивами мы сталкиваемся и сегодня.

В целом русское Просвещение сыграло существенную роль в пробуждении общественного сознания, в развитии отечественной, в том числе историософской, мысли XIX в.

?

1. Дайте общую характеристику парадигмы идеологии Просвещения.
2. В чем состояло историческое значение реформ Петра Великого для развития России?

¹⁹ Там же. С. 90.

²⁰ См.: Эйдельман Н. Пушкин. Из биографии и творчества. М., 1987. С. 252.

3. Назовите основные историософские идеи, поставленные исторической наукой XVIII в.
4. Определите основные историософские идеи русского Просвещения.
5. На материале «Наказа» Екатерины II раскройте связь русского Просвещения с идеологией абсолютизма.
6. Какое место в русском Просвещении занимает «Путешествие из Петербурга в Москву» А.Н. Радищева? Обозначьте историософские идеи сочинения.
7. Раскройте философско-историческое основание оппозиции проектов М.М. Сперанского и «Записки» Н.М. Карамзина.



Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение?//Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6.

Карамзин Н.М. Записка о древней и новой России. М., 1991.
Н.И. Новиков и его современники. М., 1961.

Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. (Любое издание.)

Радищев А.Н. Вольность. (Любое издание.)

Сперанский М.М. Проекты и записки. М.–Л., 1961.



Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1985.

Карякин Ю.Ф., Плимак Е.Г. Запретная мысль обретает свободу. М., 1966.

Ключевский В.О. Воспоминания о Н.И. Новикове и его времени//Соч.: В 9 т. М., 1990. Т. 9.

Леонтович В.В. История либерализма в России. М., 1995. Гл. 3.

Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 3: Национализм и европеизм. М., 1995.

Моряков В.И. Из истории эволюции общественно-политических взглядов просветителей конца XVIII века. Рейналь и Радищев. М., 1993.

Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г. Революционная традиция в России. М., 1986. (Гл. о Радищеве).

Панченко А.М. Церковная реформа и культура Петровской эпохи//XVIII век. Сб. 17. М., 1991.

Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом. М., 1984.

2

ИСТОРИОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ПОИСКАХ ПУТЕЙ РАЗВИТИЯ РОССИИ

- Лекция 4.* ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛОВ
- Лекция 5.* РОССИЯ И ЕВРОПА: ВЗГЛЯД ЗАПАДНИКОВ
- Лекция 6.* РУССКИЙ УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ
- Лекция 7.* ТЕОРИИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ

Лекция 1

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛОВ

1. Чаадаев: новая парадигма русского мессианизма

Первое десятилетие XIX в., «дней Александровых прекрасное начало», затем эпопея Отечественной войны 1812 г., успехи русской политики в Европе, нашумевший проект М.М. Сперанского, образование тайных обществ и ожидание социальных перемен — все это изменило «направление умов» общественности. На некоторое время роль мыслителя побледнела перед ролью общественного деятеля. Но после разгрома восстания декабристов в 1825 г. и расправы Николая I над его участниками стало очевидно, что переменам еще долго не быть. Начинался период жесткой политической реакции, вызвавший новый поворот в смене господствующих общественных течений. Возродился, и уже с новой силой, интерес к теоретическим исканиям, к философскому осмыслению действительности. Доминантой общественно-философской мысли вновь стало отношение России к Европе.

Противопоставление «Восток (Россия) — Запад (Европа)» было как бы изначально задано России и тем, что ее государственность сформировалась на востоке Европы, в силу чего она была для Европы всегда Востоком, и тем, что Русь вступила на историческую арену и приняла христианство, когда в разгаре было противостояние церквей (католической — западной и православной — восточной), и тем, что у Руси был собственный восток — степь с ее кочевниками, с которыми она не только воевала, но и вступала в диалог, в результате чего неизбежно происходило этническое и культурное сближение с «погаными». Имея в виду эту геополитическую данность России, В.О. Ключевский подчеркивал, что «исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не

совсем Европа. Это переходная страна, посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой, но природа положила на нее особенности и влияние, которые всегда влекли ее к Азии или в нее влекли Азию»¹. Другими словами, для России изначально стояла проблема того выбора, который позже сформулировал Вл. Соловьев: «Русь! В предвиденьи высоком ты мыслью гордой занята, каким ты хочешь быть Востоком: Востоком Ксеркса или Христа?»

В конце 20-х — начале 30-х гг. XIX в. этот вопрос приобрел новое философское звучание. Сформировавшийся устойчивый интерес к западноевропейской мысли, «штудирование» философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, через учения которых молодежь восприняла систему ценностей Нового времени, повлекли за собой самостоятельные попытки объяснения собственной истории с позиций «всеобщих отвлеченных начал», лежащих в основании мироздания и управляющих миром. Под влиянием западных философских систем сместились критерии оценок: стала цениться не столько практическая ориентация той или иной интерпретации истории, сколько внутренний философский смысл лежащего в нем «начала». Утвердилось мнение, что «исторические построения необходимо предполагают известное *философское мировоззрение*, дающее исследователю руководящую нить при анализе исторических явлений»².

Помимо отмеченного выше интереса к поискам «общих» начал истории, приобщение к европейской духовной культуре формировало свой образ мышления, основанный на признании ведущей роли человеческого разума. Под влиянием философии Гегеля, усилившимся к 30-м гг., утверждалось убеждение, что «принцип независимости разума, его абсолютной самостоятельности внутри себя должен отныне рассматриваться <...> как одно из основных убеждений нашего времени»³. Сила разума — в возможности влияния на исторический ход событий, что делает человека ответственным за свое участие в истории как своей страны, так и во всеобщей истории. Такой образ мышления выводил на мысль о человеческом и национальном как двух взаимосвязанных и дополняющих «параметрах» развития любого общества и человечества в целом. Национальное самосознание как бы переходило на новый виток развития: неожиданно стало «прорисовываться» осознание при-

¹ Ключевский В. О. Курс русской истории // Соч.: В 9 т. М., 1987. Т. 1. С. 65.

² Кизеветтер А. Реформы Петра Великого в сознании русского общества // Русское богатство. 1896. № 10. С. 38.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. С. 183.

надлежности к своей нации как *достойной и соразмерной* с европейским уровнем цивилизации. В интерпретации проблемы отношения России и Европы важнейшим элементом стало чувство ответственности за дела страны, а главное — за положение в ней своего народа.

Своеобразной лабораторией формирования новой парадигмы философско-исторической мысли стало Общество любомудрия, образованное в 1823 г. во главе с кн. **Владимиром Федоровичем Одоевским (1803–1869)**. Общество имело целью изучение немецкой классической философии, в частности Шеллинга, и немецкого романтизма. И хотя любомудры занимались преимущественно философией, центральной для них скоро стала проблема отношения России к Европе. Видимо, само увлечение западноевропейской мыслью в немалой степени стало побудительным мотивом обращения к истории собственного Отечества и прогнозирования путей его развития в современном цивилизованном мире.

На этой почве в рамках старой мессианской идеологии оформилась новая мысль — об особом призвании России служить звеном между Западом и Востоком, между веком минувшим и настоящим, зрела уверенность, что XIX в. принадлежит России. Как христианство внесло новые силы в дряхлеющий античный мир, так ныне спасение Европы, считали любомудры, возможно лишь в случае, если на сцену истории вступит народ со свежими силами, не отягощенный традициями европейского прошлого. Таким «свежим» народом, по их убеждению, является русский народ.

В развернутом виде эта идея была представлена в философском романе В.Ф. Одоевского «Русские ночи» (1846). Вместе с рассмотрением философских проблем о соотношении природы и человека, понимания и адекватного выражения мира и некоторых других в романе утверждалась идея об особой миссии «славянского Востока», призванного оживить Запад, который, по мнению автора, слишком много уделял внимания вещественным условиям жизни. *«Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; перед нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа <...>. Не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке — узнайте его, и вы в том уверитесь; вы найдете у нас часть ваши же силы, сохраненные и умноженные, вы найдете и наши собственные силы, вам неизвестные, и которые не оскудеют от раздела с вами»⁴.*

⁴ Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 182.

В «Русских ночах» Одоевским были сформулированы по крайней мере три идеи, в дальнейшем получившие разработку в исторической мысли: 1) идея всечеловеческого братства, достигаемого на пути прогресса мирового духа, эстафета которого передается от одного народа к другому; 2) мысль о том, что в этом общем движении Запад выполнил свое великое дело, и это означает начало его конца; 3) идея об историческом преимуществе отставших, «свежих», «неисторических» народов, к которым с полным правом может быть отнесен славянский народ — русские.

К аналогичным идеям почти одновременно с Любомудрами пришел **Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856)**. В силу некоторых обстоятельств его воздействие на русское общественное мнение приобрело более действенный, но вместе с тем и драматический характер.

П.Я. Чаадаев родился в дворянской семье, учился в Московском университете; участвовал в войне 1812 г. В 1821 г. вышел в отставку, пренебрегая перспективами открывающейся военной карьеры; в том же году вступил в общество декабристов. В 1823–1826 гг. был за границей, где познакомился с известными мыслителями, в том числе с Шеллингом. По возвращении в Россию за ним был установлен полицейский надзор, и 1828–1831 гг. были для него годами затворничества, в течение которых он работал над главным своим произведением — «Философическими письмами», первое из которых было опубликовано в 1836 г. в 15-м номере журнала «Телескоп». После публикации письма, вызвавшего бурную общественную реакцию — «эффект выстрела в ночи», журнал по распоряжению Николая I был закрыт, а в доме Чаадаева был произведен обыск с изъятием всех бумаг. Чаадаев был объявлен сумасшедшим, над ним был установлен медицинско-полицейский надзор, продолжавшийся до ноября 1837 г. Остальные 20 лет своей жизни Чаадаев безвыездно прожил в Москве, дав подписку ничего не печатать. Историческая модель Чаадаева об исторических судьбах России определила направленность развития отечественной философии истории на много лет вперед, а его идеи надолго стали сквозными для всей отечественной философской мысли.

Основные сочинения Чаадаева: «Философические письма»; «Апология сумасшедшего»; обширная переписка, ставшая образцом эпистолярного жанра.

В условиях мрачной реакции, наступившей после подавления восстания декабристов, когда, по словам А.И. Герцена, и слово было делом, Чаадаев в эпатажной форме поставил проблему о несоответствии величия России ничтожеству ее повседневного существования. Запад в его философических построениях выступил как бы идеальной моделью, а Россия — страной, о судьбе которой Провидение было мало озабочено и потому она просто «заблуди-

лась на земле». Расположенная между Европой и Азией, она принадлежит скорее географии, нежели истории, утверждал Чаадаев. Она вообще не заслужила бы упоминания во всеобщей истории, если бы не протянулась от Германии до Берингова пролива и если бы полчища монголов не прошли по ней, угрожая Европе.

«Дело в том, — писал Чаадаев, — что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»⁵.

Причины духовной нищеты народа и экономической отсталости страны, ее духовного прозябания Чаадаев видел в этом «выпадении» ее из всеобщей истории, сопровождавшемся религиозным и национально-культурным партикуляризмом. Эта проблема и стала предметом глубокой философско-религиозной рефлексии в «Философических письмах». Правда, отношение Чаадаева к России и Европе менялось со временем: если в первом письме Запад выступает в роли некоторой идеальной модели, то в следующих письмах Чаадаев признал несоответствие своих первоначальных оценок исторической реальности. Решение проблемы мыслитель попытался найти в провиденциализме, позже названном (не без основания) М.О. Гершензоном «социальным мистицизмом». Смысл истории, согласно его концептуальной схеме, определяется «божественной волей», властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечной цели. Провидение при этом нисколько не лишает действующих лиц этой драмы свободы выбора целей и средств, но тем самым оно ставит их в ситуацию ответственности. И чем явственнее обозначается провиденциальный смысл истории, тем выше ответственность человека за ее исход.

Таким образом, хотя Откровение лежит в основе исторического бытия мира, субъектом его выступает все человечество или отдельный народ, как его персонифицированная часть. В этом смысле нет народов исторических и неисторических, но есть народы, *уразумевшие* и *неуразумевшие* замыслов Провидения, не откликнувшиеся на его знак. «Россия, если только она уразумет свое призвание, должна принять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы»⁶. Тем самым Чаадаев как бы

⁵ Чаадаев П.Я. Философические письма//Соч. М., 1989. С. 18.

⁶ Чаадаев П.Я. Письмо А.И. Тургеневу, октябрь—ноябрь 1835 г.// Там же. С. 377.

возвратился к идее Одоевского о преимуществах *«свежесего народа»*, сформулировав ее как преимущество *отставших народов*, к которым он относил и Россию. Учась на чужом историческом опыте, Россия способна дать ответы на вопросы, выстраданные и поставленные народами, возглавлявшими до сих пор исторический процесс.

Надо сказать, идея оказалась весьма притягательной, несмотря на ее очевидную уязвимость. Позже ее почти в тех же выражениях повторил А.И. Герцен: свобода «от бремени истории» делает Россию наиболее готовой к революции, ибо ей не о чем сожалеть в прошлом. Напомним, что с идеей преимущества *отставших народов* соглашался и К. Маркс в известном письме В. Засулич. А еще позже она возродилась в виде идеи «прорыва слабого звена» у В.И. Ленина. Отголоски ее звучат и в наше время.

Таким образом, Чаадаеву русская историософия обязана постановкой проблем, ставших сквозными в последующие десятилетия ее развития. «И многое из того, что передумали, перечувствовали, что создали, что высказали благороднейшие умы эпохи — Белинский, Грановский, Герцен, К. Аксаков, Ив. и П. Киреевские, Хомяков, потом Самарин и др., — писал Д.Н. Овсянко-Куликовский, — было как бы *«ответом» на вопрос*, поднятый Чаадаевым. Словно в опровержение пессимизма Чаадаева появилось поколение замечательных деятелей, умственная и моральная жизнь которых положила начало дальнейшему развитию»⁷.

2. Русская идея в контексте славянофильства

«Вызов», брошенный Чаадаевым, получил «исход» в *русской идее*, которая как совокупность черт национального самосознания, касающихся понимания места и роли России во всемирной истории, присуща русской культуре на протяжении всей истории, начиная со «встречи» Руси с Византией. Но концептуально оформление русской идеи связано с *полемикой славянофилов и западников*. В русскую историю 40-е гг. вошли как «эпоха возбужденности умственных интересов» (Герцен). К этому времени русское общество как бы «проснулось», и начался тот удивительный взлет философско-общественной мысли, который долго будет вызывать восхищение потомков и о котором П.В. Анненков писал как о «замечательном десятилетии». Люди этого времени всегда потом ощущали себя людьми 40-х гг. и гордились этим.

⁷ Овсянко-Куликовский Д.Н. История русской интеллигенции. Ч. 1//Собр. соч. СПб., 1901. Т. 7. С. XII.

Своими истоками полемика западников и славянофилов уходит в спор по поводу отношения к поэме Н.В. Гоголя «Мертвые души». Одни в ней увидели клевету на Россию и одновременно откровение, пророчащее ей великое будущее. Другие, напротив, оценили реализм писателя. Последующие годы привели к более глубокому теоретическому размежеванию на две идейные партии и к консолидации вокруг них представителей различных историософских направлений.

Западники (Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, К.Д. Кавелин, Т.Н. Грановский, В.П. Боткин, П.В. Анненков, Н.П. Огарев, А.И. Герцен) выступали за преодоление вековой отсталости России, отстаивая необходимость ее исторического движения в направлении развития западной цивилизации. Быть европейскими русскими и русскими европейцами — вот тезис, с которым выступили западники. Организующим центром западников были руководимые Белинским журналы «Отечественные записки» и «Современник». Как бы приняв эстафету от Чаадаева, восприняв его высокую оценку европейской культуры — но без апелляции к божественному откровению — западники заявили о своей самостоятельной концепции двумя статьями В.Г. Белинского (1841), вошедшими в историю литературы под общим названием «Россия до Петра Великого», и напечатанной в «Современнике» (1847) магистерской диссертацией К.Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт Древней России», ставшими их первыми программными документами. *Славянофилы* (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, П.В. Киреевский, К.С. Аксаков, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин) опирались на идею принципиального отличия Европы и России: на Западе преобладает начало индивидуалистическое, в России — общинное; Европа возникла как результат завоеваний одних народов другими, Россия — мирным путем; на Западе утвердился рассудочный католицизм, в России — цельная христианская вера.

В основании спора западников и славянофилов лежал один, но очень существенный вопрос: если бесспорно достижение Россией европейского уровня, то что нового должна и может внести она во всемирную историю, каково место ее в современном цивилизационном процессе и как связано ее культурно-историческое прошлое с ее настоящим и будущим? В отношении будущего, впрочем, были уверены: «восток горит, день недалек, светает, и скоро солнце красное взойдет» (К.С. Аксаков). Обе системы взглядов, или историософские модели, вышли из одного общего источника — современных им западноевропейских философских течений, и этот факт наложил отпечаток на их полемику — и те и другие в своих построениях основывались на некоторых исходных, хотя и разных, «началах». (Скажем, понятие *просвещения* для Киреевского,

личности для Кавелина, импровизации истории для Герцена.) В итоге они пытались подойти к одной и той же проблеме, только с разных сторон, но поиски средств ее решения развели их по разные стороны баррикады. Заметим еще, что общей была не только проблема обсуждения и попытки осмыслить ее с позиций философского мировоззрения, но и вера в высокое историческое призвание России. И те и другие критиковали николаевский режим и крепостничество, отстаивали свободу совести, слова, печати. И те и другие были поколением «либералов-идеалистов», и те и другие, как это ни покажется странным, были «птенцами гнезда Петрова», детьми русского Просвещения XVIII в., и те и другие испытали влияние идей декабристов.

Главным вектором полемики славянофилов и западников, а соответственно развития русской идеи, стала оппозиция «Россия — Европа» в связи с прогнозированием будущего страны. То, что одними расценивалось как благо, во всяком случае как фактор, обращение к которому может вывести Россию из исторического тупика, другими интерпретировалось как причина ее экономической отсталости и духовного застоя. Спор был вокруг русской общины. Славянофилы возлагали большие надежды на общинные принципы жизни народа. Община есть то высшее, то истинное начало, которому предстоит только преуспевать, очищаться и возвышаться. Это есть союз людей, отказывающихся от своего эгоизма во имя личности, общего их согласия. С этим не могли согласиться западники: «Что мне в том, что живет общее, когда страдает личность?» — возмущенно восклицал Белинский⁸.

Критика Запада у славянофилов — это в первую очередь критика «мещанства», католицизма и протестантизма, а защита России — это апология православия. Перед Россией, считали они, стоит великая задача: не только свою жизнь построить на подлинно христианских началах, но донести принципы этой жизни до людей всей земли. Россия должна указать человечеству дорогу к истинному братству и истинному единению — *соборности*. Это понятие, не имеющее точных эквивалентов в других языках, было введено А.С. Хомяковым как выражение «свободы в единстве» на основе православной веры. (В католической церкви такое единение, считал Хомяков, невозможно, ибо в ней верующий ощущает себя не членом братской общины, а подданным церковной организации.)

С принципом соборности в дальнейшем будет связан главный вопрос русской философии истории — именно на него будут выво-

⁸ Белинский В.Г. Письмо В.П. Боткину, 8 сент. 1841//Собр. соч.: В 9 т. М., 1982. Т. 9. С. 482.

дить каждый раз все поиски смысла существования и места России во всемирной истории. Понятие соборности станет основным и в характеристике русской идеи. Если вопрос о роли России в общечеловеческом цивилизационном процессе был главным в споре западников со славянофилами, то вопрос о соборности определял их различия в интерпретации этой роли и связи культурно-исторического прошлого страны с ее настоящим и будущим.

Относительно славянофильства следует заметить, что в отличие от учения «ранних славянофилов» (Хомяков, братья Киреевские, Аксаковы) оно со временем, с одной стороны, сильно политизировалось, с другой — его идеи были переосмыслены такими мыслителями, как Н.Я. Данилевский (теория культурно-исторических типов) и его пропагандист Н.Н. Страхов. В целом же многие из развиваемых его последователями историософских сюжетов оказали, как и вся полемика с западниками, огромное влияние на развитие позднейшей религиозно-философской мысли В.С. Соловьева, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, Л.П. Карсавина.

Наиболее значимый вклад в «славянофильский вариант» разработки проблемы «Восток — Запад» в контексте развития русской идеи внесли «отцы» славянофильства — **Иван Васильевич Киреевский (1806–1856)** и **Алексей Степанович Хомяков (1804–1860)**.

И.В. Киреевский родился в старинной русской семье, большое влияние на его воспитание и интеллектуальное созревание оказала мать — Авдотья Петровна Елагина, племянница В.А. Жуковского; в ее литературном салоне в 20-х гг. собирались почти все интеллектуальные силы тогдашней Москвы. Киреевский был одним из организаторов Общества любомудрия. Много занимался философией, побывав в 30-х гг. в Германии. Вернувшись в Москву, Киреевский предпринял издание журнала «Европеец» (1832), вскоре запрещенного за помещенную в его первом номере статью «Девятнадцатый век», в которой Николай I усмотрел завуалированное требование конституции для России. К этому времени относится перемена в философских установках мыслителя — западнические симпатии, характеризующие первый период его творчества, сменяются славянофильством, хотя в отношении Киреевского это понятие и не совсем адекватно выражает суть развиваемых им идей. В 1852 г. славянофилы издали свой первый печатный орган — «Московский сборник», в котором Киреевский напечатал свою статью «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», но статья было признана неблагонадежной, а сам сборник был запрещен. Последняя статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии» (1856) оказалась посмертной: ее автор умер от холеры в Петербурге. Философское наследие Киреевского оказало существенное влияние на развитие отечественной

философской мысли. Он был, по определению Зеньковского, одним из первых христианских философов в России.

Основные сочинения И.В. Киреевского: «О необходимости и возможности новых начал для философии»; «Девятнадцатый век»; «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России»; «В ответ А.С. Хомякову»; «Обозрение русской словесности за 1829 г.»; «Обозрение современного состояния литературы».

А.С. Хомяков родился в родовитой дворянской семье, получил блестящее домашнее образование, рано начал писать стихи; в 1822 г. выдержал экзамен на математическое отделение Московского университета, получил степень кандидата математических наук, в этом же году поступил на военную службу. В 1828 г. оставил военную службу и занялся делами своего имения; был автором проекта освобождения крестьян. Необычайная эрудиция, хорошее образование, необыкновенная память, незаурядный полемический талант сделали его идейным вождем славянофильства. Философская концепция Хомякова носила религиозный характер. Его идеи оказали влияние на все последующее развитие славянофильской идеологии. Основные сочинения А.С. Хомякова: «Записки о всемирной истории»; «О старом и новом»; «О сельской общине»; «Об общественном воспитании в России». К этому следует добавить пользовавшуюся широкой известностью его гражданскую поэзию.

В учении Киреевского и Хомякова проблема отношения России и Запада приобрела законченный историософский смысл. Первоначальным импульсом обсуждения проблемы послужила, как уже отмечалось, эпатажная оценка Чаадаева настоящего и прошлого России в ее сравнении с Западом. Своеобразным ответом на эту критику стала программная статья Киреевского «Девятнадцатый век». В ней автор как бы подводил итог достижениям европейской цивилизации и ставил вопрос об отношении к ней России. В отличие от Европы, писал Киреевский, Россия не создала своей собственной цивилизации и развивалась в изоляции от европейской. Этому способствовали различные культурно-генетические условия. Три главные стихии, считал мыслитель, легли в основу европейского Просвещения: христианская религия, дух варварских народов, насильственно разрушивших Римскую империю, и характер образованности, основанной на античной культуре⁹.

В западной цивилизации, основанной на идеях католицизма, возобладало наследие Древнего Рима с его духом рационализма. Здесь — и это тоже стало не менее важно — католицизм отождествил надындивидуальное религиозное сознание с сознанием клира, а позже папы, признав за ним право менять освященные

⁹ См.: *Киреевский И.В. Девятнадцатый век*// Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 75.

традицией догматы веры. По этой причине церковь стала не только источником духовного образования народа, но и обрела безусловное главенство над политической жизнью европейских стран. Смешение двух сфер — сферы разума и светской власти со сферой духа и церковной общности — нанесло вред как вере, так и разуму. Европейская образованность, начатая возрождением античных традиций рационализма, должна была положить конец сложившемуся в Европе единству, что и произошло в результате Реформации, которая явилась как протест личности против безусловного авторитета папы в делах веры. Цельность европейской цивилизации, ее духовное единство, уходившее корнями в христианство, распалось. Формой единения Европы стали внешние светские связи, в частности идеология общественного договора, основанного на приоритете частного интереса обособленного индивида.

В России античное (греческое) наследие опосредовано христианским вероучением Отцов Церкви. Рационализму и индивидуализму западной культуры здесь противостоит соборность, т.е. единение в вере и любви к Христу, что позволило православию сохранить в первоначальной чистоте христианское вероучение. В этом Киреевский усматривал источник цельности и гармоничного развития духовной культуры России в отличие от Европы. Русскому народу чужды понятия святости индивидуального интереса и частной собственности — они всецело плод индивидуализма и рационализма европейской жизни. «В устройстве Русской общественности личность есть первое основание, а право собственности только ее *случайное* отношение», — уверен Киреевский. В основе русского хозяйствования лежит общинное землепользование и условное владение землей: дворянством — за цареву службу, крестьянами — за службу дворянству. Таким образом, «общество слагалось не из частных собственности, к которым приписывались лица, но из лиц, которым приписывалась собственность»¹⁰. Исходной ячейкой социального организма была община, основанная на общем землевладении и самоуправляемом мире, обеспечиваемых единомыслием и силой традиции. Старорусское право не знало формализованного рационализма римского права и потому опиралось на обычай и убеждения.

Иными словами, противопоставление России и Европы, Востока и Запада совпадает у Киреевского с противопоставлением двух типов социальных связей между индивидом и коллективом, в конечном счете двух стадий в развитии цивилизации. При этом означенную дихотомию он не сводил к геополитическому началу: прин-

¹⁰ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России//Там же. Т. 2. С. 267.

ципиальное различие усматривалось не между Россией и Европой, а между *рационализмом*, который победил в Европе, и *истинным христианством*, верной хранительницей которого оставалась Россия.

В аргументации этой идеи некоторые исследователи усматривают отсутствие мессианских мотивов. В частности, А. Валицкий, ссылаясь на авторитет Бердяева, считает, что в славянофильстве вообще преобладает экономизм и явно не реализован пророчески-мистический элемент, представляющий собственно историософский аспект¹¹. Действительно, Киреевский, не был склонен абсолютизировать провиденциализм в истории, хотя и не отрицал роли Промысла в соответствии с предназначением каждого народа. Предопределение выступает в облике «призвания Истории», что отнюдь не снимает ответственности каждого народа за свою судьбу и за судьбу мира. Прогресс добывается совокупными усилиями всего человечества, но каждый народ имеет «свое время» расцвета. Время России только приходит, ее предназначение в истории человечества связано с ее верностью православным основам христианства, что и сделает возможным преодоление рационалистической односторонности европейского Просвещения и возвращение его к началам подлинно христианской культуры.

Время России должно начаться с расцвета православной культуры. Но православное просвещение, чтобы состояться, должно овладеть всеми достижениями развития современного мира, представляющего собой неразрывную связь и последовательный ход человеческого ума. Так понимая историческую задачу России, Киреевский, как справедливо отмечает Валицкий, смог искусно преодолеть противоречие между положением о самобытности и отсталости России и положением о ее способности к освоению европейского Просвещения, органическому вхождению в европейскую общечеловеческую цивилизацию. Важно отметить, что, говоря о православных началах русской культуры, Киреевский не отождествлял их с чертами национального характера — напротив, последние, по его мнению, складывались в соответствии с первыми: верность первоначальным христианским догматам обусловила те черты, которые сформировались на этой основе позже как национальные. «Особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое Христианское учение получило в ней, — во всем объеме ее общественного и частного быта»¹².

¹¹ См.: Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах Андрея Валицкого//Реферативный сборник. М., 1991. Вып. 1. С. 106.

¹² Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России//Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 277.

Здесь уместно напомнить, что, *во-первых*, развиваемые славянофилами идеи о христианско-православных «началах» русской культуры не имели ничего общего с идеологией официальной народности, хотя западники в своей критике и были склонны отождествлять их со взглядами М.П. Погодина и С.П. Шевырева. Более того, славянофилы вели с ней последовательную борьбу, правда, иногда «на общей территории»: славянофилам приходилось публиковать свои статьи на страницах погодинского журнала «Москвитянин». Славянофилы не признавали за самодержавием значения главного источника исторического развития России, отводя ему лишь одну сферу действия и проявления — сферу политики и государственного управления. В их концепции главной творческой силой выступал народ, не отождествляемый с «простонародьем».

Во-вторых, славянофильство как таковое вовсе не было идентичным для всех его приверженцев. Так, у Киреевского, наиболее «европеизированного» из них (не случайно свой журнал он назвал «Европеец»), было свое отношение к понятию «славянофильство». В одном из своих писем он даже отгораживался от последнего, характеризуя свое направление как «Православно-Словенское», или «Славянско-Христианское». В.В. Зеньковский не без основания заметил, что еще точнее было бы назвать это направление «православно-русским»: «В сочетании Православия и России и есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся»¹³. Наиболее очевидным такое «схождение» было у Киреевского и Хомякова. Пафос историософских построений Хомякова — обоснование славянского, или русского, мессианизма. Идея исторического призвания России пронизывает все грани его философского мировоззрения, о чем свидетельствуют как статьи, специально написанные по этому поводу, так и его «Записки всемирной истории». Но Хомяков, как отмечал Зеньковский, «прежде всего признает *естественную закономерность* в историческом бытии»¹⁴.

Религиозный провиденциализм существенно смягчен и ограничен у него признанием логики исторического движения, законов истории, признанием свободы, пусть и понятой как стремление к своей судьбе. Эта двойственность (позиция историка и религиозного мыслителя одновременно) есть особенность философского творчества Хомякова. Как замечал Бердяев, «большая часть философско-исторических утверждений Хомякова имеет двоящийся смысл, не то научный, не то религиозный»¹⁵. В обосновании русского

¹³ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 6.

¹⁴ Там же. Т. 1. Ч. 1. С. 216.

¹⁵ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1910. С. 148, 149.

мессианизма у Хомякова сильно этнографическое и лингвистическое основание. «История призывает Россию стать впереди всемирного просвещения; она дает ей на это право за всесторонность и полноту ее начал», — писал Хомяков¹⁶. Эти начала своими корнями уходят в историю, в быт, в образ жизни русского народа, и сама вера выступает у мыслителя как эмпирический факт истории. Поэтому в его философии истории больше религиозно-нравственных оценок, чем религиозно-мистического откровения.

В учении Хомякова идея *мессианизма* (богоизбранничества) не только была рационализирована историко-этнографическими рассуждениями, но и существенно «сдвинута» в сторону *миссианства*. *Идея богоизбранности подменяется идеей о культурном призвании русского народа*, в силу чего мессианское самосознание вытесняется «*позитивно-национальным*». Последнее же легко может перерасти в националистическое самодовольство и самоограниченность, что отчасти и произошло позже со славянофильством. Сам Хомяков, к сожалению, тоже не был свободен от него. В наибольшей степени об этом свидетельствует его поэзия. Одной из ведущих тем ее является тема несостоятельности Запада перед будущим человечества. «О, грустно, грустно мне — ложится тьма густая на дальнем западе, стране святых чудес», — писал Хомяков. Но грусть поэта рассеивается, а сердце наполняется национальной гордостью, когда взор обращается к России. В этой связи напомним известное и нашумевшее в свое время стихотворение «России»:

О, недостойная призванья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказания
Не грянет над твоей главой. <...>
И встань потом, верна призванью,
И бросься в пыл кровавых сечь!
Борись за братьев крепкой бранью,
Держи стяг Божий крепкой дланью,
Рази мечом — то Божий меч!

(1854)

В стихотворении была оценка общественного положения страны, носившая явно обличительный характер, это вызвало немалое негодование со стороны общественного мнения. Поэтому чуть позже в стихотворении «Раскаявшаяся Россия» Хомяков смягчил

¹⁶ Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта//Соч. М., 1900. Т. I. С. 174.

критические краски, но при этом откровенно впал в националистический пафос:

Иди! Тебя зовут народы,
И, совершив свой бранный пир,
Даруй им дар святой свободы,
Дай мысли жизнь, дай жизни мир!
Иди! Светла твоя дорога:
В душе любовь, в деснице гром,
Грозна, прекрасна — ангел Бога
С огнесверкающим челом!

(1854)

Славянский мир, истоки которого восходят к гомеровской Трое, убежден Хомяков, хранит для человечества возможность обновления. Только славяне (и русский народ — прежде всего) сохранили в своем смирении чистоту веры и преданность делу Христа, и потому за ними будущее. Отвергая «соблазн империализма», Хомяков тем не менее утверждал идею будущего духовного господства России во главе славянского мира над миром в целом. Заметим, что с тем же оттенком великодержавного национализма Хомяков решал и проблему отношения России к «внутреннему Востоку». Позже этот крен был усилен Ив. Аксаковым, панславистами и заказными национал-патриотами.

Отмечая двойственность, противоречивость хомяковской и в целом славянофильской интерпретации русской идеи, Бердяев писал: «В сознании Хомякова христианский мессианизм не был еще свободен от элементов языческого национализма. Этот языческий национализм торжествовал победу у эпигонов славянофильства. Проблема России, русского самосознания и русского мессианизма есть проблема Востока и Запада, проблема универсальная. Проблема эта завещана нам славянофилами. Но примесь языческого национализма в славянофильстве затемняет эту универсальную проблему, замыкает Россию в себе, в своем самодовольстве и лишает ее универсального значения»¹⁷. Забегая вперед, отметим, что для самого Бердяева загадка России разгадывалась лишь в христианском (универсальном) мессианизме с его эсхатологическими ожиданиями. Россия нужна миру, но не для «национально-эгоистического процветания» за счет других, а для спасения мира. Эта идея будет философски развернута представителями русского духовного ренессанса. В середине же века ни в Европе, ни в России

¹⁷ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1910. С. 229.

для нее еще не созрели необходимые идейные и социально-культурные предпосылки. Но именно славянофилы и именно в середине века «выговорили» слово, являющееся мерилom, показателем развития национального самосознания. Этим словом была «*национальность*», в чем состояла их немалая заслуга перед отечественной общественной мыслью.

3. Учение о государственности и власти

С обоснованием культурно-исторических особенностей русского народа, рассматриваемых Хомяковым в качестве его несомненных «преимуществ» перед западными народами, связано его учение о государстве и народном суверенитете. Хомяков проводил различие между обществом, субъектом которого является народ, и государством с его властными структурами. Для него в порядке исторической значимости народ реальнее и существеннее государства: сам авторитет верховной власти покоится на том, что народ признает ее властью. Этот принцип, считал Хомяков, уходит своими корнями именно в русскую историю. Русский народ понимает власть не как *право*, а как *обязанность*, он *вручает* власть царю, который и несет ее бремя. Учение Хомякова о государстве и власти — смесь консерватизма с либерализмом и демократизмом. По определению Бердяева, он был *романтическим консерватором*, отрицая необходимость (и право!) участия народа в политической жизни общества, но одновременно был *либералом*, отстаивая свободу земщины, защищая интересы народа.

Всестороннее обоснование учения о государстве и власти в его отношении к «земле» (общине, обществу) в качестве историософской проблемы принадлежит **Константину Сергеевичу Аксакову (1817–1866)**, наиболее ортодоксальному представителю раннего славянофильства.

К.С. Аксаков — сын писателя С.Т. Аксакова. В 1832 г. поступил в Московский университет на словесный факультет, который окончил в 1835 г. В студенческие годы испытал влияние немецкой классической философии (Гегеля). После окончания университета занимался литературным творчеством, публицистикой, переводил Шиллера, Гете, писал поэмы, драмы, выступал с критическими очерками. В конце 30-х гг. сблизился с Хомяковым и Киреевским, после чего стал признанным теоретиком славянофильства. Активно сотрудничал в славянофильских изданиях («Московский сборник», «Русская беседа», «Молва»). Его основной вклад в славянофильское учение связан с разработкой общественно-политической теории этого движения и учения о русской государственности и власти, основная идея которого о Земле и государстве сыграла существен-

ную роль в славянофильской критике Запада. В политических воззрениях был последовательным противником революции, защитником самодержавия, активным сторонником отмены крепостного права, доказывал необходимость реформ. После смерти своего отца, последовавшей в 1859 г., Аксаков, сраженный этим несчастьем, заболел чахоткой и умер на греческом острове Занте.

Основные сочинения К.С. Аксакова: «Записка “О внутреннем состоянии России”», представленная Государю Императору Александру II»; статьи по русской истории и литературная критика.

В основе историософских взглядов Аксакова, сформировавшихся в конце 40-х гг., лежала жесткая дихотомия Запада и Востока как Европы и России. Аксаков исходит из признания, что основа этой дихотомии заложена принципиальным различием «исторических начал» двух ветвей христианского мира. В то время, как в основе западных государств лежат насилие и вражда, в силу чего Запад односторонне развил *принудительную государственность*, жестко предreshающую ход народной жизни, в основе Русского государства — свобода и мир. Ибо, во-первых, русское государство основано не на завоеваниях, а на добровольном признании власти, а во-вторых, по причине исторических обстоятельств и особенностей национального характера государство не нормировало все содержание жизни народа — за определенным кругом деятельности начиналось господство Земли (общины). Поэтому вопросы политики и государственных отношений всегда имели для русского народа второстепенное значение. Его подлинные интересы лежали в сфере духовно-религиозной. Государство — страж внешнего порядка, Земля — совокупность духовных начал и норм жизни. На этом противопоставлении Государства и Земли и трактовалась природа общины, строилась славянофильская схема русской истории.

В подтверждение этого тезиса Аксаков принял норманнскую теорию добровольного призвания к власти варяжской династии Рюриковичей. Норманнская теория была на вооружении идеологии официальной народности, однако в отличие от М.П. Погодина, у которого государство становится главной творческой силой русской истории, Аксаков всячески подчеркивает его иноземное происхождение, его чуждость русскому духу. Заметим, что в этом вопросе все славянофилы противостояли теории Погодина: их не устраивала идея, выводящая самобытность России, в том числе ее государственности, из добровольного смирения народа перед чужой властью. Основы этой самобытности они искали внутри народного (национального) духа. В отличие от Запада российская государственность, считали они, вырастает из *спокойного развития национальной жизни и национального самосознания*, в котором

господствующие религиозные и нравственные идеи и ценности обеспечивают единомыслие и служат основой общественного и политического единства.

«Призвание варягов», означавшее отчуждение государства, считал Аксаков, заложило основы *двух начал*, существующих и действующих почти независимо друг от друга: *народа (Земли)*, живущего по внутренней правде, предоставляющего всю полноту власти государству и не вмешивающегося в его дела, пока они идут нормально, и *государства*, обладающего абсолютной властью в сфере политики, призванного защищать народ от внешних врагов и обязующегося воздерживаться от вмешательства в жизнь Земли. *За народом сохраняется полная свобода внутренней жизни и мысли, за государством — полная свобода действия в сфере политической жизни.* Эти отношения не нуждаются ни в каких правовых гарантиях (в общественном договоре, конституции и пр.). Они основаны на верности идеалу и нравственном убеждении, которому соответствует русское понятие правды. Как пишет И. Кириллов, «славянофилы были своеобразными анархистами и в этом они были выразителями русского национального духа <...>. По учению славянофилов, русский народ отрицает юридические гарантии, не нуждается в них, отвергает всякий формализм, которые нужны лишь в отношениях завоевателей и завоеванных, но не нужны там, где власть государственная органическая, народная по своему происхождению»¹⁸.

В этом отношении примечательна Записка Аксакова «О внутреннем состоянии России», представленная императору Александру II с целью воздействия на государственную политику в духе славянофильских идей¹⁹. Записка, правда, не имела никакого практического эффекта и впервые была опубликована только в 1881 г. В ней идея самодержавного царя выступает по сути дела, как антигосударственная: автор не только не поклоняется идолу государственной власти, но всем сердцем отвергает его и противится ему. Критикуя общественно-политическую ситуацию в России (крепостное право, коррупцию чиновничества), Аксаков вместе с тем убеждает царя, что страх перед революцией безоснователен. Это призрак западного мира, для которого характерен гипертрофированный интерес к политике и власти. Русский народ не стремится к государственной власти. Не случайно в истории России не было ни

¹⁸ Кириллов И. Третий Рим. Очерк исторического развития русского мессианизма. М., 1914. С. 67.

¹⁹ См.: Аксаков К. С. Записка «О внутреннем состоянии России», представленная Государю Императору Александру II//Ранние славянофилы/Сост. Н.Л. Бродский. М., 1910.

одного восстания против царской власти, даже Пугачев выступил от имени «законного царя». В России нет места ни либерализму, ни консерватизму, ни тем более революционизму, убеждал Аксаков.

Русский народ, может быть, единственный в мире христианский народ, который следует заветам Христа: «*Царство мое не от мира сего*». Отсюда его неприятие революции и добровольное послушание властям. Вместе с тем «внутренняя правда», хранителем которой выступает народ, не тождественна созерцательности. Она включает в себя заботу о всех жизненных, или, как бы мы сказали теперь, экзистенциальных, ценностях и связанных с ними видах деятельности: семейная жизнь, хлебопашество, ремесло, торговля, которые в интерпретации Аксакова имеют сакральный смысл.

Наилучшей формой политической власти для России с учетом ее самобытности является абсолютная монархия как «наименьшее зло», поскольку только при неограниченной монархии народ может сосредоточиться на свойственной ему духовно-нравственной жизни. Другие формы государственной власти (конституционная монархия, демократическая республика), так или иначе вовлекая народ в политическую жизнь, совращают его с истинного пути «внутренней правды», ибо, став сувереном или только приобщившись к власти, он изменяет себе, вовлекая себя в чуждую его сути сферу деятельности, и в этом смысле просто перестает быть народом.

Показательна в этом отношении оценка Аксаковым республиканского правления. «*Республика, — писал он, — есть попытка народа быть самому Государем, перейти ему всему в Государство; следовательно, попытка бросить совершенно нравственный свободный путь, путь внутренней правды, и стать на путь внешний, государственный. Самое крайнее выражение такой попытки, самое гибельное огосударствление народа видим в Америке, в Соединенных Штатах; там это гибельное огосударствление народа может иметь место, потому что там нет ни природной связи однородности, ни воспоминаний местных, ни преданий, ни единства веры. Вместо живого народа там государственная машина из людей. Отношения там становятся политическими: мир и спокойствие основаны не на любви, а на взаимной выгоде*»²⁰.

Записка Аксакова завершается концептуальным для славянофилов выводом: «Правительству — неограниченная свобода *правления*, исключительно ему принадлежащая, народу — полная свобода *жизни* и внешней и внутренней, которую охраняет правительство.

²⁰ Аксаков К. С. По поводу I тома Истории России г. Соловьева // Полн. собр. соч. М., 1889. С. 61–62.

*Правительству — право действия и, следовательно, закона; народу — право мнения и, следовательно, слова»*²¹.

Как и вся славянофильская концепция государственности Записка Аксакова внутренне двойственна. Вл. Соловьев назвал ранних славянофилов «архаическими либералами», которых правительство преследовало за либерализм, а либералы критиковали за архаичность. И все же, несмотря на весь свой «архаический» либерализм, а точнее — утопический консерватизм, славянофильство оказало большое влияние на развитие русского либерализма, ставшего своеобразным «снятием» оппозиции западничества и славянофильства.



И. В. Киреевский
Девятнадцатый век*

<...> От самого падения Римской Империи до наших времен просвещение Европы представляется нам в постепенном развитии и в непрерывной последовательности. Каждая эпоха обуславливается предыдущей, и всегда прежняя заключает в себе семена будущей, так что в каждой из них являются те же стихии, но в полнейшем развитии.

Стихии сии можно подвести к трем началам: 1) влияние Христианской Религии; 2) характер, образованность и дух варварских народов, разрушивших Римскую Империю; 3) остатки древнего мира. Из этих трех начал развивалась вся История Новейшей Европы. Которого же из них недоставало нам, или что имели мы лишнего?

Еще прежде десятого века имели мы Христианскую Религию; были у нас и варвары и, вероятно, те же, которые разрушили Римскую Империю; но **классического древнего мира** недоставало нашему развитию. Посмотрим, какое отличие произошло от того в нашей Истории.

Известно, и после ученых разысканий Савиньи, после глубокомысленных соображений Гизо уже несомненно, что во все продолжение средних, так называемых Варварских веков, Римские законы, Римское устройство, разнообразно измененные, иногда смешанно, иногда чисто, но всегда очевидно, существовали во всех местах Европы, куда прежде простиралось Римское владычество. Эти законы, эти устройства, примешиваясь к

²¹ Аксаков К. С. Записка «О внутреннем состоянии России», представленная Государю Императору Александру II//Ранние славянофилы/Сост. Н. Л. Бродский. М., 1910. С. 96.

* Киреевский И. В. Полн. собр. соч. М., 1861. Т. 1. С. 75–79, 81–82.

обычаям варваров, естественно должны были способствовать к их образованию и действовать на их гражданский быт, а часто и на личное их просвещение. Но очевиднее всего влияние их на устройство торговых городов, которые, сделавшись независимыми, стали одною из сильнейших пружин и одним из необходимых элементов Европейского образования.

<...> Но еще важнее, чем на образование вольных городов, действовало устройство древнего мира на внешнее образование Римской церкви и на ее политическое влияние во времена средних веков. Известно, что гражданская власть духовенства в Европе была прямым наследием устройства Римского и что светское правление епископов было устроено по образцам Римским, еще уцелевшим в частях, когда целое уже и разрушилось. Самая противоположность, которая существует между духом древнего языческого мира и Христианством, должна была служить к усилению последнего и к его многостороннейшему развитию; ибо, находясь в постоянной борьбе со всем его окружающим, Христианство получало беспрестанно новые силы от беспрестанно новых успехов и, побеждая язычество, подчиняло себе его просвещение. Таким образом, являлось оно в двух различных видах двум противоположным и борющимся стихиям; на остатки древнего мира Христианство действовало как противоположное ему, обновляющее, преобразовывающее начало, которое разрушает для того, чтобы создать новое; варварам оно являлось как начало созидательное, образующее, как источник просвещения, порядка и единства посреди разногласного, нестройного и невежественного брожения; и это двойное отношение Христианства к новому и древнему миру сделало его центром обоих и средоточием всех элементов Европейского развития. Оттого церковь в обновленной Европе стала не только источником духовного образования, но и главою устройства политического. Она была первым звеном того феодального порядка, который связал в одну систему все различные государства Европы; на ней утверждена была Святая Римская Империя; она была первою стихиею того рыцарства, которое распространило один нравственный кодекс посреди разнородных политических отношений; она была единственным узлом между всеми нестройными элементами и всеми различными народами; она дала один дух всей Европе, подняла крестовые походы и, быв источником единодушия и порядка, остановила набеги варваров и положила преграду нашествиям Мусульман.

В России Христианская Религия была еще чище и святее. Но недостаток классического мира был причиною тому, что влияние нашей церкви, во времена необразованные, не было ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние церкви Римской. Последняя, как центр политического устройства, возбудила одну душу в различных телах и создала таким образом ту

крепкую связь Христианского мира, которая спасла его от нашествий иноверцев; у нас сила эта была не столь ощутительна, не столь всемогуща, и Россия, раздробленная на уделы, не связанные духовно, на несколько веков подпала владычеству Татар, на долгое время остановивших ее на пути к просвещению.

<...> Не имея довольно просвещения для того, чтобы соединиться против них **духовно**, могли мы избавиться от них единственно **физическим**, материальным соединением, до которого достигнуть могли мы только в течение столетий. Таким образом, очевидно, что и нашествие Татар, и влияние их на последующее развитие наше имело основанием одно: **недостаток классического мира**. Ибо, теперь даже, разделите Россию на такие уделы, на какие она разделена была в XII веке, и завтра же родятся для нее новые Татары, если не в Азии, то в Европе. Но если бы мы наследовали остатки классического мира, то религия наша имела бы более политической силы, мы обладали бы большею образованностью, большим единодушием, и, следовательно, сама раздробленность наша не имела бы ни того варварского характера, ни таких пагубных последствий.

<...> Просвещение человечества, как мысль, как наука, развивается постепенно, последовательно. Каждая эпоха человеческого бытия имеет своих представителей в тех народах, где образованность процветает полнее других. Но эти народы до тех пор служат представителями своей эпохи, покуда ее господствующий характер совпадает с господствующим характером их просвещения. Когда же просвещение человечества, довершив известный период своего развития, идет далее и, следовательно, изменяет характер свой, тогда и народы, выражавшие сей характер своею образованностью, перестают быть представителями Всемирной Истории. Их место заступают другие, коих особенность всего более согласуется с наступающей эпохой. Эти новые представители человечества продолжают начатое их предшественниками, наследуют все плоды их образованности и извлекают из них семена нового развития. Таким образом, с тех самых пор, с которых начинаются самые первые воспоминания Истории, видим мы неразрывную связь и постепенный, последовательный ход в жизни человеческого ума; и если по временам просвещение являлось как бы останавливающимся, засыпающим, то из этого сна человек пробуждался всегда с большею бодростью, с большей свежестью ума и продолжал **вчерашнюю** жизнь с новыми силами. Вот отчего просвещение каждого народа измеряется не суммой его познаний, не утонченностью и сложностью той машины, которую называют **гражданственностью**, — но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития. Ибо просвещение одинокое, Китайски отделенное, должно быть и Китайски

ограниченное: в нем нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества.

1832 г.

А. С. Хомяков

О старом и новом*

<...> Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию? Приличны ли ей эти стихии? Много ли она утратила своих коренных начал, и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?

Современную Россию мы видим: она нас и радует, и теснит; об ней мы можем говорить с гордостью иностранцам, а иногда совестимся говорить даже со своими; но старую Русь — надобно угадать.

<...> Когда государство находилось в продолжение нескольких веков в осадном положении, многие законы могли быть совершенно забыты; но это забвение невольное не есть укор закону. Бессильный временно, лишенный действия и приложения, он живет скрыто в душах, несмотря на злые обычаи, введенные необходимостью, несмотря на невежество народа или на крутое действие власти.

Эти-то лучшие инстинкты души русской, образованной и облагороженной христианством, эти-то воспоминания древности неизвестной, но живущей в нас тайно, произвели все хорошее, чем мы можем гордиться: уничтожение смертной казни, освобождение Греции и церкви греческой в недрах самой Турции, открытие законных путей к возвышению лиц по лестнице государственных чинов, под условием заслуг или просто просвещения, мирное направление политики, провозглашение закона Христа и правды, как единственных законов, на которых должны основаться жизнь народов и их взаимные сношения. Кое-что сделано; более, несравненно более остается сделать такого, на что вызывает нас дух, живущий в воспоминаниях, преданиях или символах, уцелевших от древности. Весь этот прекрасный мир замирал, почти замер в беспрестанных борьбах, внутренних и внешних, России.

<...> С Петром начинается новая эпоха. Россия сходится с Западом, который до того времени был совершенно чужд [ей]. Она из Москвы выдвигается на границу, на морской берег, чтобы быть доступнее влиянию других земель, торговых и

* *Хомяков А. С.* О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 44, 47–48, 53, 54–56.

просвещенных. Но это движение не было действием воли народной; Петербург был и будет единственно городом правительственным, и, может быть, для здорового и разумного развития России не осталось и не останется бесполезным такое разъединение в самом центре государства. Жизнь власти государственной и жизнь духа народного разделились даже местом их сосредоточения. Одна из Петербурга движет всеми видимыми силами России, всеми ее изменениями формальными, всею внешнею ее деятельностью; другая незаметно воспитывает характер будущего времени, мысли и чувства, которым суждено еще облечься в образ и перейти из инстинктов в полную, разумную, проявленную деятельность. Таким образом, вещественная личность государства получает решительную и определенную деятельность, свободную от всякого внутреннего волнения, и в то же время бесстрастное и спокойное сознание души народной, сохраняя свои вечные права, развивается более и более в удалении от всякого временного интереса и от пагубного влияния сухой практической внешности. <...>

Много ошибок помрачает славу преобразователя России, но ему остается честь пробуждения ее к силе и к сознанию силы. Средства, им употребленные, были грубые и вещественные; но не забудем, что силы духовные принадлежат народу и церкви, а не правительству; правительству же предоставлено только пробуждать или убивать их деятельность каким-то насильем, более или менее суровым. Но грустно подумать, что тот, кто так живо и сильно понял смысл государства, кто поработил вполне ему свою личность, так же как и личность всех подданных, не вспомнил в то же время, что там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода.

Быть может, я строго судил о старине; но виноват ли я, когда она сама себя осудила? Если ни прежние обычаи, ни церковь не создали никакого видимого образа, в котором воплотилась бы старая Россия, не должны ли мы признать, что в них недоставало одной какой-нибудь или даже нескольких стихий? Так и было. Общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения, уже находится в состоянии болезненном. Всякая федерация заключает в себе безмолвный протест против одного общего начала. Федерация случайная доказывает отчуждение людей друг от друга, равнодушие, в котором еще нет вражды, но еще нет и любви взаимной. Человечество воспитывается религиею, но оно воспитывается медленно. Много веков проходит, прежде чем вера проникнет в сознание общее, в жизнь людей, *in succum et sanguinem* (в соки и кровь — Авт.). Грубость России, когда она приняла христианство, не позволила ей проникнуть в сокровенную глубину этого святого учения, а ее наставники утратили уже чувство первоначальной красоты его. Оттого-то народ следовал за князьями, когда их междоусобицы губили землю русскую; а духовенство, стараясь удалить людей

от преступлений частных, как будто бы и не ведало, что есть преступления общественные.

При всем том перед Западом мы имеем выгоды неисчислимые. На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщения. Церковь, ограничив круг своего действия, никогда не утрачивала чистоты своей жизни внутренней и не проповедовала детям своим уроков неправосудия и насилия. Простота дотатарского устройства областного не чужда была истины человеческой, и закон справедливости и любви взаимной служил основанием этого быта, почти патриархального. Теперь, когда эпоха создания государственного кончилась, когда связались колоссальные массы в одно целое, несокрушимое для внешней вражды, настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому. Таким образом, мы будем подвигаться вперед смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада остались тайными, спрашивая у истории церкви и законов ее — светил путеводительных для будущего нашего развития и воскрешая древние формы жизни русской, потому что они были основаны на святости уз семейных и на неиспорченной индивидуальности нашего племени. Тогда, в просвещенных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет древняя Русь, но уже сознающая себя, а не случайная, полная сил живых и органических, а не колеблющаяся вечно между бытием и смертью.

1839 г.

К. С. Аксаков

**Записка «О внутреннем состоянии России»,
представленная Государю Императору Александру II***

I

Русский народ есть народ негосударственный, т.е. не стремящийся к государственной власти, не желающий для себя политических прав, не имеющий в себе даже зародыша народного властолюбия. Самым первым доказательством тому служит

* Ранние славянофилы/Сост. Н.Л. Бродский. М., 1910. С. 69–77, 95.

начало нашей истории: добровольное принятие чужой государственной власти в лице варягов, Рюрика с братьями.

<...> Трудно понять Россию, не отрешившись от западных понятий, на основании которых все мы хотим видеть в каждой стране — и поэтому в России — или революционный, или консервативный элементы; но и тот, и другой суть точки зрения нам чуждые; и тот, и другой суть противоположные стороны политического духа; ни того, ни другого нет в Русском народе, ибо в нем нет самого духа политического.

II

<...> Еще до христианства, готовый к его принятию, предчувствуя его великие истины, народ наш образовал в себе жизнь общины, освященную потом принятием христианства. Отделив от себя правление государственное, народ Русский оставил себе общественную жизнь и поручил государству давать ему (народу) возможность жить этой общественной жизнью. Не желая **править**, народ наш желает **жить**, разумеется, не в одном животном смысле, а в смысле человеческом. Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа, свободы общественной, — народной жизни внутри себя. Как единый, может быть, на земле народ христианский (в истинном смысле слова), он помнит слова Христа: **воздайте кесарева кесареви, а Божия Богови**; и другие слова Христа: **Царство Мое несть от мира сего**; и потому, предоставив государству царство от мира сего, он, как народ христианский, избирает для себя иной путь, — путь к внутренней свободе и духу, к царству Христову: **Царство Божие внутри вас есть**. Вот причина его беспримерного повиновения власти, вот причина совершенной безопасности Русского правительства, вот причина невозможности никакой революции в Русском народе, вот причина тишины внутри России.

IV

<...> Чем же должно быть государство в понятии народа, который нравственное стремление ставит выше всего, который стремится к свободе духа, свободе Христовой, — одним словом, чем должно быть государство в понятии народа, в истинном смысле христианского? **Защитой**, а отнюдь не целью властолюбивых желаний.

Всякое стремление народа к государственной власти отвлекает его от внутреннего нравственного пути и подрывает свободой политической, внешней, свободу духа, внутреннюю. Государствование становится тогда целью для народа, и исчезает высшая цель: внутренняя правда, внутренняя свобода, духовный подвиг жизни. Правительством народ быть не должен. Если народ — государь, народ — правительство, тогда нет народа.

С другой стороны, если государство в понятии народа — защита, а не цель желаний, то и государство само должно быть этой защитой для народа, оберегать свободу его жизни, да на просторе развиваются в нем все духовные его силы под хранительной сению государства.

VIII

<...> Самостоятельное отношение безвластного народа к полновластному государству есть только одно: **общественное мнение**. В общественном или народном мнении нет политического элемента, нет другой силы, кроме нравственной, следовательно, нет и принудительного свойства, противоположного нравственной силе. В общественном мнении (разумеется, выражающем себя гласно) видит государство, чего желает страна, как понимает она свое значение, какие ее нравственные требования, и чем, следовательно, должно руководствоваться государство, ибо цель его — способствовать стране исполнить свое призвание. Охранение свободы общественного мнения, как нравственной деятельности страны, есть, таким образом, одна из обязанностей государства.

XII

<...> Давая свободу жизни и свободу духа в стране, правительство дает свободу общественному мнению. Как же может выразиться общественная мысль? Словом устным и письменным. Следовательно, необходимо снять гнет с устного и письменного слова. Пусть государство возвратит земле ей принадлежащее: мысль и слово, и тогда земля возвратит правительству то, что ему принадлежит: свою доверенность и силу.

Человек создан от Бога существом разумным и говорящим. Деятельность разумной мысли, духовная свобода есть призвание человека. Свобода духа более всего и достойнее всего выражается в свободе слова. Поэтому — свобода слова, вот неотъемлемое право человека.

1855 г.



1. Какой новый аспект внесли в проблему отношения «Россия — Европа» Любомудры и П.Я. Чаадаев?
2. Дайте характеристику русской идеи как духовного образования XIX в.
3. Какие социокультурные и политические основания определили расщепление русской философской мысли на западничество и славянофильство?
4. Какую роль играет категория «просвещение» в историософских построениях И.В. Киреевского?

5. По каким вопросам философии истории спорили западники и славянофилы?
6. Перечислите основные моменты историософской концепции славянофильства.
7. Какие новые моменты внесли славянофилы в интерпретацию русского мессианизма?
8. Как решалась проблема Земли (общины) и Государства в философско-исторической доктрине славянофильства?
9. Какое место в учении славянофилов занимает православие?



Аксаков К.С. Записка «О внутреннем состоянии России», представленная Государю Императору Александру II//Очерк русской философии истории. М., 1996.

Киреевский И.В. Деятнадцатый век//Там же.

Хомяков А.С. О старом и новом//Там же.

Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое//Соч. М., 1989.

Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего//Там же.



Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996.

Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. М., 1990.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Париж, 1990. Гл. 3.

Каменский З.А. Московский кружок Любомудров. М., 1980. Введение; Гл. 1.

Керимов В.И. Историософия А.С. Хомякова. М., 1989.

Левандовский А.А. Время Грановского. У истоков формирования русской интеллигенции. М., 1990.

Цимбаев Н.И. Славянофильство. Из истории русской общественно-политической мысли XIX века. М., 1986.

Лекция 5

РОССИЯ И ЕВРОПА: ВЗГЛЯД ЗАПАДНИКОВ

1. Западничество как альтернатива славянофильству

Постоянным оппонентом славянофильства выступало *западничество*. Название движения выросло из прозвища, данного ему славянофилами за его якобы низкопоклонство перед Западной Европой. Как позже отмечал принадлежавший к западникам

П.В. Анненков, «не очень точны были прозвища, взаимно даваемые обеими партиями друг другу <...> *славянофильской* и *западной*, — но мы сохраняем эти прозвища потому, что они сделались общеупотребительными, и потому, что лучших отыскать не можем: неточности такого рода неизбежны везде, где спор стоит не на настоящей своей почве и ведется не тем способом и не теми словами и аргументами, каких требует. Западники, что бы о них ни говорили, никогда не отвергали исторических условий, дающих особенный характер цивилизации каждого народа, а славянофилы терпели совершенную напраслину, когда их упрекали в наклонности к установлению неподвижных форм для ума, науки и искусства»¹.

В русле полемики западников и славянофилов **Александр Иванович Герцен (1812–1870)** занимает особое место. Он не только принадлежал к партии западников, но и в определенном смысле возглавлял ее.

А.И. Герцен — незаконнорожденный сын богатого московского помещика И.А. Яковлева, в семье которого он получил хорошее по тем временам образование и воспитание. В 1829 г. поступил на физико-математический факультет Московского университета. Здесь вокруг него и его друга Н.П. Огарева образуется кружок студенческой молодежи, в котором преобладает социально-политическая проблематика. В июле 1834 г. вскоре после окончания университета за связь с революционным движением университетской молодежи был арестован и выслан в Пермь, Вятку, Владимир. В 1839 г. по возвращении в Москву он знакомится с М.А. Бакуниным, В.Г. Белинским, Т.Н. Грановским. Вскоре он вторично ссылается под надзор полиции в Новгород (1841–1842). По ходатайству ему было разрешено вернуться на проживание в Москву. В 1847 г., добившись разрешения посетить Европу, он покидает Россию, как оказалось, навсегда. С 1852 г. он поселяется в Лондоне, где уже в 1853 г. основывает Вольную русскую типографию и начинает издавать альманах «Полярная звезда», газету «Колокол» и периодическое издание «Голоса из России». Издания Вольной русской типографии Герцена стали первой бесцензурной печатью России, оказавшей огромное влияние не только на социально-политическую, но и на философскую мысль. Основные идеи Герцена по философии истории, рассредоточенные по многим его произведениям, что обусловлено их эпистолярно-публицистическим жанром, наиболее концентрированное выражение получили в работах: «С того берега»; «Былое и думы»; «Письма из Франции и Италии»; «Концы и начала»; «Письма к путешественнику»; «Письма к будущему другу»; «Письма к противнику»; «К старому товарищу».

¹ Анненков П.В. Литературные воспоминания. М., 1960. С. 215–216.

«Эпоха, когда сложились взгляды Герцена, — отмечал Н.Н. Страхов, в определенном смысле летописец идейной борьбы 40-х гг., — была самой цветущей эпохой *западничества* в русской литературе. Это был конец 30-х и начало 40-х гг., время Станкевича, Грановского, Белинского и так далее». Автор отмечает, что Герцен по силе мысли стал «самою крупною звездой в этой первоначальной плеяде западников»². В известном смысле Герцен был не просто западник, т.е. не просто поклонник и подражатель Запада; это был *западный человек*.

В состав западнической партии входили, каждый со своими индивидуальными пристрастиями и колебаниями, В.Г. Белинский, Т.Н. Грановский, Н.П. Огарев, В.П. Боткин, И.С. Тургенев, К.Д. Кавелин, Б.Н. Чичерин, М.А. Бакунин, И.П. Галахов, П.В. Анненков и др. Западникам приходилось вести идейную борьбу на два фронта: против идеологии «официальной народности», которую со страниц журнала «Московитянин» проповедовали М.П. Погодин и С.П. Шевырев, и против собственно славянофилов.

Водораздел между этими двумя группами передовой интеллигенции своего времени проходил по линии понимания исторического процесса и места в нем России. В отличие от славянофилов, исходивших из того, что Европа, отжившая свой век, загнивает и настаивавших на исключительном своеобразии исторического развития России, западники утверждали принцип всеобщности исторического развития человечества, получивший в силу ряда обстоятельств наиболее адекватное и полное выражение в Западной Европе, в силу чего ее исторический опыт приобрел универсальное значение.

Для западников, Герцена в первую очередь, современная николаевская Россия, утвердившаяся на крови декабристов и выступающая в роли жандарма Европы, представлялась кошмаром. Первые годы после разгрома восстания были, по свидетельству Герцена, ужасающими. Только лет через десять общество очнулось в атмосфере порабощения и преследований. И им овладела глубокая безнадежность и общий упадок сил. Среди части дворянской интеллигенции получил распространение национальный нигилизм, пессимистически отчужденное отношение ко всему русскому, некоторые увидели спасение в сближении с Западом на почве католицизма (С.П. Печерин, И.С. Гагарин, отчасти П.Я. Чаадаев).

Идейно-нравственное возрождение дворянская молодежь нашла в кружковой деятельности, направленной на изучение новейшей европейской философии и европейской культуры. Инициато-

² *Страхов Н.Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. СПб., 1882. С. 50.

ром и душой этого движения в Москве стал рано ушедший из жизни **Николай Владимирович Станкевич (1813—1840)**. Параллельно с кружком Станкевича сложился и функционировал кружок Герцена — Огарева, более ориентированный на социально-политические вопросы. Оба этих кружка и составили основу будущего западничества. В связи с болезнью и ранней смертью Станкевича идейным главой движения стал А.И. Герцен, а наиболее радикальным выразителем его идей — В.Г. Белинский.

Идейному самосознанию нового движения определенным образом способствовала реакция на постановку в январе 1837 г. шекспировского «Гамлета», долгое время находившегося под цензурным запретом. Монологи Гамлета оказались весьма созвучными настроениям молодых интеллектуалов. Белинский, десять раз в течение года ходивший смотреть пьесу, повторяя слова героя, напрямую обращался к своим читателям, уверенный в их солидарности: «Наш век расстроен! О, несчастный жребий, зачем же я рожден его исправить?» — «Слышите ли: “Зачем же *Я* рожден его исправить?”»³. «Мы созерцаем самих себя» — в унисон с Белинским заявлял Бакунин, и это было общее настроение. Идентификация Дании-тюрьмы с Россией, а себя с Гамлетами переводила пессимистический нигилизм интеллектуальной молодежи по отношению к современной России в план поиска выхода из тупика безвременья и путей ее будущего развития. Этот выход она увидела в интеграции России в общее либерально-демократическое развитие современной цивилизации, наиболее адекватным выражением которого служила Западная Европа, остававшаяся «по ту сторону» России.

Первым шагом на этом пути стало активное освоение интеллектуального багажа Западной Европы, обогащенного двумя новыми течениями: идеалистической философией Фихте, Шеллинга и Гегеля, особенно философией истории последнего, утверждавшей закономерность и разумность исторического процесса, и политическим либерализмом, отстаивавшим свободу личности. Наконец, нельзя не упомянуть о распространении в России социалистических идей в их утопическом варианте, в частности сенсимонизма, которым был зачарован сам Герцен.

Гегелевская формула «Все действительное разумно, и все разумное действительно», равно как и идеал свободы и самоценности каждой человеческой личности, завораживала воображение. «Для меня теперь, — признавался Белинский, — *человеческая личность* выше истории, выше общества, выше человечества. Это мысль

³ Белинский В.Г. «Гамлет». Драма Шекспира. Мочалов в роли Гамлета//Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 2. С. 256.

и дума века»⁴. Это признание Белинского характеризует общее умонастроение формирующегося западничества, проповедовавшего идеал свободы, эмансипацию личности от догматов официальной идеологии и ходячего общественного мнения. Именно поэтому, по признанию Герцена, западный мир «с его уважением к лицу, с его политической свободой» и стал идеалом русских западников. «Свобода лица — величайшее дело; на ней — *и только на ней* — может вырасти действительная воля народа. В себе самом человек должен уважать свою свободу и чтить ее не менее, как в ближнем, как в целом народе»⁵. Свобода личности может мыслиться как *нравственная* категория, выступающая в интересах индивидуальности, и как *социальная* категория, защищающая интересы общества. Во втором случае сфера действия свободы личности расширяется, вместе с тем расширяется и ее ответственность. Она свободна и одновременно связана. Связана не только нормами собственного поведения, но условиями и требованиями среды. В любом случае личность, согласно Герцену и западникам в целом, остается действительной вершиной исторического мира, к ней все примыкает, ею все живет.

На этой почве обозначилось резкое расхождение западников со славянофилами, у которых господствовала идея полного поглощения личности общиной, ибо последняя есть «то высшее, то истинное начало, которому уже не предстоит найти ничего выше себя», по отношению к которому претензии личности на свою свободу и независимость представляются достойным осуждения эгоизмом. В свою очередь, отвечая оппонентам в знаменитом письме к Гоголю, Белинский ставил будущее развитие России в зависимость от развития свободы в обществе: ей нужны не проповеди и не молитвы, а «пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их выполнение»⁶. Это означало, что не может быть *свободной личности в несвободном обществе*. Отсюда с неизбежностью следовал вывод о необходимости эмансипации общества. Однако оставался открытым вопрос о путях такой эмансипации. Критическое отношение западников к России сегодняшней сопровождалось их верой в Россию завтрашнего дня, в ее будущее, которого еще нет, но где-то на

⁴ Белинский В.Г. Письмо В.П. Боткину от 4 октября 1840 г. // Полн. собр. соч. М., 1956. Т. 11. С. 556.

⁵ Герцен А.И. С того берега // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1965. Т. 6. С. 14.

⁶ Белинский В.Г. Письмо к Н.В. Гоголю // Там же. Т. 10. С. 213.

Западе им виделся и прельщал их призрак *свободы*, который мог возгореться и в России. Позже, в эмиграции, разочаровавшись в Западе, Герцен будет искать путь спасения России и Европы в **«русском социализме»**.

Некоторое время связующим звеном между двумя лагерями оставался Грановский с его тактом и интеллектуальной терпимостью. Его публичные лекции, имевшие огромный успех, были по своему значению как бы проповедью с университетской кафедры западнического мировоззрения, но она носила настолько корректный характер, что ее с интересом воспринимали и здравомыслящие славянофилы. Однако наиболее консервативные и одиозные из них, особенно идеологи «официальной народности», узнавали себя в рисуемых Грановским портретах риторов-доносчиков позднего Рима и инквизиторов средневековья. В отместку ими были пущены слухи о неблагонадежности профессора, о его растлевающем влиянии на молодежь. Расхождение приняло форму разрыва, когда в печати появилось скандально одиозное стихотворение Н.М. Языкова «К не нашим», в котором он обличал западников в измене Отечеству, в растлении народа. В другом стихотворении, посвященном К.С. Аксакову, поэт порицает последнего за то, что тот по дружбе подает руку Герцену. Толки, вызванные этими стихами, привели к полному разрыву личных отношений западников и славянофилов. И напрасно. Потому что именно в это время наметились некоторые линии сближения между ними. Причем нащупал их именно Герцен.

Герцен был одним из первых, кто за словопрениями славянофилов об исконных корнях и самобытности русской истории увидел позитивный смысл их идеала *народности*. Славянофилы, в отличие от западников, смотрели на народ, который идентифицировался ими с крестьянскими массами, не просто с состраданием, но с уважением, как на хранителя высших начал человеческой солидарности и национальной культуры. В этом, согласно Герцену, нашло выражение бессознательное демократическое чувство славянофилов.

Сопоставляя заслуги обеих партий перед обществом, Герцен отмечал, что в лице Грановского московское общество приветствовало свободную мысль Запада и борьбу за ее независимость. В лице же славянофилов оно протестовало против оскорбленного чувства народности и национального достоинства. В связи с этим он приходит к весьма смелой для своего времени мысли о том, что западники должны овладеть темами славянофилов и рационализировать их. В первую очередь это относилось к теме народности. Не случайно эта тема занимает все большее место в раздумьях самого Герцена.

Стараниями Герцена проблема народности стала предметом серьезного обсуждения среди западников в связи с судьбами исторического развития России. Особенно остро обсуждался вопрос о принципах личного отношения к крестьянам и о роли общества в решении крестьянского вопроса. И поскольку напрямую говорить об этом было запрещено цензурой, постольку решающую роль в обсуждении вопроса и доведении его до общественного сознания приобретала литература. В русле этих настроений появились «Записки охотника» Тургенева, «Сорока-воровка» Герцена, рассказы и повести Григоровича.

Позже, находясь за рубежом, многое испытавший и переживший, во многом разочаровавшийся и разуверившийся, Герцен вновь возвращается к своей оценке славянофильства:

*«Киреевские, Хомяков и Аксаков **сделали свое дело...** С них начинается **перелом русской мысли**. И когда **мы** это говорим, кажется, нас нельзя заподозрить в пристрастии. Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была **одна любовь, но неодинакая**. У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы — за пророчество: чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как **сердце билось одно**»⁷.*

Антиномия западничества и славянофильства, как и предвидел Герцен, скоро утратила свой позитивный смысл. Славянофильство выродилось в панславизм, с которым пришлось вести идейную борьбу Вл. Соловьеву; западничество распалось на либерализм и революционное народничество, или «русский социализм».

2. Герцен об «импровизации истории»

Западничество Герцена, его критическое в духе позитивизма переосмысление философии Фихте, Шеллинга, особенно философии истории Гегеля и, главное, опыт приложения ее к объяснению современной ему европейской и российской действительности способствовали выработке им оригинальной *философии истории*. И хотя изыскания Герцена в этой области играли у него служебную роль по отношению к социально-политической деятельности, они сохраняют самостоятельное значение. Критически переосмысляя Гегеля, Герцен принципиально расходился с ним

⁷ Герцен А. И. Былое и думы // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1965. Т. 9. С. 169–170.

именно в области философии истории, получившей широкое распространение в России, в том числе среди западников. Гегелевской философии истории, рассматривавшей ее как самопознание мирового Духа, в конечном счете возвращающегося к самому себе, Герцен противопоставил понимание истории как движение человечества, каждой личности в частности, через самопознание к сознательному и свободному деянию с последующей саморегуляцией истории, что придает ей принципиально открытый характер. Будучи по постановке проблем, научному аппарату и стилистике продуктом своей эпохи, философия истории Герцена по оригинальности и глубине далеко выходит за ее границы и представляется весьма созвучной современным идеям саморазвития динамических систем.

Философия истории Герцена, как уже отмечалось, сформировалась в полемике со славянофилами. Одним из ее центральных теоретических пунктов стала критика телеологизма в любых его проявлениях. Славянофилы в своем объяснении истории руководствовались идеалом, сформированным на основе идеализированного воспроизведения *прошлого*, в котором щадящая человеческую личность память «забывает» сопутствующие ему бедствия и из которого конструирует привычный, но приукрашенный образ *будущего*. Идеализация прошлого порождает тоску по утерянному совершенному миру и негодование по поводу несовершенства настоящего. В глазах Герцена славянофилы — запоздалые романтики, «глубоко скорбящие об умершем мире, который им казался вечным; они не хотят с новым иметь дела иначе как с копьём в руке; верные преданию средних веков, они похожи на Дон-Кихота и скорбят о глубоком падении людей, завернувшись в одежды печали и сетования»⁸.

Романтизму противоположно мировоззрение, которое в поисках идеала поворачивается в сторону будущего и лепит его, подстегиваемое неудачами настоящего, гонимое озлоблением бедности и ущемленных самолюбий. Без истории в прошлом, без общественного положения и без дела в настоящем люди такого мирозерцания становятся жестокими мечтателями, чуждыми больших и малых радостей сегодняшнего дня, готовые за свои фантастические «идеи» жертвовать чужой и своей жизнью. Это направление ума получило подкрепление в теории общественного прогресса, пустившей глубокие корни в европейской философии истории (Кондорсе, Гизо, Гегель, Конт) и некритически воспринятой русской общественной мыслью.

⁸ Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Там же. Т. 3. С. 10.

Не удовлетворяясь архаическим провиденциализмом славянофилов, Герцен порывает и с «самоновейшей» концепцией общественного прогресса, приносящей в жертву будущему настоящее.

«Не проще ли понять, что человек живет не для **совершення судеб**, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился, и родился **для** (как ни дурно это слово) ... для настоящего, что вовсе не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию <...>, что все великое значение наше, при нашей ничтожности, при едва уловимом мелькании личной жизни, в том-то и состоит, что пока мы живы, пока не развязался на стихии задержанный нами узел, **мы все-таки сами**, а не куклы, назначенные выстрадать прогресс или воплотить какую-то бездомную идею. Гордиться должны мы тем, что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории ... Мы знаем, что ткань эта не без нас шьется, но это не цель наша, не назначение, не заданный урок, а последствие той сложной круговой поруки, которая связывает все сущее концами и началами, причинами и действиями»⁹.

Философской теории общественного прогресса, приносящей многообразие истории в жертву ее всеобщей Логике, Герцен противопоставил опыт научной интерпретации истории как высшего проявления саморазвития природы в человеческом обществе. Развитию и обоснованию этой темы посвящено одно из самых замечательных произведений Герцена — «С того берега». Уже в первом письме «Перед грозой», написанном перед событиями 1848 г., в диалоге с И.П. Галаховым, сторонником гегельянского объяснения истории как прогресса объективного Духа на пути к самопознанию и самореализации, Герцен выдвигает и развивает идею об *имманентной самореализации человека в истории*. На недоуменный вопрос своего собеседника, как возможно развитие человеческой истории без цели в будущем и тем самым без смысла, Герцен отвечает важнейшим методологическим принципом своей историософии: **цель истории в настоящем**. Каждая историческая фаза имеет полную действительность, свою индивидуальность, каждая — достигнутая цель, а не средство.

«В этом непрерывном движении всего живого, в этих повсюдных переменах природа обновляется, живет, ими она вечно молода. Оттого каждый исторический миг полон, замкнут по-своему, как всякий год с весной и летом, с зимой и осенью, с бурями и хорошей погодой. Оттого каждый период нов, свеж,

⁹ Герцен А.И. Былое и думы // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1965. Т. 11 С. 249.

исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорбь, настоящее принадлежит ему»¹⁰.

И это ничуть не противоречит тому, что всю историю человечества связывает воедино красная нить прогресса, выражающая родовой рост человечества. Но этот родовой рост не цель истории, а свойства преемственного существования поколений. Цель же каждого поколения — оно само. И вообще, *«смотреть на конец, а не на самое дело — величайшая ошибка»*, — заключает он.

Герцен не останавливается на развенчании объективного телеологизма теории прогресса. Свою задачу он видит в том, чтобы, опираясь на научные методы, создать «собственную эмбриогению истории». Напомним, что такой постановке проблемы предшествовала основательная работа над «Письмами об изучении природы». Наиболее яркое отражение эта тема получила в главе «Роберт Оуэн» его основного автобиографического труда «Былое и думы». Наделенный научно-аналитическими стилем мышления и, главное, присущей ему в высшей мере творческой интуицией, Герцен улавливает общие природе и истории закономерности развития и прежде всего отсутствие предзаданной цели. И природа и история открыты в своем развитии.

*«Ни природа, ни история **никуда не идут** и потому готовы идти **всюду**, куда им укажут, **если это возможно**, т.е. если ничего не мешает. Они слагаются а fur et a mesure (лат. — по мере того, как. — Авт.) бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частностей»¹¹.*

Эту мысль он развивает и в эпистолярном цикле «Концы и начала» на основе критического анализа социально-политического состояния Европы после революции 1848 г.

*«При отсутствии плана и срока, аршина и часов развитие в природе, в истории не то что **не может** отклониться, но **должно** беспрестанно отклоняться, следуя всякому влиянию и в силу своей беспечной страдательности, происходящей от отсутствия определенных целей; но человек вовсе не теряется от этого, как песчинка в горе, не больше подчиняется стихиям, не круче связывается необходимостью, а вырастает тем, что понял свое положение рулевого, который гордо рассекает волны своей лодкой, заставляя бездонную пропасть служить себе путем сообщения»¹².*

¹⁰ Герцен А. И. С того берега // Там же. Т. 6. С. 32–33.

¹¹ Герцен А. И. Былое и думы // Там же. Т. 11 С. 246.

¹² Герцен А. И. Концы и начала // Там же. Т. 16. С. 346.

В отличие от ориентированных на прошлое славянофилов и ориентированных на будущее западников-прогрессистов, Герцен ориентировался на настоящее, на повседневное бытие человека и категорически возражает против принесения его в жертву во имя каких бы то ни было *священных* или *прогрессивных* целей:

«Если прогресс — цель, то для кого мы работаем? Кто этот Молох, который, по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пятится и, в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: Morituri te salutant (лат. — Осужденные на смерть, приветствуют тебя. — Авт.), только и умеет ответить горькой насмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле?»¹³.

Герцен категорически возражает против такого подхода, при котором целые поколения приносятся в жертву будущему, притом что цель бесконечно далека и в жертву ей обречены все новые и новые поколения людей. Каждая эпоха, каждое поколение, каждая человеческая жизнь имеют свою полноту. И в процессе жизни, в стремлении к ее полноте и счастью, в преодолении трудностей и испытаний совершенствуется человечество, одни цели уступают место другим, более привлекательным. Так совершается история. И это отнюдь не означает умаления достоинства человека, его роли в историческом процессе.

В этом и аналогичных высказываниях Герцена подчас усматривают проповедь стихийности. Это не совсем так, если не сказать — «совсем не так». Пафос аналогичных высказываний в другом: такой подход, не отрицая закономерности исторического процесса, решительно отвергает идею его предопределенности, равно как и все претензии на выстраивание истории по заранее предписанному ей разумом плану.

Другой общей закономерностью как природы, так и истории является многообразие путей и форм развития, вариаций на одну и ту же тему, наряду с созданием совершенно новых форм. История, равно как и природа, способна «одействовать все возможности», «она бросается во все стороны, толкается во все ворота, творя бесчисленные вариации на одну и ту же тему». Но так же как природа упорно держится однажды найденных, удачных жизнеспособных форм, развивает их до последних пределов, история не бросает на произвол результаты своего творчества, но проигрывает их возможности до конца. Развивая эту аналогию истории с природой, Герцен пишет:

¹³ Герцен А.И. С того берега//Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1965. Т. 6. С. 34.

«Природа рада достигнутому и домогается высшего; она не хочет обижать существующее; пусть оно живет, пока есть силы, пока новое подрастает. Вот отчего так трудно произведения природы вытянуть в прямую линию, природа ненавидит фронт, она бросается во все стороны и никогда не идет правильным маршем вперед»¹⁴.

В письмах цикла «Концы и начала» эта аналогия становится еще более прозрачной. И здесь, отстаивая тезис об импровизационном начале истории, о *«растрепанной импровизации истории»*, Герцен вместе с тем подчеркивает свойственную ей тенденцию к стабильности. Старые формы не стираются новыми, но изживаются рядом с новыми, хотя, конечно, никто не гарантирует их от катастроф. В соответствии с исходным тезисом своей «исторической эмбриогении» Герцен настаивает на том, что история так же, как и природа, экономна в своем развитии, она не бросает на произвол однажды найденные жизнеспособные формы, предоставляет им шанс развиться вполне, когда для этого сложатся благоприятные условия. Но может случиться и так, что новые исторические образования, представляющиеся на первых порах слабыми и нежизнеспособными, тихо вызреют под покровом мощных жизнеспособных систем и придут им на смену. Из этого вытекает важный для Герцена вывод, что и принадлежность России к европейской цивилизации отнюдь не обрекает ее, как это утверждали в своем полемическом запале славянофилы, идти тем же путем, каким идут романо-германские народы, и повторять ими пережитые социальные формы. У России могут быть свои, быть может, более перспективные, вариации на тему «европейской цивилизации».

Одно из центральных мест в философии истории Герцена занимает проблема отношения личности с ее свободой воли и разумными целями к объективным законам истории с их видимым алогизмом. Казалось бы, оба эти положения, как тезис и антитезис, несовместимы друг с другом. Но Герцен находит основание «снятия» этого противоречия. Даже действуя в рамках жесткой исторической необходимости, человек ведет и должен вести себя как свободная личность. Он никогда не смирится с ролью пассивного могильщика прошлого или бессознательного фигуранта будущего, которое кем-то написано и предписано. Поэтому он и рассматривает историю как свое свободное и необходимое дело. И история «вынуждена» допустить свободное участие человека в сотворчестве с исторической необходимостью. Эту мысль он поясняет следующими словами: «Если бы я не боялся старого философского языка, я повторил бы, что

¹⁴ Там же. С. 31.

история является не чем иным, как развитием свободы в необходимости. Человеку необходимо сознавать себя свободным»¹⁵. Позже эта идея будет развита С.Л. Франком и Н.А. Бердяевым.

Как практического философа и революционера Герцена всегда волновал вопрос о соединении разумного идеала человека с «собственной эмбриогенией истории». Роль недостающего звена, позволяющего связать первое со вторым, не впадая ни в providentialistский фатализм, ни в революционный волюнтаризм, играет категория *возможности*. В природе дремлет бесконечное множество разнообразных сил и возможностей. И как только сложатся необходимые условия и появится возбуждающий их импульс, они развиваются и будут развиваться, заполняя собою экологическую нишу. Но они могут и запнуться на полдороге, принять иное направление, остановиться и разрушиться.

Это, однако, не низводит человека до роли игрушки стихийных сил природы или истории. Вглядываясь в объективность исторического мира, его течение, приливы и отливы, ритмы и колебания, человек может открыть для себя в истории «бесконечные фарватеры» и по их руслу направить историческую закономерность в нужную для него сторону. Здесь и открывается широкое поле для человеческого участия, которое, по словам Герцена, «велико и полно поэзии, это своего рода творчество».

«Растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он останется его стихом, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти»¹⁶.

Человек не только использует открывшиеся ему в истории возможности, но и провоцирует, пробуждает те возможности, которые таятся в ней имплицитно. Однако при этом не следует упускать из вида, что открывшиеся ему возможности и их желательный ход развития могут и «запнуться на полдороге».

Характерные для Герцена аналогии закономерностей природы и истории обусловлены общеевропейским интересом к позитивному знанию, дань которому Герцен отдал в «Письмах об изучении природы», оказавших большое влияние на общее мировосприятие нового поколения интеллигенции. Строгая рациональность естественнонаучного знания стала для него объяснительным принципом и дисциплинирующим фактором в изучении специ-

¹⁵ Герцен А.И. Письмо о свободе воли//Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1965. Т. 20. Кн. 1. С. 443.

¹⁶ Герцен А.И. Былое им думы//Там же. Т. 11. С. 246.

фики исторических закономерностей. Однако даже в момент наивысшего увлечения успехами позитивного знания Герцену был чужд редуccionизм позитивистского толка, т.е. сведение закономерностей истории к закономерностям естествознания. И по мере увлечения его проблемами социальной философии, и философии истории в частности, аналогии натуралистического плана играют все менее существенную роль. На первый план выступают проблемы исторической реальности, исторического познания. Вместе с тем, в отличие от Гегеля, у которого мировой Дух творит историю на высшем уровне мировых государств, у Герцена, отдавшего сполна дань увлечению гегельянством, «крот истории» роет во всех направлениях, так что «историческим народом» может стать каждый народ, проявивший социальную активность. Разъясняя свою позицию по данному вопросу, Герцен решительно выступает, как против гегельянцев, настаивавших на исключительной роли исторических, европейских в частности, народов, так и против иллюзорных упований славянофилов на преимущества в историческом процессе «свежих» и даже «отставших» народов, России в частности. Он выдвигает и обосновывает тезис о единстве исторического процесса, связанного «круговой порукой» народов, вследствие чего и происходит передача выработанных ценностей от одного народа к другому. В этом «преемственно-круговом поучении» участвуют все народы, внося свой посильный вклад в мировой исторический процесс. Во всяком случае, каждый народ имеет шанс такого участия, хотя, может быть, и не каждый реализует его в полную меру. Несмотря на свое разочарование в Европе после поражения революции и утверждения там повсеместно торжества мещанства, Герцен никогда не ставил крест на ее будущем, полагая, что «Старая Европа», опираясь на свои культурные традиции, еще сможет обрести второе дыхание и вдохновить другие народы, Россию в частности, на социальную активность. Развивая идею «круговой поруки», Герцен писал, что будущее России зависит не от нее одной. Оно связано с будущим Европы. Если реакция восторжествует в Европе, то погибнет славянский мир. Но в таком случае погибнет и Европа.

К сожалению, идея Герцена об «импровизации истории», открывающая возможность для осмысленно-целенаправленной деятельности людей, не получила должной оценки в философской литературе. Одни в ней видели уступку субъективизму, другие позитивистский редуccionизм и т.п. Даже такой тонкий аналитик, как Зеньковский, не вполне понял Герцена, видя в его философско-исторических письмах «бунт против Гегеля», проповедь «философии алогизма». С позиций современного, постмодернистского взгляда на философию истории Герцена точнее было бы говорить о «бунте»

против логического редукционизма и просветительского историцизма в пользу реализма. И в этом Герцен продолжал и развивал линию, характерную для русской философии истории, ведущую начало от Киреевского, выводя ее на уровень современного знания.

С.Н. Булгаков, высоко ценивший историософские интуиции Герцена, основу его душевной драмы видел в неспособности последнего переступить через натуралистическую точку зрения и стать на теологическую, единственно способную открыть выход из непримиримой антиномии смысла истории и бессмысленности ее конца. Более того, Булгаков приписывает Герцену несвойственные ему правила игры в духе Ивана Карамазова: отречение от Бога и возвращение к Нему через потребность *веры* в идеал. На этой основе он выносит ему суровый приговор: «Герцен — это Прометей, прикованный или, вернее, сам себя приковавший к бесплодной скале позитивизма <...>. *Философия Герцена ниже его личности*; умственный мещанин, резонер здравого смысла, душит Прометея, постоянно палимого тем внутренним огнем, который был похищен им с неба. В этом несоответствии мировоззрения духовным запросам личности, которая не может, однако, преодолеть его изнутри, и состоит душевная драма Герцена»¹⁷.

Иначе характеризует философское мировоззрение Герцена высоко ценивший его Г.Г. Шпет: «Личность — огненный центр философского, — как и практического, — мировоззрения Герцена. Здесь переплавляется вся действительность, чтобы, очистив ее от шлаков и «случайного» сора, ее можно было чистую и драгоценную влить в формы разумности. Сенсимонистические искры попали куда следует; разложенный Гегелем костер пылал. Не из пепла, а из самого пламени родилась для Герцена его философская проблема, ставшая тотчас и проблемой его жизни. При ярком зареве пламени бледнел тихий свет «теории» и словно уходил в даль прошлого; в настоящем пред ним блистали деяния и подвиг личности, свободно творящей «практику» новой, разумной действительности»¹⁸. Шпет относит мировоззрение Герцена к классическому типу в первоначальном, исходном смысле этого слова, не замутненном позднейшими характеристиками. Он упрекает Герцена лишь за то, что, поставив со всей остротой философский вопрос, на который предполагается философский же ответ, он не захотел или не смог оставаться на уровне философии, а перешел на позиции жизни с ее партийными и личными пристрастиями и оценками. В этом он видел основу «душевной драмы» Герцена. Как

¹⁷ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 129.

¹⁸ Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921. С.24.

бы отвечая своему будущему критику, сам Герцен предпочитал характеризовать свою философию как «реализм», или «действенный реализм». Нам представляется, что оба определения не совсем адекватно выражают ее сущность и интенции. Мировоззрение Герцена в своей основе может быть отнесено к типу *упреждающих идей*, упреждающих стиль мышления своего времени и формирующих атмосферу новой картины мира, строгое теоретическое основание которой еще не созрело. Мировоззрение Герцена, и в частности его философия истории, вполне вписывается в современную картину мира, основанную на идеях синергетики, точнее, оно подготавливает ее обоснование и понимание.

Разнообразие оценок свидетельствует о глубине философского мировоззрения Герцена, хотя оно и не представлено в привычном для европейцев систематизированном виде. История общества выступает в его сочинениях как динамическая саморазвивающаяся система, которая не имеет внешней цели и именно в этом смысле «не имеет будущего». Она открыта для исторического творчества народов и личности и потому непредсказуема. В этом смысле говорить о будущем можно действительно лишь с позиций конца истории.

Философия истории Герцена оказала большое влияние на развитие всей последующей философской и исторической мысли. Его влияние легко прослеживается в сциентистской ориентации историсофских трудов Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева (не случайно последний относился к Герцену с большим пиететом). Она способствовала формированию как либерального направления в исторической и правовой науке, представленного в трудах Т.Н. Грановского, К.Д. Кавелина, Б.Н. Чичерина, С.М. Соловьева, так и обоснованию идеологии «русского (народнического) социализма». Представляется, что сегодняшнее прочтение ее может послужить связующим звеном между традициями русской историсофии и философией истории, которая после длительного господства ортодоксии стремится к самоопределению в системе современного знания.



В. Г. Белинский
Россия до Петра Великого*

<...> Смешно думать, что европеизм есть какой-то уровень, все сравнивающий, подводящий под один цвет. Англичанин, француз, немец, голландец, швейцарец — все они равно

* Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1954. Т. 5. С. 123—127, 141.

европейцы, во всех них есть много общего, но национальные различия их непримиримо резки и никогда не изглаждаются: для этого нужно было бы сперва уничтожить их историю, изменить природу их стран, переродить самую кровь их.

Национальность нельзя характеризовать и в целой книге, не только в журнальной статье, особенно национальность народа, который недавно начал жить и еще весь погружен в своем настоящем. Национальность есть совокупность всех духовных сил народа: плод национальности народа есть его история. И потому мы не беремся высказать полно и удовлетворительно, в чем именно заключается русская национальность, — довольно с нас и намекнуть на это. Но мы, не обинуясь, можем сказать, что национальность состоит не в лаптях, не в армяках, не в сарафанах, не в сивухе, не в бородах, не в курных и нечистых избах, не [в] безграмотности и невежестве, не в лихоимстве в судах, не в лени ума. Это не признаки даже и народности, а скорее наросты на ней — следствие испорченности в крови, остроты в соках.

<...> Наша история шла иначе, чем история Европы, и наше очеловечение должно было совершиться совсем иначе. Нецивилизованные народы образуются безусловным подражанием цивилизованным. Сама Европа доказывает это: Италия называла остальную Европу варварами, и эти варвары безусловно подражали ей во всем — даже в пороках. Могла ли Россия начинать с начала, когда перед ее глазами был уже конец?

Да, у нас все должно было начинаться сверху вниз, а не снизу вверх, ибо в то время, как мы почувствовали необходимость сдвинуться с места, на котором дремали столько веков, мы уже увидели себя на высоте, которую другие взяли приступом. Разумеется, на этой высоте увидел себя не народ (в таком случае ему не для чего было бы и подыматься), а правительство и то в лице только одного человека — царя своего. Петру некогда было медлить: ибо дело шло уже и не о будущем величии России, а о спасении ее в настоящем. Петр явился вовремя: опоздай он четвертью века, и тогда — **спасай** или **спасайся, кто может!**.. Провидение знает, когда послать на землю человека. Вспомните, в каком тогда состоянии были европейские государства, в отношении к общественной, промышленной, административной и военной силе, и в каком состоянии была тогда Россия во всех этих отношениях! Мы так избалованы нашим могуществом, так оглушены громом наших побед, так привыкли видеть стройные громады наших войск, что забываем, что всему этому только 132 года (считая от победы под Лесным — первой великой победы, одержанной русскими регулярными войсками над шведами). Мы как будто все думаем, что это было у нас искони веков, а не с Петра Великого.

Некоторые приписывают реформе Петра Великого то вредное следствие, что она поставила народ в странное положение

ние: не привив ему истинного европеизма, только отторгла его от родной среды и сбила с здорового и крепкого природного смысла. Несмотря на всю ложность этого мнения, оно имеет основание и, по крайней мере, достойно опровержения.

<...> Вопрос не в том, что Петр сделал нас полувосточными и полурусскими, а следовательно, и не европейцами и не русскими: вопрос в том, навсегда ли должны мы остаться в этом бесхарактерном состоянии? Если **не** навсегда, если нам суждено сделаться европейскими русскими и русскими европейцами, — то не упрекать Петра, а удивляться должно нам, как он мог совершить такое неслыханное от начала мира, такое исполинское дело! Итак, вопрос заключается в слове «будем ли», — и мы смело и свободно можем отвечать на него, что не только **будем**, но уже и **становимся** европейскими русскими и русскими европейцами, и становимся со времен царствования Екатерины II, и со дня на день преуспеваем в этом в настоящее время. Мы уже теперь ученики, но не **сеиды** европеизма, мы уже не хотим быть ни французами, ни англичанами, ни немцами, но хотим быть русскими в европейском духе. Это сознание проникает во все сферы нашей деятельности и резко высказалось в литературе с появлением Пушкина — таланта великого, самостоятельного, вполне национального. Что же до того, что и теперь не совершился и долго не совершится окончательно великий акт полного проникновения нашей народности европеизмом, — это доказывает только то, что Петр в тридцать лет совершил дело, которое дает работу целым векам.

1842 г.

А. И. Герцен

Былое и думы. Гл. «Роберт Оуэн»*

<...> Ни природа, ни история **никуда не идут** и потому готовы идти **всюду**, куда им укажут, **если это возможно**, т.е. если ничего не мешает. Они слагаются а fur et a mesure (постепенно. — Авт.) бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частностей; но человек вовсе не теряется от этого, как песчинка в горе, не больше подчиняется стихиям, не круче связывается необходимостью, а вырастает тем, что понял свое положение, в рулевого, который гордо рассекает волны своей лодки, заставляя бездонную пропасть служить себе путем сообщения.

Не имея ни программы, ни заданной темы, ни неминуемой развязки, растрепанная импровизация истории готова идти с

* Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1966. Т. II. С. 246, 249, 253.

каждым, каждый может ставить в нее свой стих, и, если он звучен, он останется **его** стихом, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти. Возможностей, эпизодов, открытий в ней и в природе дремлет бездна на всяком шагу.

<...> Может ли, например, быть факт доступнее всякому, как наблюдение, что чем человек больше живет, тем имеет больше случая нажиться; чем дольше глядит на один предмет, тем больше разглядывает его, если ничего не помешает или он не ослепнет? И из этого факта ухитрились сделать кумир **прогресса**, какого-то беспрерывно растущего и обещающего расти в бесконечность золотого тельца.

Не проще ли понять, что человек живет не для **совершения судеб**, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился, и родился **для** (как ни дурно это слово)... для настоящего, что вовсе не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию. Это кажется идеалистам унизительно и грубо; они никак не хотят обратить внимание на то, что все великое значение наше, при нашей ничтожности, при едва уловимом мелькании личной жизни, в том-то и состоит, что пока мы живы, пока не развязался на стихии задержанный нами узел, **мы все-таки сами**, а не куклы, назначенные выстрадать прогресс или воплотить какую-то бездомную идею. Гордиться должны мы тем, что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории... мы знаем, что ткань эта не без нас шьется, но это не цель наша, не назначение, не заданный урок, а последствие той сложной круговой поруки, которая связывает все сущее концами и началами, причинами и действиями.

И это не все: мы можем **переменить узор ковра**. Хозяина нет, рисунка нет, одна основа, да мы одни-одинехоньки. Прежние ткачи судьбы, все эти Вулканы и Нептуны, приказали долго жить. Душеприказчики скрывают от нас их завещание, а покойники нам завещали свою власть.

1861 г.

К.Д. Кавелин

Взгляд на юридический быт древней России*

I

<...> Для народов, призванных ко всемирно-историческому действию в новом мире, <...> такое существование без начала личности невозможно. Иначе они должны бы навсегда

* Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 58–59, 66–67.

оставаться под гнетом внешних, природных определений, жить, не живя умственно и нравственно. Ибо когда мы говорим, что народ действует, мыслит, чувствует, мы выражаемся отвлеченно: собственно действуют, чувствуют, мыслят единицы, лица, его составляющие. Таким образом, личность, сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство, — есть необходимое условие всякого духовного развития народа. Этим мы совсем не хотим сказать, что она непременно должна ставить себя в противоположность с другими личностями, враждовать с ними. Мы, напротив, думаем, что последняя цель развития — их глубокое, внутреннее примирение. Но во всяком случае, каковы бы ни были ее отношения, она непременно должна существовать и сознавать себя.

Этим определяется закон развития нашего внутреннего быта, Оно должно было состоять в постепенном образовании, появлении начала личности и, след [овательно], в постепенном отрицании исключительно кровного быта, в котором личность не могла существовать. Степени развития начала личности и совпадающие с ними степени упадка исключительно родственного быта определяют периоды и эпохи русской истории.

III

Древняя русская жизнь исчерпала себя вполне. Она развила все начала, которые в ней скрывались, все типы, в которых непосредственно воплощались эти начала. В строгой последовательности она провела Россию сперва через общинный быт, потом через родовой и семейственный; она постепенно выводила на сцену истории типы племеноналичника, начальника рода и вотчинника и осуществляла их в больших размерах. Последним ее усилием, венцом ее существования, были первые зачатки государства и начало личности. В них она превзошла себя, как бы вышла из своих пределов, хотя и государство и личность долго созревали и готовились к действию под формами, ею созданными и развитыми. Она сделала все, что могла, и, окончивши свое призвание, прекратилась. Ее порицать, пренебрегать ею или сожалеть об ней, думать о ее возвращении, доискиваться в ней, чего она не дала и не могла дать, — равно ошибочно. И то и другое обнаруживает взгляд неисторический, следовательно, непременно ложный. Лучший критик, судья истории — сама история. Она высчитывает наперед все возможности, взвешивает все доводы и за и против с неподражаемою подробностью, а потом решит — без апелляции. Нам остается только взглянуть в этот суд, в эту критику, понять ее. Иначе непременно впадем в односторонность.

Начало личности узаконилось в нашей жизни. Теперь пришла его очередь действовать и развиваться. Но как? Лицо было приготовлено древней русской историей, но только как **форма**, лишенная содержания. Последнего не могла дать древняя

русская жизнь, которой все назначение, конечная задача только в том и состояли, чтобы выработать начало личности, высвободить ее из-под ига природы и кровного быта. Сделавшись независимой не через себя, а как бы извне, вследствие исторической неизбежности, личность еще не сознавала значения, которое она получила, и потому оставалась бездеятельною, в ладу с окружающею и ей несоответствовавшею средою. Но это не могло долго продолжаться. Неоживленная личность должна была пробудиться к действию, почувствовать свои силы и себя поставить безусловным мерилom всего.

Впрочем, вдруг она не могла сделаться самостоятельною, начать действовать во имя самой себя. Она была совершенно неразвита, не имела никакого содержания. Итак, оно должно было быть принято извне; лицо должно было начать мыслить и действовать под чужим влиянием.

Такое влияние было для него необходимо и благотельно. Оно освободило его от всего непосредственного, данного, развязало ему руки, возбудило к нравственному развитию и приготавлило к совершенной, безусловной самостоятельности.

Вот характер и значение эпохи внутренних преобразований, которая наступила в России в XVIII веке и окончилась недавно. В сфере политической и государственной личность ранее стала независимой; поэтому она впервые в ней начала действовать неограниченно и под европейским влиянием. В Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе. Вся частная жизнь Петра, вся его государственная деятельность есть первая фаза существования начала личности в русской истории.

<...> Итак, внутренняя история России — не безобразная груда бессмысленных, ничем не связанных фактов. Она, напротив, — стройное, органическое, разумное развитие нашей жизни, всегда единой, как всякая жизнь, всегда самостоятельной, даже во время и после реформы. Исчерпавши все свои исключительные национальные элементы, мы вошли в жизнь общечеловеческую, оставаясь тем же, чем были и прежде, — русскими славянами. У нас не было начала личности: древняя русская жизнь его создала; с XVIII века оно стало действовать и развиваться. Оттого-то мы так тесно и сблизились с Европой; ибо совершенно другим путем она к этому времени вышла к одной цели с нами. Развивши начало личности донельзя, во всех его исторических, тесных, исключительных определениях, она стремилась дать в гражданском обществе простор **человеку** и пересоздавала это общество. В ней наступал тоже новый порядок вещей, противоположный прежнему, историческому, в тесном смысле национальному. А у нас, вместе с началом личности,

человек прямо выступил на сцену исторического действия, потому что личность в древней России не существовала и, следовательно, не имела никаких исторических определений. Того и другого не должно забывать, говоря о заимствовании и реформах России в XVIII веке: мы заимствовали у Европы не ее исключительно национальные элементы; тогда они уже исчезли и исчезали. И у ней и у нас речь шла тогда о **человеке**; сознательно или бессознательно — это все равно. Бóльшая развитость, высшая степень образования, бóльшая сознательность была причиной, что мы стали учиться у ней, а не она у нас. Но это не изменяет ничего в сущности. Европа боролась и борется с резко, угловато развившимися историческими определениями человека; мы боролись и боремся с отсутствием в гражданском быту всякой мысли о человеке. Там человек давно живет и много жил, хотя и под односторонними историческими формами; у нас он вовсе не жил и только что начал жить с XVIII века. Итак, вся разница только в предыдущих исторических данных, но цель, задача, стремления, дальнейший путь один. Бояться, что Европа передаст нам свои отжившие формы, в которые она сама уж не верит, или надеяться, что мы передадим ей свои — древнерусские, в которых мы тоже изверились, значит не понимать ни новой европейской, ни новой русской истории. Обновленные и вечно юные, они сами творят свои формы, не стесняясь предыдущим, думая только о настоящем и будущем.

Такой взгляд объясняет много загадочных явлений в нашей внутренней жизни. Понятным делается, почему не было и нет у нас сословий, как в Европе; почему наш гражданский быт и устройство, сходные с европейскими в частностях, совершенно не сходны в общем; отчего мы европейские формы предпочли всем прочим, не заимствуя, однако, тех, которые исключительно принадлежат к ее прошедшему и от него удержались; отчего в нас так много удивительно хорошего и, рядом с тем, так много удивительно дурного, отчего такая странная распушенность, бессвязность, случайность царствуют во всем, что ни делаем, что ни принимаем; отчего ... но всего не пересчитаешь. Читатель, занимаясь русской историей или думая о своей жизни, сам увидит, что в нашем взгляде есть большая доля правды.

1846 г.



1. Дайте общую характеристику западничества.
2. Раскройте позицию Герцена по отношению к западничеству и славянофильству.
3. Как и в связи с чем изменилось отношение Герцена к Европе и к России?
4. Раскройте основные принципы философии истории Герцена.

5. В чем суть полемики Герцена со своим оппонентом в 1 главе соч. «С того берега»?
6. Что понимает Герцен под «импровизацией истории»?
7. В чем духовная драма Герцена?



Белинский В.Г. Россия до Петра Великого//Полн. собр соч. М., 1954. Т. 5.

Белинский В.Г. Письмо к Н.В. Гоголю. (По любому изданию.)
Герцен А.И. С того берега //Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1965. Т. 6.
Герцен А.И. Былое и думы. (гл. «Роберт Оуэн»)//Там же. Т. 11.
Герцен А.И. Концы и начала//Там же. Т. 16.



Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.
Володин А.И. Об историософии Герцена//Вопр. филос. 1996. № 9.

Олейников Д.И. Классическое российское западничество. М., 1996.

Смирнова З.В. Социальная философия А.И.Герцена. М., 1973.
Шпет Г.Г. Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921.

Лекция 6

РУССКИЙ УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

1. Истоки утопического социализма в России

Вопрос об истоках русского утопического социализма как модели общественного развития России, концептуально оформившейся в 40-х гг. XIX в. и потом надолго завладевшей умами значительной части русской общественности, требует предварительного ответа по крайней мере на два других вопроса, а именно: во-первых, что такое социальная утопия, во-вторых, в чем суть социалистической идеи? Лишь после этого можно обратиться к рассмотрению сформулированной темы.

Понятие утопии берет начало от сочинения известного английского писателя Томаса Мора — «Золотая книга, столь же полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия» (1516). Это был рассказ о счастливом острове, на который, странствуя, попал португальский путешественник Рафаил Гитлодей, и где люди не знали горя и забот, потому что основой их социальной жизни был общий труд и коллективная собственность на средства производства. Слово «утопия» Мор

ввел от греческого «*topos*» (место) и приставки «у», сочетание которых имело одновременно два значения — «*хорошее место*» и «*место, которого нет*». Сочинение содержало критику тогдашней Англии, и остров «Утопия» выступал своеобразным образцом преодоления тех пороков, свидетелем которых автор был у себя на родине. Но в книге не было никаких указаний ни на то, *каким образом* и в каком направлении следует *осуществить преобразования* в общественном строе Англии, ни на то, как «найти» этот счастливый остров. Иными словами, «Утопия» ни в коей мере не была *программой* каких-либо социальных преобразований и действий, приближающих к достижению предложенного Мором идеала. Скорее, она была тренировкой воображения, своего рода развлечением ученого-гуманиста. Через некоторое время «Утопия» перестала быть названием описанного Мором острова, обретя «статус» своеобразного литературного жанра, а еще позже — определенного типа историософского мышления.

В чем его особенности? Прежде всего критическая направленность, основанная на противопоставлении существующего порядка вещей некоторому идеалу, содержавшему антиэксплуататорские требования и не очень ясные представления, а скорее фантастические мечтания о счастье и благополучии. Далее, все утопии появлялись всякий раз во время кризисных ситуаций, когда противоречия и социальное зло становились очевидными и расценивались определенной частью общества как подлежащие уничтожению, поэтому все они выполняли своего рода *компенсаторную функцию*, представляя собой попытку решения проблемы социальных преобразований *средствами сознания и в сфере сознания*.

Вот почему оценивать утопии не следует с точки зрения правильности (или ложности) содержащихся в них идей. Их познавательная и историческая значимость в другом — они есть характеристика общественной мысли с точки зрения достигнутого ею уровня критического осознания существующего «положения вещей» и способности противопоставить ему социальный идеал, призванный «разбудить» массы, говоря современным языком, для гражданского неповиновения, дать им «точку социальной опоры», которой они уже не находят в окружающей их реальности.

Исторически утопии были «*прежде всего попытками интеллектуального овладения кризисной ситуацией, попытками преодолеть болезненное раздвоение, которое переживает человек, когда общественная ситуация представляется ему абсурдной. Это попытки возродить человеческую общность, которая пока что возможна только в мечтах <...>. Таким образом, утопии можно считать, с одной стороны, симптомами кризиса*

данной общественной организации, а с другой — признаками того, что в ней самой имеются силы, способные выйти за ее рамки, хотя они еще не осознают, как это может произойти <...>. Историческое значение утопии зависит от того, в какой мере она способна внедрить в общественное сознание убеждение в проблематичности существующего порядка, а также в необходимости выбора между ним и каким-либо альтернативным порядком. Образ этих порядков бывает подчас довольно-таки фантастическим, утопист может ошибаться как в диагнозе, так и в прогнозе, но его усилия из-за этого не обесмысливаются, ведь ему прежде всего надо показать, что нельзя примириться с действительностью, что нужно искать какой-то идеал»¹.

В России «утопическая литература» появляется примерно с середины XVIII в. (сочинения В.А. Левшина, Т.М. Хераскова, Ф.И. Дмитриева-Мамонова, М.М. Щербатова, Н.А. Радищева). В это же время становятся хорошо известны русской читающей публике и западноевропейские утопии: выходят два издания «Утопии» Мора, утопические повести А. Галлера, Л. Гольдберга, Дж. Рамсая, Ф. Фенемона, Б. Фонтонеля. Утопическая форма литературного творчества становится очень популярной. Со временем утопические мечтания и фантазии получают теоретическое оформление. По времени этот этап совпадает с первыми буржуазными революциями в Европе, а еще через некоторое время утопия, как «исторический жанр», соединяется с социалистической идеей.

Социалистические идеи появляются и развиваются под знаком критики капитализма — его образа жизни, принципов организации труда и распределения, а главное, форм частной собственности как основы эксплуатации и пороков капиталистической цивилизации. Вместе с критикой капиталистического строя социалистическая идея включала требование имущественного равенства на основе коллективного владения средствами производства, справедливого распределения общего дохода, защиту гуманизма как общественного принципа и связанный с ним нравственный идеал. Разнообразные различия, характеризовавшие социалистическую мысль разных народов, имели один общий знаменатель — *позитивную антибуржуазность*, т.е. конструктивную критику капитализма с точки зрения идеала общества, где не будет разделения на трудящихся и эксплуататоров. Иногда критика принимала форму резкого требования углубления буржуазной революции вплоть до применения насильственных форм, дабы превратить ее в «счастье для всех».

¹ *Шацкий Е.И.* Утопия и традиция. М., 1990. С. 198–199.

В России социалистическая мысль появляется в первой четверти XIX в. как результат критического осмысления итогов Французской революции. К этому времени русской общественности были известны идеи **К. Сен-Симона (1760–1825)**, **Ш. Фурье (1772–1837)**, **Р. Оуэна (1771–1858)**, что несомненно стимулировало развитие передовой русской мысли в направлении ее политической радикализации и демократизации.

Первым ее шагом в этом направлении можно считать «Русскую Правду» **Павла Ивановича Пестеля (1793–1826)**, одного из идеологов декабризма. Размышляя о ходе развития Запада после происшедших там буржуазных революций, Пестель пришел к выводу о нерешенности ими социальных задач и ограниченности утвердившегося там общественного строя: феодальная аристократия сменилась аристократией богатства. С последней Пестель связывал еще большую «порчу нравов». В своем Проекте он предложил частичное установление общественной собственности в форме общественного фонда земли, что, по его мысли, создаст экономическую преграду безраздельному господству капитализма, а гражданам гарантирует политическую независимость. Утопизм «Русской Правды» очевиден. Как проект социальных преобразований он, во-первых, не выражал адекватно существовавшего экономического положения страны, а во-вторых, предлагаемые меры были далеки от реального пути, которым шла Россия. Можно с большой долей вероятности утверждать, что если бы намеченная Пестелем программа осуществилась, то вряд ли были бы созданы благоприятные условия для им же намеченных социально-политических преобразований².

Развитие русской социалистической мысли связано с более поздним временем, а главное, с другим поколением мыслителей — поколением, заявившим о себе в начале 30-х гг. XIX в. и ставшим свидетелем июльской революции 1830 г. и польского восстания 1830–1831 гг., еще раз продемонстрировавшего реакционность русского самодержавия. Здесь следует сказать о некоторых особенностях той исторической ситуации. После поражения восстания декабристов антифеодальная мысль переживала глубокий кризис. Фактически с оппозицией было покончено. Политическая реакция Николая I давила все ростки свободомыслия, насаждала страх, равнодушие и доноительство. Говоря словами П.А. Вяземского, в России не было в то время общества, а было одно народонаселение. Но в начале 30-х гг. ситуация приобрела новые черты.

С виду Россия продолжала «стоять на месте» и даже как будто шла назад, но в сущности, как отмечал Герцен, все принимало

² Экиштут С.А. Раздробим монумент Аракчеева. Опыт контрфактического моделирования//Вопр. филос. 1996. № 10.

новый облик. Росло недовольство, и новые молодые силы заявляли о себе: пробуждался интерес к немецкой философии, особенно Шеллингу, Фихте, Гегелю; появились многочисленные студенческие кружки (братьев В.М. и П.В. Критских, Н.П. Сунгурова, Н.В. Станкевича, А.И. Герцена и Н.П. Огарева), в которых обсуждались не только философские проблемы, но и политическая ситуация в Европе, положение в России, зрело убеждение, что хотя новых путей борьбы не видно, но и прежние вряд ли возможны; идеи утопического социализма, и прежде всего Оуэна (его социальный эксперимент в Нью-Ленаркской колонии) и Сен-Симона, уже получили широкий резонанс.

Сенсимонизм был одной из самых известных в России социалистических доктрин. Его отличие от других, современных ему социалистических утопий состояло прежде всего в неприятии «бунтарских средств». *«Ни больших усилий ума, ни многих трудов не требуется для того, чтобы изобрести бунтарское средство, но вопрос представляет гораздо больше трудностей, когда ищут законного средства. Мы усердно занимаемся именно этим вопросом»*, — писал Сен-Симон³. Законное средство предлагалось искать, с одной стороны, на пути соединения социалистического идеала с политической экономией, а с другой — на пути доводов разума. Сен-Симон не раз и по разным поводам писал: *«Единственным средством, дозволенным нам для достижения нашей цели, является убеждение»*⁴. Другая, не менее важная черта сенсимонизма состояла в том, что его теоретическим основанием было учение об объективности исторического процесса, покоящееся на признании идеи прогресса. Это вносило в обоснование социалистической идеи принцип историзма и обращало к философии истории, которая занимает существенное место во всем учении Сен-Симона. Отметим, что во многом именно философия истории позже привлекла к его идеям Герцена и Огарева. *«Философия истории — это высший предмет нашего времени»*, — писал Огарев Герцену 30 июля 1883 г. Внимание и влечение к историческим построениям сохранится на всю жизнь — и в качестве самостоятельной формы философского творчества, и как способ обоснования социалистического идеала.

К этому же времени относится новый этап русского Просвещения. К его идеям вновь обращаются, но на этот раз представители буквально всех направлений общественной мысли, а сам термин приобретает огромную популярность, становится ключевым понятием в философских осмыслениях прошлого и будущего страны. Просвещение часто рассматривается как необходимое духов-

³ Сен-Симон А. Взгляд на собственность//Избр. соч. М.—Л., 1948. Т. 1. С. 417.

⁴ Сен-Симон А. О промышленной системе//Там же. Т. 2. С. 78.

ное основание развития всей человеческой цивилизации, а нередко и вообще как панацея от всех бед. В просветительской идеологии начинают видеть силу, связывая с ней образование широких народных масс, без которого теперь не мыслятся социальные преобразования. (Через три десятилетия идея оформится народническим призывом «идти в народ».) Ориентация на просвещение вполне понятна: если на Западе прогремели уже буржуазные революции и Европа стояла на пороге первых пролетарских восстаний, то Россия лишь делала первые шаги по пути буржуазной цивилизации, при этом во многом сохраняя феодальные (крепостнические) структуры. Поэтому передовая общественная мысль сохраняла черты дворянской идеологии, характеризовавшейся, с одной стороны, резкой критикой существующего порядка вещей, с другой — относительным спокойствием к идеям гражданского общества, правового государства, конституционной гарантии прав и политических свобод, т.е. к требованиям буржуазной демократии. Попытки соединить идеи просвещения с социалистической утопией во многом были связаны с необходимостью найти выход из очевидных тупиков и кризиса просветительской мысли.

2. «Русский социализм» Герцена и Огарева

В 30-х гг. об утопическом социализме в России говорили много и увлеченно (В.С.Печерин, В.П.Боткин, А.И.Тургенев, А.А.Краевский). Но перенос европейского социализма на российскую почву был осуществлен **А.И. Герценом и Н.П. Огаревым**, которые с полным основанием могут считаться основоположниками «русского социализма».

Николай Платонович Огарев (1813–1877) родился в семье богатого русского помещика, действительного статского советника. В 1830 г. Огарев поступил в Московский университет и уже в студенческие годы увлекся социалистическим учением Сен-Симона; верность идеям социализма сохранится на всю жизнь. Позже он напишет о себе и Герцене: *«Первая идея, которая запала в нашу голову, когда мы были ребятами,— это социализм. Сперва мы наше я прилепили к нему, потом его прилепили к нашему я, и главной целью сделалось: мы создадим социализм»*. Летом 1834 г. за организацию с Герценом кружка Огарев был арестован и выслан в Пензенскую губернию, в 1839 г. получил разрешение жить в Москве. В 1841–1846 гг. находился за границей, где слушал лекции по философии, изучал естественные науки; в 1856 г. эмигрировал в Англию. Здесь вместе с Герценом издавал «Колокол» (1857–1867), активно выступая на его страницах против крепостного права. В 60-х г. участвовал в создании тайного общества «Земля и Воля», поддерживал польское восстание 1863–1864 гг.

В 1869—1870 гг. содействовал работе нечаевского «Колокола», сотрудничал с М.А. Бакуниным. В последние годы жизни сблизился с П.Л. Лавровым. Умер Н.П.Огарев в Гринвиче, близ Лондона. В 1966 г. его прах был перевезен на Новодевичье кладбище в Москве.

Основные сочинения Н.П. Огарева: «Русские вопросы»; «Крестьянская община»; «Еще об освобождении крестьян»; «Государственная собственность»; «Революция и реорганизация»; «Письмо к соотечественнику».

Первоначально представления о грядущем социальном переустройстве были у основоположников «русского социализма» весьма неопределенны и не лишены религиозной окраски. (Так, Огарев истолковывал социализм как «новое христианство», акцентируя его нравственный аспект.) Но уже в начале 40-х гг. их социалистические воззрения оформляются концептуально и из писем и дневников переходят в философскую публицистику, становясь фактом общественного сознания. Восприняв эстафету от декабристов, Герцен и Огарев направили освободительную мысль в новое русло. Соединив ее с идеями социализма, они создали своеобразную историософскую конструкцию — *«русский социализм»*, явившийся ответом на определенные запросы национального духовного развития и результатом поиска иных путей, чем те, по которым пошел послереволюционный Запад.

В это время (1845—1849 гг.) появляются первые социалистические кружки, группирующиеся вокруг **М.В. Петрашевского-Буташиевича (1821—1866)**, автора «Проекта освобождения крестьян» (1848). Петрашевцами была создана богатая библиотека по социально-философской литературе, был издан «Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка», который можно считать первым шагом к развернувшейся позже социалистической пропаганде. Кружок был разогнан, его участники (123 человека) арестованы. Петрашевский и еще 20 подсудимых по этому делу были приговорены к смертной казни, замененной в последний момент каторгой и последующей ссылкой. Среди тех, кто ожидал на Семеновском плацу в Петербурге расстрела, был Ф.М. Достоевский.

Формирование концепции «русского социализма» происходило под значительным влиянием разочарований в прежних формах социалистического утопизма. Герцен и Огарев выступили как наиболее последовательные и глубокие критики капитализма. Они отвергали не только его социально-экономические основы, покоящиеся на частной собственности на средства производства, но и весь образ жизни, называемый ими *буржуазным мещанством*, *«ничем не обуздываемым стяжанием»*. Критика капитализма естественно подвела к идее «перескока» Россией буржуазной стадии, кото-

рая позже оформилась в *теорию некапиталистического развития*. «Мы можем и должны пройти через скорбные, трудные фазы исторического развития наших предшественников, но так, как зародыш проходит низшие ступени зоологического существования», — писал Герцен⁵.

Идея подкреплялась, *во-первых*, ссылками на объективные социально-экономические предпосылки, которые связывались с общиной, отсутствовавшей в западной «формуле» развития. В обращении Герцена и Огарева к общине можно усмотреть связь со славянофильством. Но эта связь чисто внешняя, ибо защита общинных принципов подчинена учению о социализме и продиктована не склонностью к национализму, а желанием соединить достижения западной цивилизации с особенностями жизни русского народа. В отличие от славянофилов они не отрицали внутренней противоречивости общины: с одной стороны, ее связи с признанием равного права каждого на пользование землей, коллективизмом, без которых невозможен социализм, с другой — ее косности, проявляющейся в существенном ограничении ею возможностей свободного развития человека. В снятии этого противоречия и состоит весь социализм. В том, что это противоречие преодолимо, Герцен и Огарев не сомневались. Община, способная к развитию и обеспечивающая свободное развитие личности, мыслилась ими как основание, зародыш будущего общества. Позже, обосновывая роль общины в некапиталистическом пути развития России, Герцен скажет, что Европа пойдет *«пролетариатом к социализму, мы — социализмом к свободе»*⁶.

В общине виделась та социальная структура, которая может связать настоящее и будущее страны с наименьшими «издержками» и более быстрыми темпами. Важно, что при этом вовсе не отрицалась значимость достижений западной цивилизации в этом движении. Задача состояла в том, считали Герцен и Огарев, чтобы, сохраняя все «общечеловеческое образование», которое действительно привилось в России, развить «народное начало», связанное с «общественным правом собственности и самоуправлением» (Огарев). На всех этапах разработки социалистической идеи они оставались классическими западниками. «Россия проделала свою революционную эмбриогению в европейской школе <...>. Мы со- служили народу эту службу», — писал Герцен⁷.

⁵ Герцен А.И. Старый мир и Россия. Письма к В. Линтону//Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1956. Т. 12. С. 186.

⁶ Герцен А.И. К концу года//Там же. Т. 18. С. 469.

⁷ Герцен А.И. Старый мир и Россия//Там же. Т. 12. С. 186.

Во-вторых, высказывания в пользу «перескока» России через капиталистическую фазу развития, подкреплялись ссылками на идею преимущества «отставших» народов.

«Мы в некоторых вопросах потому дальше Европы и свободнее ее, что так отстали от нее. <...> Либералы боятся потерять свободу — у нас нет свободы; они боятся правительственного вмешательства в дела промышленности — правительство у нас и так мешается во все; они боятся утраты личных прав — нам их еще надобно приобретать»⁸.

В доводах основоположников «русского социализма», однако, полностью отсутствовали элементы социального мистицизма и мессианизма, которые были характерны для первых интерпретаторов идеи преимуществ «новых» и потому «отставших» народов, в частности для Чаадаева; в равной мере в них не было и акцента на насильственных методах и коренном разрушении существующих социальных структур, что будет характерно для последующих защитников этой идеи.

Историософское обоснование идея «перескока» нашла в герценовской философии случайности: будущее за Россией, но сама возможность вырваться вперед связана с тем, что ход истории не так предопределен, как обычно думают, ибо в формулу ее разворачивания входит *много изменяемых начал* и соответственно *возможность случая*, в силу чего она склонна *«к импровизации»*. Социализм в экономически отсталой стране вполне может быть результатом такой импровизации. В истории нельзя сказать: *tarde venientibus ossa*: позднему гостю — одни лишь кости. На этом тезисе — о роли случая и склонности истории к импровизации в силу заложенных в ней возможностей «двигаться» в разнообразных направлениях — основана идея о социализме вообще и о достижении его в России, в частности. Очевидно, что в таком обосновании идеи немало утопизма. Как отмечал Зеньковский, именно включением в модель исторического развития категории случайности «Герцен открыл для русской мысли очень плодотворную и творческую основу для разных утопических и теоретических построений»⁹.

Эта «основа» определила наиболее существенные отличия «русского социализма» как от западных социалистических утопий, так и от других социалистических моделей, получивших распространение в русской общественной мысли позже. «Русский социализм»,

⁸ Герцен А.И. Письма из Франции и Италии//Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1956. Т. 5. С. 12–13.

⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 101.

с одной стороны, был, бесспорно, «наваян» национальными и остро развитыми патриотическими чувствами его основателей, с другой — он очевидно тяготел к рационалистическому обоснованию, к философски оформленным доводам, что придавало ему черты универсальности. Да и сами основоположники «русского социализма» вовсе не отрицали иных, кроме как через крестьянскую общину, путей к социализму. «Мы представляем *частный случай* нового экономического устройства, новой гражданственности, *одно* из их приложений», — подчеркивал Герцен, убежденный в том, что социалистические идеи в своем воплощении будут обладать многообразием форм и применений¹⁰.

Существенной особенностью «русского социализма» была попытка «навести мосты» между идеалом и исторической действительностью. Обращение к науке «действительного опыта и расчета» (Огарев) напрямую соотносилось с экономическими вопросами, под которыми понимались вопросы материального благосостояния народа и которые рассматривались в качестве главных вопросов социалистической теории.

«Наука общественного устройства все больше и больше приходит к необходимости принять за свое средоточие экономические отношения общества. Таким образом, основная задача переходит из неопределенности слишком широкой постановки в пределы, яснее очерченные. Мы сводим постановку основной задачи на экономические отношения общества»¹¹.

Так понятая задача обращала к политической экономии, которая, как писал Огарев, «крепко уселась на почве» и потому вынудит социализм поставить свои идеи на земную основу, что в свою очередь «вдохнет» воздух в саму политическую экономию. Соединение политической экономии с социализмом на «территории» идеи о роли общинного землевладения разворачивало социалистический идеал к реальной жизни, давало ему необходимое «экономическое начало». Чуть позже из такой постановки проблемы вырастет народнический социализм, а еще позже — экономический материализм.

Важно отметить еще один момент: Герцен и Огарев не принимали западные социалистические утопии без критики. Среди отмечаемых ими «нелепостей» этих учений чаще всего фигурировали требование регламентации индивидуальной жизни, дух

¹⁰ Герцен А.И. Письма к путешественнику//Там же. Т. 18. С. 357.

¹¹ Огарев Н.П. С утра до ночи//Избр. социально-полит. и филос. произв.: В 2 т. М., 1952. Т. 2. С. 199.

уравнительности и нивелирования — то, что потом найдет законченное выражение в «казарменном коммунизме». Последнему Герцен и Огарев, как, впрочем, и их последователи, категорически отказывали в социалистических началах: социализма нет, если нет свободы личности, а свобода личности невозможна, если есть жесткая регламентация со стороны государства (и общества). «Нелепости» западной теории во многом связывались ими со слабостью философской проработки социалистической идеи. Сами создатели «русского социализма» пытались «опереть» последнюю на гуманизм антропологической философии Фейербаха и диалектику Гегеля, утверждающую изначальное стремление истории к разумному строю.

Подводя некоторый итог, приведем следующее определение «русского социализма», сделанное Герценом за два года до смерти:

*«Мы **русским социализмом** называем тот социализм, который идет от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного владения и общинного управления, — и идет вместе с рабочей артелью навстречу той экономической **справедливости**, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука»¹².*

3. Экономическое обоснование социалистического идеала

В конце 50-х гг. идеи социализма развивал **Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889)**. Правда, его взгляды на общину и на вопрос о судьбах социализма на Западе не во всем совпадали с герценовской концепцией. Модель Чернышевского называют «крестьянским, общинным социализмом». Главным в его теории было экономическое обоснование социалистического идеала. Но еще раньше, в конце 40-х гг. о значимости экономических вопросов для социалистической теории много писал близкий по своим взглядам к петрашевцам **Владимир Алексеевич Милютин (1826–1855)**, критиковавший западноевропейское общество и апологетическую буржуазную политическую экономию в работах «Пролетарии и пауперизм в Англии, во Франции», «Мальтус и его противники», «Опыт народного богатства, или О началах политической экономии». Ставя вопрос о преодолении утопизма социалистических теорий, Милютин подчеркивал, что последние, если хотят быть

¹² Герцен А.И. Порядок торжествует!//Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1956. Т. 19. С. 193.

на уровне науки, должны решать прежде всего экономические вопросы. Социалистическая теория должна соединиться с политической экономией, это придаст ей необходимый философско-исторический характер, включит в нее знание об объективных законах истории. Философия истории, общая цель которой связана с доказательством существования «независимых от воли человека законов», занимает, по мнению Милютина, «среднее» положение между чистым идеалом и чистой действительностью. Являясь выражением их взаимоотношения, она выступает наукой, объясняющей «способ перехода идеала в действительность и развитие действительности сообразно с идеалом». Вот почему философия истории освобождает утопию от элементов мечтательности и пророчеств и придает ей рациональный характер. Последнее принципиально меняло отношение социалистического идеала с действительностью, делая возможным переход ее «мало-помалу» из несбыточной мечты в «идею совершенно практическую», основанную на знании, что человечество не может по своему желанию перейти в состояние «полного и безусловного совершенства». Такой переход требует определенных приготовлений, которые, считал Милютин, связаны с постепенным усовершенствованием экономической организации общества.

Чернышевский высоко ценил труды рано ушедшего из жизни Милютина. На рубеже 50–60-х гг., обратившись к глубоким политэкономическим исследованиям, он продолжил разработку его идей социализма в данном направлении. В это время в «Современнике» выходят его работы «Критика философских предубеждений против общинного владения», «Капитал и труд», «Очерки политической экономии (по Миллю)». Опираясь в своих исследованиях на таких классиков, как Сен-Симон, Фурье, Оуэн, используя идеи Годвина и некоторые построения Луи Блана, Чернышевский приходит к выводу: социализм есть неизбежный результат социально-экономической истории общества по пути к коллективной собственности и «принципу товарищества». Чтобы преодолеть «догматические предвосхищения будущего», как он характеризовал социалистические утопии, Чернышевский делает предмет своего исследования исторический процесс, пытаясь выявить механизм перехода от старого к новому, от «сегодня» к «завтра». Эти поиски приводят его к убеждению, что в основе перехода лежит *объективная закономерность*. Хотя, следует заметить, в целом его взгляды на исторический процесс не выходили из рамок просветительской теории. Анализ исторического процесса и экономического развития капиталистической цивилизации подвел Чернышевского к выводу, что вектором последней является рост крупной

промышленности и возрастание обобществления труда, что в свою очередь должно с необходимостью привести к ликвидации частной собственности. Чернышевский был уверен, что опасаться за будущую судьбу труда не следует: неизбежность ее улучшения заключается уже в самом развитии «производительных процессов».

Правда, сделанный вывод не поколебал его веры в русскую общину (что и объясняет во многом, почему Чернышевский остался на позициях утопического социализма). Сделанный вывод «работал» на обоснование другой идеи, а именно — *об исторически преходящем характере и ограниченности капитализма*. Мыслитель уверен в исторической обреченности частнособственнических порядков и в реальности ситуации, «когда отдельные классы наемных работников и наниматели труда исчезнут, заменившись одним классом людей, которые будут работниками и хозяевами вместе»¹³.

Свой идеал собственности он связывал с государственной собственностью и общинным владением землей, которые, по его мнению, гораздо лучше частной собственности упрочивают национальное богатство. Но главное, им соответствует освобождение личности, ибо основа последнего — соединение работника и хозяина *в одном лице*. И даже если при этом будет в чем-то проигрывать производительность труда — это не столь важно, уверен Чернышевский. «На какой фабрике больше производится продуктов: на фабрике, принадлежащей одному хозяину-капиталисту, или на фабрике, принадлежащей товариществу трудящихся?» — спрашивает Чернышевский. И отвечает: «Я этого не знаю и не хочу знать; я знаю только, что товарищество есть единственная форма, при которой возможно удовлетворение стремления трудящихся к самостоятельности, и потому говорю, что производство должно иметь форму товарищества трудящихся»¹⁴. В постановке экономических вопросов — экономической рациональности, эффективности — Чернышевский не был свободен от элементов романтизма, свойственного раннему утопическому социализму 40-х гг.

За свои идеи и за десять лет активной пропагандистской деятельности Чернышевский поплатился 19-ю годами каторги. В июле 1862 г. он был арестован, а в мае 1864 г. на Мытнинской площади Петербурга был совершен обряд гражданской казни, после чего Чернышевский был отправлен в Нерчинск. Заключение до вынесения приговора в одиночную камеру Алексеевского рavelина Петропавловской крепости, он написал роман «Что делать?», где

¹³ Чернышевский Н.Г. Очерки политической экономии (по Миллю)//Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1948–1950. Т. 9. С. 487.

¹⁴ Чернышевский Н.Г. Капитал и труд//Там же. Т. 7. С. 49.

обрисовал контуры будущего общества и вывел литературных героев, ставших прообразами тех «новых людей», которые некоторое время спустя составили многочисленные отряды народовольцев. С их практической деятельностью будет неразрывно связана дальнейшая эволюция русского утопического социализма, а сам он получит название народнического.

Таким образом, двигаясь в русле утопического социализма, Чернышевский сделал по сравнению со своими предшественниками шаг вперед: *во-первых*, в предсказании будущего вышел за границы отвлеченных догматов и рассуждений. Обращение к политической экономии, исследование законов истории дало ему некоторые преимущества в «прорисовке» будущего общества, в частности его социально-экономических и духовно-нравственных контуров. Для Чернышевского социализм — это такой тип организации общественной жизни, которая дает *самостоятельность индивидуальному лицу*, поэтому предполагает соединение труда и собственности, исчезновение класса наемных работников и класса нанимателей труда, соединение «rentы», «прибыли» и «рабочей платы» в одних руках и одновременно участие трудящихся в управлении производством.

Во-вторых, поставив вопрос «Что делать?», Чернышевский дал на него свой ответ, связав осуществление социалистического идеала с *крестьянской революцией*, правда, тщательно подготовленной пропагандой социалистических идей в массах. Чернышевский был противником стихийных, бунтарских выступлений, убежденный в их бесплодности. Необходимое условие успешной народной революции — это ее «надлежащее направление», которое под силу осуществить только организации революционеров, способных подготовить народ к сознательным революционным действиям, пусть и «кровавым». Чернышевский, таким образом, открыл путь для соединения социалистической теории с революционной практикой. *Из факта общественной мысли социализм становился фактором революционной борьбы.*

Начиналось время революционного подполья и активной пропаганды социалистических идей, в которую включились такие блестящие публицисты, как Н.А. Добролюбов, Н.В. Шелгунов, Н.А. Серно-Соловьевич, Д.И. Писарев, П.Г. Заичневский. Начался новый период в развитии русской социалистической утопической мысли: идеи социализма переводились на уровень прикладных разработок, связанных по большей части с тактикой и стратегией революционной борьбы. Социалистическая утопия соединилась с русским революционно-освободительным движением, и отныне они будут выступать в одном потоке.

4. Соединение социалистической утопии с революционно-демократическим движением

В 60–70-е гг. внутри русского социализма и революционного движения возникли различные течения, вступающие подчас в непримиримые отношения друг с другом. Но господствующим направлением и освободительного движения, и социалистической мысли было *«действенное народничество»*, социальной базой которого стало новое поколение разночинцев. «Действенное народничество» выступило как против пережитков крепостничества, царского самодержавия, так и против буржуазного пути развития России. Его главными идеологами были М.А. Бакунин, П.Л. Лавров, П.Н. Ткачев, В.В. Берви-Флеровский, К.М. Михайловский. Концепции Герцена и Чернышевского сменились теориями, в которых общетеоретические основы первых конкретизировались в программы социального действия, ориентирующие на массовый «выход в народ» с целью разбудить и развить в нем его «социалистический инстинкт». Понятие «народ» заняло особое место в народнической иерархии ценностей, хотя нередко любовь к народу выливалась в интеллигентское «народопоклонство», а гуманизм и романтизм приносились в жертву революционной практике.

Продолжая традиции 40–60-х гг., народники заговорили о социализме «другим языком», сумев внушить молодому поколению, что борьба за его осуществление есть «личная задача индивида», которую он должен осознать в качестве своего внутреннего долга. Новое поколение его адептов сумело сформулировать идею социализма как *политический и нравственный принцип, как формулу непосредственного действия*. «Хождение в народ» выходило за рамки простой политической акции — оно вылилось в своеобразное приобщение к источнику того, что признавалось за воплощение справедливости и добра¹⁵. Таким образом, отличие народников 70-х гг. от их предшественников («шестидесятников») связано было не только и не столько с толкованием теоретических проблем, сколько с тем, что «крестьянский социализм» Чернышевского превращался в фактор революционной борьбы.

В это время в социалистическом движении все острее заявляют о себе процессы дифференциации. Разногласия возникают по вопросам тактики и форм революционной борьбы: чему отдать предпочтение — усилению пропаганды социалистических идей в народе, призывам к бунту против самодержавия, массовому терро-

¹⁵ Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г. Революционная традиция в России. М., 1986. С. 237.

ру в отношении представителей властных структур (вплоть до истребления царской фамилии)? Возникает такое явление, как «нечаевщина».

«Нечаевщина» сфокусировала в себе все отрицательные черты лево-радикального крыла: революционный авантюризм, пренебрежение теорией, отказ от принципов гуманизма, беспринципность в выборе средств борьбы, полное пренебрежение интересами отдельной личности, фетишизация «политической мудрости» неграмотного народа и одновременно отношение к нему только как к средству достижения целей революционной организации. С.Г. Нечаев с цинизмом декларировал: «Любить народ — значит вести его под картечь».

В этих условиях широкое распространение получают идеи анархизма **Михаила Александровича Бакунина (1814–1876)**, его призыв «сойтись» с народом, чтобы «помчаться вместе с ним, куда вынесет буря».

М. А. Бакунин родился в дворянской семье. В 1828–1832 гг. учился в Петербургском артиллерийском училище. В 1834 г. вышел в отставку. Во время учебы был участником кружка Н.В. Станкевича и В.Г. Белинского, серьезно занимался философией. В 1840 г. уезжает за границу, где активно занимается общественно-политической деятельностью, устанавливает контакты с деятелями европейского революционного движения, участвует в революции 1848–1849 гг., за что дважды приговаривался к смертной казни. В 1851 г. Бакунин был выдан российскому правительству и сослан в Сибирь; в 1861 г. бежал из ссылки и вновь включился в европейское революционное движение, выступив с идеями анархизма против Маркса и его единомышленников; в 1872 г. их усилиями был исключен из Интернационала. В 70-х гг. ввиду тяжелой болезни отошел от движения и вскоре умер в Берне, где и похоронен.

Основные сочинения М.А. Бакунина: «Государственность и анархия»; «Федерализм, социализм и антитеологизм»; «Кнутагерманская империя и социальная революция».

Философские искания Бакунина, менявшие свою направленность на разных этапах его жизни — от увлечения немецкой классической философией до перехода на позиции материализма, близкого к антропологизму, представляют самостоятельный научный интерес. Однако известность и широкое распространение получили не философские, а социологические идеи Бакунина, и прежде всего его теория анархизма. Узловым пунктом последней является учение о государстве как *общественном зле*, которое может быть преодолено только полным его *разрушением*. Государство в бакунинских построениях — это лишь исторически временная форма организации общества, противоречащая человеку как существу

от природы свободному. Поэтому основным элементом свободы является право человека на бунт против государства, сковывающего, точнее, исключаящего самым фактом своего существования естественные стремления человека к самоуправлению своей жизнью. Но теория государства, как и анархизма в целом, была направлена не против всяких государственных форм, а лишь против централизованного, авторитарного чиновничье-бюрократического государства, освященного церковью, т.е. против государства как аппарата насилия и порабощения правящим меньшинством трудящегося большинства. Бакунин защищал формы общественной самоорганизации, покоящиеся на началах самоуправления, автономии и свободной федерации (индивидов, провинций, наций).

*«Мы хотим полной воли для всех народов, ныне угнетенных империей, с правом полнейшего самораспоряжения на основании их собственных инстинктов, нужд и воли, дабы федерируясь снизу вверх, те из них, которые **захотят** быть членами русского народа, могли бы создать сообща действительно вольное и счастливое общество в дружеской федеративной связи с **такими же** обществами в Европе и в целом мире»¹⁶.*

Именно такая форма государственной организации людей, основанная на их добровольном и свободном объединении «на воле», по мнению Бакунина, может гарантировать социальное равенство и справедливость. В противном случае равенство обернется рабством, а свобода — несправедливостью. Утопизм концепции обнаруживается не в данном постулате, а в предлагаемой программе борьбы за осуществление такого идеала: средством его осуществления провозглашалось пробуждение инстинктивных порывов масс к свободе, направленных на насильственное разрушение государственной машины. В уповании на разрушительную силу массовых действий, в убеждении, что насилие может породить согласие и социальный мир, состоял утопизм бакунинской теории. Он сам, как и его последователи, не учитывал того факта, что усвоенные толпой идеи анархизма приобретают как бы другую жизнь, другое бытие — они становятся идеями-страстями неуправляемой толпы и приобретают сугубо разрушительный характер.

Среди тех, кто в это время противостоял «нечаевщине» и анархизму Бакунина, были П.Л. Лавров, но главное — А.И. Герцен. В письме «К старому товарищу», адресованном именно Бакунину, Гер-

¹⁶ Бакунин М.А. Наша программа//Народническая экономическая литература. Избр. произв. М., 1958. С. 121.

цен предупреждает об опасности анархизма, увлечение идеями которого таит угрозу потерять в борьбе за идеал сам идеал. Герцен как бы «приоткрыл» занавес истории и увидел, что произойдет через несколько десятилетий. То, что он увидел как мыслитель, и заставило его написать свое «письмо-предупреждение» с предостережением от революционного авантюризма, слепого следования за интересами толпы, манипулирования ее сознанием. Беспкойство вызывала и реальность перерождения идей социализма в «казарменный коммунизм». Горе бедному духом перевороту, который из всего былого и нажитого сделает скучную мастерскую, вся выгода которой будет состоять в одном пропитании, предупреждал Герцен. Он предостерегал также от попыток строить новое общество посредством насилия.

«Я не верю в серьезность людей, предпочитающих ломку и грубую силу развитию и сделкам <...>. Апостолы нам нужны прежде авангардных офицеров, прежде саперов разрушения, — апостолы, проповедующие не только своим, но и противникам»¹⁷.

Новый порядок должен явиться не только «мечом рубящим», но и силой «хранительной». Нанося удар старому миру, он должен спасти все, что в нем достойно спасения. Ибо насилие по природе своей антигуманно, и в его стихии могут безвозвратно погибнуть достижения человеческой цивилизации, более того, — завоеванная свобода. Но главное, «подорванный порохом» старый порядок, когда уляжется дым, снова начнет воссоздавать «какой-нибудь буржуазный мир», если старый порядок не изжит экономически. Этот тезис историософских построений Герцена в его учении о социализме к концу жизни приобрел решающее значение для понимания взаимоотношения социалистического идеала с действительностью. Всякая попытка «перескочить — от нетерпенья» приведет к серьезным отклонениям от социализма и, что хуже, — в конечном итоге к неминуемому поражению, уверен Герцен. Что же касается государства (главный вопрос полемики с анархистами), то и оно должно себя «изжить» само. Главным условием этого является внутреннее, духовное развитие его граждан, ибо «нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены *внутри*», поскольку им «легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы»¹⁸.

Духовное завещание Герцена как бы закрывало последнюю страницу «крестьянского социализма», ставило точку в эволюции рус-

¹⁷ Герцен А.И. К старому товарищу//Собр. соч.: В 30 т. М., 1954—1956. Т. 20. Кн. 2. С. 593.

¹⁸ Там же. С. 590.

ской утопической мысли. Но она не ушла в небытие, хотя у нее появился сильный и более жизнестойкий соперник в лице марксизма, его теории социализма, постепенно завоевывавший позиции в общественной мысли. Poleмика с ним окончательно перевела борьбу идей в плоскость борьбы политических программ и партий, в область практических действий. И последние предупреждения мыслителя, к сожалению, не возымели действия; слова раскаяния, сказанные им «с тупою грустью и чуть не со стыдом» о разрушениях и жертвах Французской революции, не были услышаны потомками. Вопрос «Неужели цивилизация кнутом, освобождение гильотиной составляет необходимость всякого шага вперед?» остался неслышанным¹⁹.



А. И. Герцен

Крещенная собственность*

<...> Говорят, что община поглощает личность и что она несовместима с ее развитием. В этом мнении есть доля правды. Всякий неразвитый коммунизм подавляет отдельное лицо. Но не надобно забывать, что русская жизнь находила сама в себе средства отчасти восполнять этот недостаток. Сельская жизнь образовала рядом с неподвижной, мирной, хлебопашеской древней подвижную общину работников — артель и военную общину казаков.

Артель — лучшее доказательство того естественного, безотчетного сочувствия славян с социализмом, о котором мы столько раз говорили. Артель вовсе не похожа на германский цех, она не ищет ни монополии, ни исключительных прав, она не для того собирается, чтоб мешать другим, она устроена для себя, а не против кого-либо. Артель — соединение вольных людей одного мастерства на общий прибыток общими силами.

<...> Само собой разумеется, что ни в коммунизме деревень, ни в казацких республиках мы не могли бы найти удовлетворения нашим стремлениям. Все это было слишком дико, молодо, неразвито, но из этого не следует, что нам должно ломать эти незрелые начинания, — напротив, их надобно продолжать, развивать, образовывать. Тут нет большого достоинства, что мы неподвижно сохранили нашу общину, в то время как германские народы ее утратили, но это большое счастье, и его

¹⁹ Герцен А. И. К старому товарищу // Собр. соч.: В 30 т. М., 1954–1956. Т. 20. Кн. 2. С. 577.

* Герцен А. И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 12. С. 44–45.

не надобно выпускать из рук. Мы долго ждали, долго времени-ли, воспользуемся опытностью наших соседей. Она им страшно дорого стоит.

<...> Народ русский ничего не приобрел со времен Владимира и Киевского периода; под монгольским гнетом ханов, под византийским царей, под немецким императоров, под суринамским помещиков он сохранил только свою незаметную, скромную общину, т.е. владение сообща землей, равенство всех без исключения членов общины, братский раздел полей по числу работников и собственное мирское управление своими делами. Вот и все приданое Сандрильоны, зачем же отнимать последнее?..

Не то важно, что у кельтов, германов, пожалуй, у кафров и готтентотов **было** общинное владение в диком состоянии, а то, что у нас **сохранилось** оно в государственный период.

А потому в настоящем положении дел серьезно можно поставить только два вопроса:

Есть ли личное, наследственное, неограниченное владение землею **единственно возможное** для развития личной свободы — и в таком случае, как спасти большинство населения, не имеющего собственности, от рабства собственников и капиталистов?

Есть ли, с другой стороны, поглощение лица в общине **необходимое, неминуемое** последствие общинного землевладения, или оно относится к неразвитому состоянию народа вообще и в таком случае, как соединить полное, правомерное развитие лица с общинным устройством?

1853 г.

А. И. Герцен

Русские немцы и немецкие русские*

<...> Что европейские гражданские формы были несравненно выше не только старинных русских, но и теперешних, в этом нет сомнения. И вопрос не в том, догнали ли мы Запад или нет, а в том, следует ли его догонять по длинному шоссе его, когда мы можем пуститься прямее. Нам кажется, что, пройдя западной дрессировкой, подкованные ею, мы можем стать на свои ноги и вместо того, чтоб твердить чужие зады и прилаживать стоптанные сапоги, нам следует подумать, нет ли в народном быту, в народном характере нашем, в нашей мысли, в нашем художестве чего-нибудь такого, что может иметь

* Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 14. С.154, 186.

притязание на общественное устройство несравненно высшее западного. Хорошие ученики часто переводятся через класс.

<...> Итак, элементы, вносимые русским крестьянским миром, — элементы стародавние, но теперь приходящие к сознанию и встречающиеся с западным стремлением экономического переворота, — состоят из трех начал, из:

- 1) **права каждого на землю;**
- 2) **общинного владения ею;**
- 3) **мирского управления.**

На этих началах **и только на них**, может развиваться будущая Русь.

<...> Задача новой эпохи, в которую мы входим, состоит в том, чтоб на основаниях науки сознательно развить элемент нашего общинного самоуправления до полной свободы лица, минуя те промежуточные формы, которыми по необходимости шло, плутая по неизвестным путям, развитие Запада. Новая жизнь наша должна так заткать в одну ткань эти два наследства, чтоб у свободной личности **земля осталась под ногами** и чтобы общинник был совершенно *свободное лицо*.

1859 г.

А.И. Герцен
К старому товарищу*

Письмо первое

<...> Пока социальная мысль была неопределенна, ее проповедники — сами верующие и фанатики — обращались к страстям и фантазии столько, сколько к уму. Они грозили собственникам карой и разорением, позорили, стыдили их богатством, склоняли их на добровольную бедность страшной картиной ее страданий. ...Из этих средств социализм вырос. Не то надобно доказывать собственникам и капиталистам, что их обладание грешно, безнравственно, незаконно (понятия, взятые из совсем иного миросозерцания, чем наше), а то, что [современная монополия их — вредная и обличенная] **нелепость**, [нуждающаяся в огромных] контрфорсах, чтоб не рухнуть, что эта нелепость пришла к сознанию неимущих, в силу чего оно становится **невозможным**. Им надобно показать, что борьба против неотвратимого — бессмысленное истощение сил и что, чем она упорнее и длиннее, тем к большим потерям и гибелям она приведет. Твердую собственность и капитала надобно потрясти расчетом, двойной бухгалтерией, ясным балансом дебета и кредита.

* Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. М., 1956. Т. 20. Кн. 2. С. 592—593, 595.

<...> Новый водворяющийся порядок должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти все, что в нем достойно спасения, но оставить на свою судьбу все немешающее, разнообразное, своеобычное. Горе бедному духом и тощему художественным смыслом перевороту, который из всего бывшего и нажитого сделает скучную мастерскую, которой вся выгода будет состоять в одном пропитании, и только в пропитании.

Но этого и не будет. Человечество во все времена, самые худшие, показывало, что у него в potentialiter — больше потребностей и больше сил, чем надобно на одно завоевание жизни, — развитие не может их заглушить. Есть для людей драгоценности, которыми оно не поступится и которые у него из рук может вырвать одно деспотическое насилие, и то на минуту горячки и катаклизма.

И кто же скажет без вопиющей несправедливости, чтоб и в былом и отходящем не было много прекрасного и что оно должно погибнуть вместе с старым кораблем.

Письмо четвертое

<...> Я не верю в серьезность людей, предпочитающих ломку и грубую силу развитию и сделкам. Проповедь нужна людям, — проповедь, неустанная, ежеминутная, — проповедь равно обращенная к работнику и хозяину, к земледельцу и мещанину. Апостолы нам нужны прежде авангардных офицеров, прежде саперов разрушения, — апостолы, проповедующие не только своим, но и противникам.

<...> Дико необузданный взрыв, вынужденный упорством, ничего не пощадит; он за личные лишения отомстит самому безличному достоянию. С капиталом, собранным ростовщиками, погибнет другой капитал, идущий от поколения в поколение и от народа народу. Капитал, в котором сама собой наслонилась летопись людской жизни и скристаллизировалась история... Разгулявшаяся сила истребления уничтожит вместе с межевыми знаками и те пределы сил человеческих, до которых люди достигали во всех направлениях... с начала цивилизации.

Довольно христианство и ислаимизм наломали древнего мира, довольно Французская революция наказвала статуй, картин, памятников, — нам не приходится играть в иконобоцев.

Я это так живо чувствовал, стоя с тупою грустью и чуть не со стыдом... перед каким-нибудь кустодом (сторожем. — Авт.), указывающим на пустую стену, на разбитое изваяние, на выброшенный гроб, повторяя: «Все это истреблено во имя революции».

1870 г.

**Опыт о народном богатстве, или О началах
политической экономии***

<...> В сфере экономической, точно так же как и во всех других сферах общественной деятельности, порядок и гармония не рождаются сами собой из нестройной борьбы противоположных стремлений. Забывая эту истину и стараясь удовлетворить всем интересам посредством сохранения существенных условий их разъединения и вражды, экономисты трудятся, очевидно, над решением неразрешимого вопроса — отыскивают сознательно квадратуру круга. Они не хотят понять, что неограниченная свобода только там и возможна, где безусловно невозможны столкновения и раздоры; пока не осуществилось это последнее условие, только общественная власть, представительница интересов всех и каждого, может своим вмешательством обуздывать сильных, покровительствовать слабым, отвращать несправедливости и противодействовать беспорядку. Отрицая необходимость такого вмешательства и опираясь при этом на мнимое единство индивидуальных целей, экономисты вступают в противоречие с самыми очевидными фактами и недобросовестно предполагают действительное существование того, к чему мы еще только стремимся и приближаемся, — существование всеобщей солидарности интересов и прочной ассоциации между производительными силами.

<...> Протесты против учения экономистов по большей части были делаемы так называемыми утопистами, т.е. людьми, которые старались отыскать идеал общественной организации и заботились не столько об опровержении существовавших начал, сколько о построении новой теории; понятно, что их критика не могла иметь большого влияния на общественное мнение и должна была неминуемо подвергнуться той же участи, какой подвергались тогда и самые их утопии, т.е. невниманию или насмешкам. Для того чтоб поколебать учение экономистов, необходимо было сразиться с ними на поле экономических же факторов, подвергнуть строгой критике самое основное начало их теории и обратить против них их же собственное оружие.

<...> Современные нам утописты суть только последователи, отчасти подражатели прежних: их одушевляют те же идеи; они стремятся к той же цели и в большей части случаев выбирают даже те же самые пути для ее достижения. Между новейшими и прежними теориями существуют, однако, несмотря на их сходство, и весьма важные различия. Эти различия вы-

* *Милютин В.А.* Избранные произведения. М.—Л., 1946. С. 321, 346, 350.

текают из того, что прежние утопии придуманы были тогда, когда еще не существовало науки народного благосостояния, между тем как новейшие образовались уже после и вследствие построения этой науки. От этого и происходит, что новейшие школы, в своем стремлении к отысканию идеального устройства общества, заботятся преимущественно о решении экономических задач, об организации хозяйственных отношений. Нынешним утопистам это дает огромное преимущество над их предшественниками, потому что выказывает с их стороны большую зрелость понятий и более верный взгляд на то, в чем именно и заключается настоящий корень всех общественных зол и настоящее средство для решения многих общественных вопросов.

<...> История доказывает нам, что нет непримиримого противоречия между идеалом и действительностью, что действительность представляет нам постепенное осуществление идеала, точно так же, как с своей стороны идеал представляет нам только предвидение будущей действительности. В этом отношении можно сказать, что философия истории занимает середину между чистым идеалом и чистой действительностью; она есть не что иное, как выражение их взаимного отношения, наука, объясняющая способ перехода идеала в действительность и развитие действительности сообразно с идеалом. <...> Утопия в первую минуту своего появления оказывается неготовой к слиянию с действительностью, не столько вследствие косности последней, сколько вследствие своих собственных несовершенств и своей собственной неразвитости. Исправить этот недостаток можно не иначе, как развить далее самую утопию и переведя ее из ее первоначальной фазы в фазу последующую. Но для этого необходимо освободить утопию от ее мистического, мечтательного характера и придать ей характер рациональный и положительный, необходимо, другими словами, изучить и понять действительность, раскрыть ее стремления и силы и сообразно с этим видоизменить самую мечту, сблизив ее с жизнью. Для этого уже недостаточно одного воображения; необходимы наблюдения и опыт, необходима наука. Но как скоро при построении наших теорий мы перестаем довольствоваться воображением и начинаем изучать самую действительность, утопия уже начинает терять характер утопии и принимать мало-помалу характер чисто научный. Таким образом утопия сама собой и вследствие присущей ей силы развития переходит в науку и мало-помалу из несбыточной мечты превращается в идею совершенно практическую и вполне способную к постепенному или даже немедленному переходу из сферы отвлечения в сферу действительности.

<...> Личный интерес вполне удовлетворяется поступлением вещи в собственность. Поэтому энергия труда, то есть энергия производства, соразмерна праву собственности производителя на продукт. Из этого следует, что производство находится в наивыгоднейших условиях тогда, когда продукт бывает собственностью трудившегося над его производством. Иными словами, — работник должен быть собственником вещи, которая выходит из его рук.

<...> Основную идею учения о производстве мы находим полное совпадение идеи труда с правом собственности над продуктом труда; иначе сказать, полное соединение качества собственника и работника в одном и том же лице. Основной идеей учения о распределении ценностей мы находим стремление к достижению, если можно так выразиться, такого порядка, при котором частное число (количество ценностей, принадлежащих лицу) определялось бы посредством арифметического действия, где делителем ставилась бы цифра населения, а делимым — цифра ценностей.

<...> Между состоянием невольника и наемного рабочего существует огромная разница в нравственном и в юридическом отношениях; но специальной экономической разницы в их отношениях к производству нет никакой. Если труд свободного наемного работника производительней, нежели труд невольника, — это зависит от того, что свободный человек выше невольника по нравственному и умственному развитию; потому и работает несколько умнее и несколько добросовестнее. Но эта причина превосходства, как видим, совершенно чужда экономическому его отношению к производству; потому мы и говорим, что если нравственная философия и юриспруденция удовлетворяются уничтожением невольничества, то политическая экономия удовлетворяться этим никак не может; она должна стремиться к тому, чтобы в экономической области была произведена в отношениях труда к собственности перемена, соответствующая перемене, производимой в нравственной и юридической области освобождением личности. Эта перемена должна состоять в том, чтобы сам работник был и хозяином. Только тогда энергия производства поднимется в такой же мере, как уничтожением невольничества поднимается чувство личного достоинства.

1860 г.

* Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч. М., 1939—1953. Т. 7. С. 19, 20.



1. В чем особенность интерпретации истории утопическим сознанием?
2. Раскройте суть основных идей сенсимонизма.
3. Дайте характеристику «русского социализма» как историко-философской концепции.
4. В чем суть учения о некапиталистическом пути развития России? На каких идеях русской общественной мысли оно основывалось?
5. Дайте характеристику народнического социализма.
6. Определите основные этапы развития русской утопической мысли XIX в. С какими явлениями общественно-политической жизни российского общества они связаны?
7. Перескажите основные идеи письма Герцена «К старому товарищу».



Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.
Герцен А.И. К старому товарищу//Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1948. Т. 2.
Герцен А.И. О развитии революционных идей в России// Там же.
Огарев Н.П. Русские вопросы. Крестьянская община//Избр. социально-полит. и филос. произв.: В 2 т. М., 1952. Т. 1.
Чернышевский Н.Г. Критика философских предубеждений против общинного владения//Избр. филос. соч. М., 1952. Т. 2.
Чернышевский Н.Г. Что делать? (Любое издание). «Четвертый сон Веры Павловны».



Анненков П.В. Замечательное десятилетие. 1838–1848//*Анненков П.В.* Литературные воспоминания. М., 1989.
Володин А.И. Начало социалистической мысли в России. М., 1966.
Изложение учения сенсимонизма. М., 1961.
Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г. Революционная традиция в России. 1783–1883. М., 1986.
Утопический социализм в России. Хрестоматия. М., 1985.

ТЕОРИИ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ТИПОВ

1. Философско-историческая концепция Данилевского

В конце 50-х гг. XIX в. проблема «Восток—Запад», «Россия—Европа» перешла в сферу позитивного знания и прагматической политики. Это было время, когда русское общество, а вместе с ним и философская мысль были менее всего склонны к мистицизму и религии. Признаками хорошего тона становятся нигилизм и позитивизм. И.С. Тургенев и Д.И. Писарев сделали образ Базарова едва ли не нарицательным для характеристики эпохи. Увлечение романтизмом, шеллингианством и гегельянством уступает место поклонению новым богам: О. Конту, Г. Спенсеру, Г. Боклю, Д. Миллю, К. Фохту, Я. Молешотту. Философская полемика славянофилов и западников уступила место политически ориентированным баталиям либералов и консерваторов. В этой атмосфере переоценки ценностей, роста авторитета позитивного знания философско-исторические изыскания обрели новый статус и стиль: их авторы охотно прибегали к научной (биологической, геополитической, социальной) аргументации, апеллируя к достоверности позитивного знания, а иногда и к естественно-натуралистическим параллелям.

К наиболее характерным сочинениям такого типа следует отнести работу **Николая Яковлевича Данилевского (1822—1885)** «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому».

Н.Я. Данилевский родился в семье генерала; в 1842 г. окончил Царскосельский лицей; в 1843—1847 гг. обучался вольным слушателем на физико-математическом отделении Петербургского университета, где получил степень магистра ботаники. Летом 1848 г. был арестован по делу М.В. Буташевича-Петрашевского, кружок которого активно посещал. Судебной комиссией Данилевскому был вынесен оправдательный приговор, но летом 1850 г. он был выслан в Вологду и зачислен в канцелярию губернатора. В 1853 г. участвовал в экспедиции по исследованию состояния рыболовства на Волге и Каспийском море. Эта командировка определила всю дальнейшую судьбу ученого. В общей сложности он принял участие в 10 подобных экспедициях и за свою научно-административную деятельность

был награжден Золотой медалью Русского географического общества. Данилевский серьезно занимался исследовательскими работами в области ботаники, зоологии, этнографии, статистики. В 1868 г. Данилевский написал книгу «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому», которая при содействии его друга и единомышленника Н.Н. Страхова была сначала издана в журнальном варианте, а в 1871 г. отдельным изданием. После смерти Данилевского книга переиздавалась еще трижды.

Основные сочинения Н.Я. Данилевского: «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому»; «Дарвинизм. Критическое исследование в 2-х т.».

В исследовании «Россия и Европа» Данилевский предложил новую формулу «построения истории»: история не есть прогресс некоего общего разума, некоей общей цивилизации, ибо таковой просто нет, а есть развитие отдельных культурно-исторических типов. В концепции Данилевского история человечества предстала как развитие отдельных, замкнутых культурно-исторических типов, носителями которых являются естественные, т.е. исторически сложившиеся, группы людей. Подобно типам в животном мире, культурно-исторические типы не имеют общей судьбы, а их самобытность и своеобразие определяются природными, этнографическими факторами. Естественнаучный характер принципа, порой переходящего в натурализм, был столь очевиден, что именно с ним современники были склонны связывать вклад Данилевского в развитие историософской мысли. «Переворот, который «Россия и Европа» стремится внести в науку истории, — писал Н.Н. Страхов, — подобен внесению естественной системы в науки, где господствовала система искусственная»¹.

Следование естественнаучному подходу делало Данилевского по сути человеком другой формации по сравнению со славянофилами: будучи естественником по образованию, он в своем историософском труде в значительной степени оставался *эмпириком*. Данилевский устанавливал и обосновывал свои культурно-исторические типы и законы их развития, повторяем, *натуралистически*, т.е. так, как устанавливал бы он типы в животном царстве, считая более развитыми те, которые более преуспели в реализации и соединении черт, заложенных природой в человеческой натуре. Именно поэтому его теория была, по мнению

¹ Страхов Н.Н. Жизнь и труды Н.Я.Данилевского//Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб., 1995. С. XXX.

Н.А. Бердяева, скорее «срывом» в осмыслении русской идеи, нежели ее дальнейшим развитием. Но этот «срыв», по мнению другого исследователя — В.В. Зеньковского, и обусловил ее значимость для русской философии истории. Данилевский подхватил и развил выдвинутую Герценом идею о подчиненности исторического бытия тем же законам, каким подчиняется природа, и «его значение, его бесспорное влияние на русскую историософию относится не столько к учению о «культурных типах», сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории»².

Все культурно-исторические типы одинаково самобытны в том смысле, что только из самих себя — из особенностей своей духовной природы и внешних условий жизни — черпают содержание своей жизни, хотя и не всегда реализуют его с одинаковой полнотой и многосторонностью. В качестве исторического закона Данилевским утверждался, таким образом, принцип непередаваемости культурных начал и ценностей. Каждый культурный тип представляет собой своеобразную «историческую монаду», т.е. самостоятельную, независимую и «непроницаемую» (для других культур) единицу. Для них нет общей шкалы ценностей. Эта идея вызвала наиболее острую критику, в частности, со стороны Вл. Соловьева, увидевшего в теории культурно-исторических типов «противопоставленное отделение этнографических форм от их общечеловеческого содержания». Последнее, по его мнению, поставило теорию Данилевского в непримиримое противоречие с историческими фактами, ибо реальная «история не знает таких культурных типов, которые исключительно для себя и из себя вырабатывали бы образовательные начала своей жизни»³. Соловьев отрицал выдвинутый Данилевским закон непередаваемости культурных начал, считая, что действительное движение истории состоит именно в их передаче, преемственности.

Данилевский, таким образом, отверг идею единой линии в развитии человечества, идею прогресса. В соответствии с теорией культурно-исторических типов невозможно, во-первых, указать, какой культурный тип является по уровню развития более высоким, а во-вторых, представить движение истории человечества «по прямой». Правда, мыслитель не отказывается от идеи прогресса совсем, он обращается к ней, но наполняет ее другим содержанием. «Прогресс <...> состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической

² Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 262.

³ Соловьев В.С. Данилевский // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 410–411.

деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития»⁴. Теория Данилевского отвергала причинно-следственную связь между отдельными историческими этапами человечества, но она признавала наличие у истории цели (т.е. ее движение к некоторому «конечному пункту»), связывая ее с достижением ситуации, когда поле истории будет пройдено «во всех направлениях» культурной деятельностью всех или одного (какого с точки зрения теории непринципиально) исторического типа.

Свое несогласие с Данилевским за направленность его теории против единства всемирной истории довольно резко и обстоятельно высказал Н.Н. Кареев, обвинивший построения ее автора в искусственности и противоречивости, а самого Данилевского в том, что он отверг в оспариваемом «с неверным верное» и потому не избежал крайностей и односторонности. Не в последнюю очередь это связано с тем, считал Кареев, что вся теория культурно-исторических типов «рассчитана на то, чтобы быть научной основой нашего обособления от Европы»⁵. Этого русские западники, конечно, не могли принять.

Противопоставляя идее универсализма европейской культуры учение о естественном многообразии различных культурно-исторических типов, Данилевский разрушил представление о европейской культуре как образце для подражания, при этом не в плане критики ее недостатков, выявления, так сказать, ее теневых сторон (они его мало волновали), а с точки зрения научной несостоятельности самой идеи.

«Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота. Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошедшем, настоящем и будущем»⁶.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб., 1995. С. 92.

⁵ Кареев Н.И. История с философской точки зрения. СПб., 1911. С. 106.

⁶ Данилевский Н.Я. Там же. С. 104.

Человечество может развиваться только *«разноместно»* и *«разновременно»*, актуализируя различные стороны своего культурно-деятельностного существования. Данилевским было выделено четыре типа такой деятельности: *религиозная, собственно культурная* (наука, промышленность, искусство), *политическая* и *социально-экономическая*. Каждый культурно-исторический тип в соответствии со своими исходными данными мобилизует усилия в одной или нескольких из этих сфер, чем и определяется его своеобразие, направление развития и историческое призвание — вклад в культурную «копилку» человечества. В случае соединения четырех видов деятельности достигается провиденциальная цель истории, поскольку этот синтез и обеспечивает прохождение «исторического поля во всех направлениях».

Вот почему такие понятия, как «древняя», «средняя» и «новая» история, обращаются в слова без значения и смысла, если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а к всемирной истории. Каждая цивилизация есть не ступень ее развития, а ее неповторимое состояние, складывающееся из множества разнообразий (религиозного, социального, бытового, научного, художественного и т.п.) исторического существования, и только внутри отдельного культурного типа возможно установление этапов, возможна периодизация истории.

«Только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчинение; главное же должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного — одним словом, исторического развития»⁷.

Идея о самобытности и самодостаточности каждого культурно-исторического типа для Данилевского была главной, обосновывающей неправомерность задачи синтеза Запада и России — задачи, которая, напомним, увлекала в свое время славянофилов. И тем не менее книгу Данилевского, которую Страхов назвал *«катехизисом славянофильства»*, все-таки не следует однозначно связывать с последним. Борясь с западничеством как «болезнью русской интеллигенции», он не принимал ни в какой форме идеи универсальной европейской цивилизации и не искал в ней места для России. В отличие от ранних славянофилов, утверждавших, что

⁷ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб., 1995. С. 71–72.

русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как истинный носитель общечеловеческого, Данилевский считал Россию носительницей лишь особого культурно-исторического типа, рядом с которым могут иметь место, развиваться и *другие типы*.

Иными словами, в его построениях речь идет не столько о миссии России, сколько о *признании в ней особого культурного типа*. Если славянофилы связывали миссию России с православием, то у Данилевского речь шла о *естественных, природно-исторических особенностях славянства как этноса*. Славянство и отношение между Россией и Европой в книге Данилевского — это не более как частный случай, поясняющий теорию. Правда, в результате сравнительного анализа выделенных им культурно-исторических типов Данилевский приходит к высокой оценке славянского типа: можно питать надежды, делает он вывод, что этот культурно-исторический тип впервые представит синтез всех сторон культурной деятельности и потому будет способен осуществить полную *«четырехосновную культуру»*. Славянство не призвано обновить мир и найти для всего человечества решение исторической задачи, но, будучи наиболее полным культурным типом (рядом с которым может иметь место развитие других типов), оно в будущем сможет утвердиться как наиболее развитый тип.

Таким образом, новое, что было внесено Данилевским в формулу «построения истории», было связано с обоснованием своеобразия славянской культуры, которое, как отмечал Зеньковский, достигает у него «такой силы, такой ясности, что он глядит на Европу как бы с другого берега»⁸. Заметим, что критика европейской культуры никогда не была у русских мыслителей продиктована чувством отчужденности, негативного отношения к ее содержанию — она всегда была лишь средством, способом уяснения своеобразия русской культуры. Но у Данилевского этот мотив проступает наиболее отчетливо: он не столько критикует европейскую культуру, сколько стремится выявить отличие славянского мира от западноевропейского.

В добавление к сказанному необходимо отметить, что построения Данилевского выражали созвучную времени политическую позицию: на Европу необходимо смотреть с нашей, особой, русской точки зрения, применяя всякий раз к «европейским делам» один критерий — какое отношение их решение может иметь для славянства. События Крымской войны недвусмысленно свидетельствовали, что дело шло не о простом разрешении вооруженного

⁸ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955. С. 133–134.

конфликта: Запад желал ослабления влияния России среди славян и противился идее их объединения. В России же настроения единения славянства к этому времени очень окрепли, принимая порой форму панславизма, защищавшего тезис о необходимости политическими и военными средствами ускорить освобождение южных славян и включить их в сферу влияния России. В концепции Данилевского вполне можно было усмотреть эти настроения, за что против него выступила вся либеральная печать во главе с «Вестником Европы». Тон задавали оценки Вл. Соловьева, обвинившего Данилевского в национализме, в желании воссоздать славянское просвещение на развалинах европейской культуры, и П.Н. Милюкова, усмотревшего в «России и Европе» «проповедь ненависти России к Европе и грандиозный проект всеславянской федерации с Россией во главе»⁹. Либеральная общественность восприняла книгу Данилевского как развернутую программу русского панславизма. В итоге его теория на какое-то время стала одним из аргументов борьбы политических сил российского общества, а ее научный потенциал был оценен позже не российскими, а западноевропейскими исследователями.

Сегодня «Россия и Европа» переведена на несколько языков, ей посвящено множество статей. В современной западной литературе имя ее автора ставится в один ряд с такими мыслителями, как О. Шпенглер, А. Тойнби. Теория культурно-исторических типов Данилевского оказала значительное влияние на развитие западноевропейской философии культуры.

2. Леонтьев о стадийности развития культур

Последователем Данилевского, его теории культурно-исторических типов, придавшим ей новое направление, был **Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891)**. Уже Данилевский использовал натуралистический подход в учении о периодах цветения и упадка цивилизаций. Более того, в третьем, дополнительном издании «России и Европы» содержится его хотя и частное, но глубокое замечание о том, что красота есть духовная сторона материи. Эти два начала — натурализм и эстетизм — стали основополагающими в общем мировоззрении Леонтьева, в понимании им истории человеческой цивилизации.

К.Н. Леонтьев родился в семье небогатого помещика в Калужской губернии, недалеко от Оптиной пустыни. Без особого призвания

⁹ Милюков П. Разложение славянофильства//Вопр. филос. и психол. 1893. Кн. 18 (3). С. 55.

он поступил на медицинский факультет Московского университета. Однако естественнонаучное образование сыграло впоследствии огромную роль в формировании его мировоззрения. В начале Крымской войны Леонтьев досрочно заканчивает свое обучение и едет лекарем на фронт. После окончания войны карьера Леонтьева резко меняется: он становится чиновником Азиатского департамента Министерства иностранных дел и вскоре направляется на дипломатическую работу в Турцию. Десятилетие (1863—1873), проведенное на Востоке, стало решающим в определении его взгляда на судьбы России в современном мире. После тяжелой болезни Леонтьев подает в отставку и целый год проводит в одном из православных монастырей на Афоне. Здесь, по-видимому, завершилось формирование его религиозного мировоззрения в духе сурового монашеского аскетизма. Вернувшись в 1873 г. в Россию, Леонтьев поселился в своем имении и занялся литературной и публицистической деятельностью. Последняя снискала ему репутацию реакционера. К числу философско-публицистических работ принадлежит и основное его историософское сочинение «Византизм и славянство». В 1878 г. Леонтьев удаляется в Оптину пустынь. 23 августа 1891 г. он добился пострижения в монахи. 12 ноября того же года он скончался.

Основные сочинения К.Н. Леонтьева: «Византизм и славянство»; «Национальная политика как орудие всемирной революции»; «Записки отшельника: Владимир Соловьев против Данилевского».

Современники оценивали историософское наследие Леонтьева весьма неоднозначно: одни видели в нем разочарованного славянофила (С.Н. Трубецкой), другие — едва ли не прототип Великого Инквизитора (Д.И. Мережковский), третьи — прозорливого пророка, намного опередившего свое время и потому оставшегося непонятым современниками (В.В. Розанов). Вл. Соловьев, перед которым Леонтьев благоговел, отзывался о нем весьма сдержанно. В статье, посвященной памяти Леонтьева, он замечает, что имя этого «замечательного писателя» и «хорошего человека» не было очень известно при жизни, «да, наверное, не будет и после смерти». Как мыслителю он инкриминировал Леонтьеву раздвоение мировоззрения между простой субъективной религиозностью и объективным культурно-историческим идеалом с преобладанием мирских и весьма не бесспорных ценностей, основную из которых он связывал с византизмом. «Если я утверждаю (как это делал Леонтьев), что единственное существенное и важное есть отречение от мира и забота о душеспасении, а все остальное суета сует и «частью тяжелое, частью очень сладкое, но, во всяком случае, скоро преходящее сновидение», то как же я могу тут же с убедительностью проповедовать такой идеал, в котором главное значение принадлежит этим суетным и «сонным» интересам? Идеал

должен быть *одноцентровым*»¹⁰. Но, справедливо отмечая двойственность мировоззрения Леонтьева и вследствие этого непопулярность его творений у современников, великий философ ошибался, предвещая ему неизвестность в будущем. Философско-исторические взгляды Леонтьева приобрели широкий резонанс в начале и в конце XX в.

Первым, кто в полной мере оценил историософскую значимость сочинений Леонтьева, был В.В. Розанов, который в статье «Эстетическое объяснение истории» дал развернутый анализ его творчества в отношении к господствующей традиции. Розанов, как и Соловьев, отмечает, что имя Леонтьева в 1890 г., т.е. за год до смерти, когда в «Русском вестнике» был опубликован ряд его статей, многим читателям могло показаться незнакомым. Тем более впечатляющим является открытие этого писателя и мыслителя в начале XX в., чему немало содействовал и сам Розанов. В отличие от Соловьева, он утверждает, что все сочинения Леонтьева пронизывает *одна мысль*. Но эта мысль до такой степени важна, что ни одна из идей современности не могла так взволновать человеческий дух и так изменить убеждения людей и даже повлиять на их поступки в практической жизни, как это сделал Леонтьев. «Именно он первый, — утверждает Розанов, — понял смысл исторического движения в XIX в., преодолел впервые понятие прогресса, которым мы все более или менее движемся, и указал иное, чем какое до сих пор считалось истинным, мерило добра и зла в истории. С тем вместе, уже почти по пути, он определяет истинное соотношение между различными культурными мирами и преобразует совершенно славянофильскую теорию, отбрасывая добрую половину ее требований и воззрений как наивность, коренным образом противостоящую ее основной идее»¹¹.

В своей основной работе «Византизм и славянство», которую столь высоко оценил Розанов, Леонтьев поставил перед собой вопрос, что значит слово «развитие». Отвечая на него, он воспользовался своим опытом в области естествознания, откуда и заимствовано это понятие, и эстетической интуицией, придя в результате к ответу на поставленный вопрос.

«Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений. Постепенный ход от бесцветности, от простоты к ори-

¹⁰ Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева//К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. I. С. 24.

¹¹ Розанов В.В. Эстетическое понимание истории//Там же. С. 37.

гинальности и сложности. Постепенное осложнение элементов составных, **увеличение богатства внутреннего** и в то же время **постепенное укрепление единства.** Так что **высшая точка развития** не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях **есть высшая степень сложности, объединенная таким внутренним деспотическим единством»**¹².

Этому определению, предварительно проверив его на истории болезни, на развитии живых организмов, планет, искусства, философии, Леонтьев придает значение закона. В подтверждение правомерности такого обобщающего вывода сошлемся на его анализ истории философии. Здесь, как и всюду, согласно Леонтьеву, прослеживаются три этапа развития: а) первобытная простота начальных философских систем (Фалес) с их простыми изречениями; б) цветущая сложность: Сократ, Платон, стоики, эпикурейцы, Спиноза, Лейбниц, Декарт, Кант, Фихте, Гегель; в) вторичное упрощение, простое смешение разнородных начал в форме эклектики; потом реализм, отвергающий отвлеченную философию, метафизику, представленный материалистами, деистами, атеистами и пр. Этот закон Леонтьев распространяет и на историю человечества.

*«Тому же закону подчинены и государственные организмы, и целые культуры мира. И у них очень ясны эти три периода: 1) **первичной простоты**, 2) **цветущей сложности** и 3) **вторичного смесительного упрощения**»*¹³.

Таким образом, в отличие от Данилевского, которого прежде всего интересовало многообразие культурно-исторических типов, Леонтьева в первую очередь занимала проблема *стадиальности развития культур*, законы их созревания и гибели. Три стадии естественного и культурно-исторического развития, обозначенные Леонтьевым, связывают два различных динамических процесса: зарождение, развитие, расцвет и — увядание, разложение, смерть. Этот процесс развития обретает у Леонтьева мучительный характер как в процессе роста на стадии высшего напряжения сил, так и на стадии вторичного упрощения, или умирания.

Подобно более позднему учению О. Шпенглера, Леонтьев различает культуру и цивилизацию. Культура представляет собой живой организм человеческого общежития, тогда как цивилизация есть ее материализовавшийся застывший продукт. Культура индивидуальна и неповторима, как неповторима жизнь каждого человека, тогда как продукты цивилизации могут быть перенесены и трансплан-

¹² Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//Константин Леонтьев. Избранное. М., 1993. С. 69.

¹³ Там же. С. 75.

тированы в иную культуру. Однако их материализация свидетельствует о конце или приближении конца породившей их культуры.

Государство совмещает в себе признаки культуры и цивилизации. С одной стороны, оно как дерево, которое достигает своего полного роста, цвета и плодоношения, повинаясь некоему таинственному, независящему от него деспотическому повелению вложенной в него идеи. С другой стороны, оно есть полусознательно созданная людьми машина, которая заставляет их служить себе, используя их в качестве колес, рычагов, винтов, и в конечном счете эта машина формирует людей по своему образу и подобию.

В основе развития государства лежит развитие культуры, определяя его подъем, расцвет и омертвление. Разнообразие элементов внутри государств (обособленность их территорий, своеобразие культурных источников и традиций), но прежде всего богатство личного развития, определяет присущие им формы, приобретающие архетипический характер.

«Государственная форма у каждой нации, у каждого общества своя, — утверждает Леонтьев; — она в главной основе неизменна до гроба исторического, но меняется быстрее или медленнее в частностях, от начала до конца.

Вырабатывается она не вдруг и не сознательно сначала; не вдруг понятна; она выясняется лишь хорошо в ту среднюю эпоху наибольшей сложности и высшего единства, за которой постоянно следует, рано или поздно, частая порча этой формы и затем разложение и смерть»¹⁴.

На основе приложения обозначенного им закона и определяющих его критериев к истории человеческой цивилизации Леонтьев приходит к весьма пессимистическому выводу о сроках жизни отдельных культурно-исторических типов и представляющих их государств. Так, согласно его подсчетам, которые он проводит с тщательностью, свойственной естествоиспытателям, наибольшая долговечность государственных организмов не превышает 1000 или самое большее 1200 лет. Правда, периоду окончательной смерти или разложению может предшествовать более или менее затянувшийся безвременный период застоя цивилизации, заражающий смежные культуры продуктами своего гниения. Даже самая долговечная египетская цивилизация, по подсчетам Леонтьева, не превышает этого срока жизни. Таковы же сроки жизни греческой цивилизации, с учетом эпохи эллинизма, и Римской империи. Обращаясь к истории европейской цивилизации, Леонтьев связыва-

¹⁴ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//Константин Леонтьев. Избранное. М., 1993. С. 80.

ет фазу ее восхождения с Верденским договором 843 г., когда на базе распавшейся империи Карла Великого образовались Франция, Германия и Италия. И вплоть до XVII, отчасти XVIII в. Европа «разнообразно и неравномерно развивается». Во Франции, древнейшем из европейских государств, раньше других (с 1789 г.) начался процесс вторичного упрощения. Для других стран этот процесс получил небольшую отсрочку до 1843—1848 гг.

Таким образом, с конца прошлого века Европа вступила в фазу упрощения, слияния форм, связанную с исчезновением обособляющих признаков цветущего многообразия и неравенства. Начало новой эпохи было воспринято как торжество царства разума и справедливости. Еще какими-то скрепами европейской цивилизации служили религия, семья и любовь к Отечеству. Поэтому-то на них и был направлен критически-разрушительный пафос «новой интеллигенции». Но как только падут эти устои, заключает Леонтьев, «человек станет впервые абсолютно свободен, как атом труп, который разлагается». В итоге он приходит к выводу, что Европа к началу XIX в. закончила свой период цветущей сложности и находится на пути «эгалитарного процесса», т.е. смесительного выравнивания и упрощения, что в конечном счете должно привести к умиранию ее культуры.

Начиная с XVIII в. в Европе, согласно Леонтьеву, начался процесс вторичного смешения и уравнительности. Мало того, замечает мыслитель, тождественные почти во всем друг другу европейские народы не довольны теми различиями, которые еще остались между ними, и торопятся их преодолеть, как если бы дуб, сосна, яблоня, создающие пышное многообразие растительного мира, были бы недовольны этим и стремились превратиться в усредненные деревья вообще. Леонтьева не обольщает сложность европейской машинной индустрии, административных систем, судопроизводства и пр. — все это лишь орудия смешения. Цель и результат же их всегда один — «торжество царства середины», господство буржуа, довольного среди равных себе. В неприятии буржуазного образа жизни, «мещанства» Леонтьев смыкается с Герценом. Однако в отличие от последнего в уравнительном социализме он видел завершающую фазу этого падения и прилагал все усилия, чтобы отвратить от него Россию, рассеяв иллюзии социалистов и анархистов. Он был и оставался до конца решительным противником либеральных — уравнительных — идей.

Наделенный писательским талантом, Леонтьев не скупился на проклятия в адрес европейского буржуазно-либерального общества, повторяя в этом многие мотивы герценовской критики буржуазного «мещанства». Но в отличие от Искандера его страшит то, что либерализм неизбежно, по его мнению, должен привести

к социализму. Этот слишком подвижный эгалитарный строй очень непрочен, рассуждает он, и поэтому, несмотря на все усилия консервативной реакции, должен привести либо ко всеобщей катастрофе, либо к медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на совершенно новых и отнюдь не либеральных, а, напротив, крайне стеснительных и принудительных социалистических или коммунистических началах.

Россия, согласно Леонтьеву, еще не достигла периода культурного расцвета. Поэтому влияние западных уравнилельных идей может оказаться для нее гибельным еще до того, как она обретет свое собственное лицо. Казалось бы, что в этом вопросе Леонтьев продолжает славянофильскую линию. Однако он превозносит Петра Великого и Екатерину II за их ориентацию на европейскую культуру, когда та была еще в расцвете. Но такая же линия поведения в условиях, когда Европа вступила в фазу уравнилельного смешения, является, по его мнению, антинародной и саморазрушительной. Даже Соловьева, перед которым преклонялся, он готов был предать анафеме за его либерально-западнические убеждения.

Преимущество России перед Европой Леонтьев, в отличие от славянофилов, видел не в национальных особенностях народного духа: «славянское предназначение слишком бедно для нашего русского духа», а в возвращении к **византизму** и как к источнику православия, и как к особому типу государственности и культуры, который изначально унаследовала Россия. Да и вообще националистические идеи, в том числе и славянофильскую, Леонтьев считал порождением упаднической западноевропейской культуры. Не случайно поэтому его называли «разочаровавшимся славянофилом». Источник пробуждения творческих сил России к цветущей сложности он видел в возрождении византизма как системообразующего начала российской цивилизации, непреходящего *архетипа* ее культуры, совмещающего в себе религиозное, государственное, нравственное и эстетическое начала.

«Византийские идеи и чувства, — считает он, — сплотили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество. Византийский образ Спаса осенял на великокняжеском знамени верующие войска Димитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь московская уже не прежняя, раздробленная, растерзанная Русь! <...>

Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих

новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости!»¹⁵.

Призвание России, согласно учению Леонтьева, состоит в том, чтобы на основе византизма найти такой образ жизни, который поможет сохранить ей свою самобытность и тем самым будет способствовать развитию ее многоцветия и инаковости. Однако в отличие от Данилевского, настаивавшего на независимости культурно-исторических типов друг от друга, Леонтьев, подобно Герцену, видит взаимосвязь развития России с судьбой Европы. В частности, силу русского духа и целость российской государственности необходимо сохранить любой ценой, и не из одних только эгоистических побуждений, но и для того, чтобы обратить эту силу, когда настанет час великих испытаний, на службу лучшим и благороднейшим началам европейской жизни, на службу той самой великой старой Европе, «которой мы столько обязаны и которой хорошо бы заплатить добром». В этом видел Леонтьев историческую миссию России как последнего оплота христианской цивилизации.

Вместе с тем, как бы вразрез со своими идеалами, Леонтьев предрекал неизбежность социальной революции в Европе и в России, хотя и считал осуществление ее социальных утопий противоречащим природе человека. Для мыслителя, воодушевленного идеалом византизма, сама идея «земного рая», от кого бы она ни исходила (от верующих или неверующих), кажется кощунственной и неэстетичной. Он не приемлет демократических идей как в их либеральном, так и тем более в социалистическом выражении. Глупо и стыдно людям, уважающим реализм, верить в такую нереальную вещь, как всеобщее человеческое счастье, не раз заявляет он. Смешно, отвергая мистическую ортодоксию, считая подобную веру уделом наивности или отсталости, поклоняться ортодоксии прогресса и идеалу рая на земле. В связи с этим Бердяев ставит в заслугу Леонтьеву то, что он одним из первых открыл духовную буржуазность утопического идеала социализма. Однако, замечает он, в действительности «социальный идеал самого Леонтьева есть большая утопия, чем социализм»¹⁶.

В последний период жизни Леонтьева стали одолевать сомнения как в особом призвании России, так и в перспективах развития европейской цивилизации. Особенно отчетливо они прозвучали в

¹⁵ *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство//*Константин Леонтьев. Избранное.* М., 1993. С. 34, 35.

¹⁶ *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли//*К.Н. Леонтьев: pro et contra.* Кн. 2. С. 79.

полемиической статье, посвященной сравнительному анализу моделей исторического развития Данилевского и Соловьева:

*«На вопрос, **что**, по чувству сердца моего, должно взять верх в не слишком отдаленном будущем — **то, что я люблю, или то, что я ненавижу** (т.е. вера, власть и **неравенство** прав, или безверие, безвластие и **равенство**?) — я бы ответил искренно «не знаю!» Ибо другое дело сильная **любовь** к идеалу веры, власти и неравенству, и другое дело твердая **надежда** на его осуществление в жизни, даже и неполное»¹⁷.*

«Зачем иллюзия?» — задает он вопрос, так и оставшийся без ответа.



Н.Я. Данилевский

РОССИЯ И ЕВРОПА

Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому*

Гл. IV. Цивилизация европейская тождественна ли с общечеловеческою?

<...> Деление истории на древнюю, среднюю и новую, хотя бы и с прибавлением древнейшей и новейшей, или вообще деление по степеням развития не исчерпывает всего богатого содержания ее. Формы исторической жизни человечества, как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства (стили архитектуры, школы живописи), как формы языков (односложные, приставочные, сгибающиеся), как проявление самого духа, стремящегося осуществить типы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же почитаться один развитием другого), не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам. Поэтому, собственно говоря, только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчинение; главное же должно состоять в отличии культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научно-

¹⁷ Леонтьев К.Н. Записки отшельника: Владимир Соловьев против Данилевского// Константин Леонтьев. Избранное. М., 1993. С. 261

* Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб., 1995. С. 71–75, 77–78, 400, 430.

го, художественного — одним словом, исторического, развития. В самом деле, при великом влиянии Рима на образовавшиеся на развалинах его романо-германские и чисто германские государства, разве история Европы есть дальнейшее развитие начал исчезнувшего Римского мира? К какой области только что перечисленных категорий исторических явлений ни обратиться, везде встретите другие начала.

<...> Так всегда было, так всегда и будет. Кому суждено будет вновь идти, тот должен будет отправляться с иной точки и идти в другую сторону. Прогресс состоит не в том, чтобы все шли в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся. Но об этом после.

Такое подчинение в исторической системе степеней развития типам развития имеет еще то преимущество, что избавляет от необходимости прибегать к помощи ни на чем не основанных гипотез о той точке пути, на которой в тот или в другой момент находилось человечество. Рассматривая историю отдельного культурного типа, если цикл его развития вполне принадлежит прошедшему, мы точно и безошибочно можем определить возраст этого развития, — можем сказать: здесь оканчивается его детство, его юность, его зрелый возраст, здесь начинается его старость, здесь его дряхлость, или, что то же самое, разделить его историю на древнейшую, древнюю, среднюю, новую, новейшую и т.п. Мы можем сделать это с некоторым вероятием, при помощи аналогии, даже и для таких культурных типов, которые еще не окончили своего поприща. Но что можно сказать о ходе развития человечества вообще и как определить возраст всемирной истории? На каком основании отнести жизнь таких-то народов, такую-то группу исторических явлений — к древней, средней или новой истории, то есть к детству, юношеству, возмужалости или старости человечества? Не обращаются ли термины: древняя, средняя и новая история (хотя бы и правильное употребленные, чем это теперь делается) — в слова без значения и смысла, если их применять не к истории отдельных цивилизаций, а к истории всемирной?

<...> Отыскание и перечисление этих типов не представляется никакого затруднения, так как они общеизвестны. За ними не признавалось только их первостепенного значения, которое, вопреки правилам естественной системы и даже просто здравого смысла, подчинялось произвольному и, как мы видели, совершенно нерациональному делению по степеням развития. Эти культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации, расположенные в хронологическом порядке, суть:

1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древне-семитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-

семитический, или арабийский и 10) германо-романский, или европейский. К ним можно еще, пожалуй, причислить два американские типа — мексиканский и перуанский, погибшие насильственной смертью и не успевшие совершить своего развития. Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу. Между ними должно отличать типы уединенные от типов, или цивилизаций, преемственных, плоды деятельности которых передавались от одного к другому, как материалы для питания, или как удобрение (то есть обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами), той почвы, на которой должен бы развиваться последующий тип. Таковыми преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилонско-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский. Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса и так как каждый народ изживается, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменивших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, — хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, кажется мне, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя. Однако же эти уединенные культурно-исторические типы развивали такие стороны жизни, которые не были в той мере свойственны их более счастливым соперникам и тем содействовали многосторонности проявления человеческого духа, — в чем, собственно, и заключается прогресс.

<...> Но и эти культурно-исторические типы, которые мы называли положительными деятелями в истории человечества, не исчерпывают еще всего круга ее явлений. Как в Солнечной системе, наряду с планетами, есть еще и кометы, появляющиеся время от времени и потом на многие века исчезающие в безднах пространства, и есть космическая материя, обнаруживающаяся нами в виде падающих звезд, аэролитов и зодиакального света; так и в мире человечества, кроме положительно-деятельных культурных типов, или самобытных цивилизаций, есть еще временно появляющиеся феномены, смущающие современников, как гунны, монголы, турки, которые, совершив свой разрушительный подвиг, помогши испустить дух борющимся со смертью цивилизациям и разнеся их остатки, скрываются в прежнее ничтожество. Назовем их отрицательными деятелями человечества <...>. Наконец, есть племена, которым (потому ли, что самобытность их прекра-

щается в чрезвычайно ранний период их развития, или по другим причинам) не суждено ни зиждительного, ни разрушительного величия — ни положительной, ни отрицательной исторической роли. Они составляют лишь этнографический материал, то есть как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов — культурно-исторических типов; они, без сомнения, увеличивают собой разнообразие и богатство их, но сами не достигают до исторической индивидуальности.

Гл. V. Культурно-исторические типы и некоторые законы их движения или развития

Начну прямо с изложения некоторых общих выводов, или законов, исторического развития, вытекающих из группировки его явлений по культурно-историческим типам.

ЗАКОН 1. Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группою языков, довольно близких между собою для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий — составляет самобытный культурно-исторический тип, если оно вообще по своим духовным задаткам способно к историческому развитию и вышло уже из младенчества.

ЗАКОН 2. Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политическою независимостью.

ЗАКОН 3. Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций.

ЗАКОН 4. Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, — когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют федерацию или политическую систему государства.

ЗАКОН 5. Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз [и] навсегда их жизненную силу.

Гл. XVII. Славянский культурно-исторический тип (Вместо заключения)

Общих разрядов культурной деятельности, в обширном смысле этого слова, не могущих уже быть подведенными один под другой, которые мы должны, следовательно, признать за высшие категории деления, — насчитывается ни более ни менее четырех, а именно:

1) **Деятельность религиозная**, объемлющая собою отно-

шения человека к Богу, — понятие человека о судьбах своих, как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной, то есть, выражаясь более общими терминами: народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, — а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека.

2) **Деятельность культурная, в тесном значении этого слова**, объемлющая отношения человека к внешнему миру: во-первых, **теоретическое, научное**; во-вторых, **эстетическое, художественное** (причем, конечно, к внешнему миру причисляется и сам человек как предмет исследования, мышления и художественного воспроизведения) и, в-третьих, **техническое, промышленное** <...>.

3) **Деятельность политическая**, объемлющая собою отношения людей между собой как членов одного народного целого и отношения этого целого как единицы высшего порядка к другим народам. Наконец —

4) **Деятельность общественно-экономическая**, объемлющая собою отношения людей между собою не непосредственно, как нравственных и политических личностей, а посредственно — применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, следовательно, и добывания, и обработки их.

<...> Славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтез всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова, — сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении. Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым полным **четыре-х основным культурно-историческим типом**. Особенно оригинальною чертою его должно быть в первый раз имеющее осуществиться удовлетворительное решение общественно-экономической задачи.

1869 г.

К. Н. Леонтьев

Византизм и славянство*

Глава I. Византизм древний

Что такое византизм?

Византизм есть прежде всего особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятные начала и свои определенные в истории последствия.

* *Константин Леонтьев*. Избранное. М., 1993. С. 19–21, 34–35, 42, 53–54, 56, 57, 113, 116.

Славизм, взятый во всецелости своей, есть еще сфинкс, загадка.

Отвлеченная идея византизма крайне ясна и понятна. Эта общая идея слагается из нескольких частных идей — религиозных, государственных, нравственных, философских, художественных.

Ничего подобного мы не видим во всеславянстве. Представляя себе мысленно всеславизм, мы получаем только какое-то аморфическое, стихийное, неорганизованное представление, нечто подобное виду дальних и обширных облаков, из которых по мере приближения их могут образоваться самые разнообразные фигуры.

Представляя себе мысленно византизм, мы, напротив того, видим перед собою как бы строгий, ясный план обширного и поместительного здания. Мы знаем, например, что византизм в государстве значит — самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу. Знаем, что византизм (как и вообще христианство) отвергает всякую надежду на всеобщее благоденствие народов; что она есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле земного всеравенства, земной всесвободы, земного всесовершенства и вседовольства <...>.

Византийская образованность сменила греко-римскую и предшествовала романо-германской. Воцарение Константина можно считать началом полного торжества византизма (IV век по Р.Х.). Воцарение Карла Великого (IX век), его венчание императорское, которое было делом папства, можно считать первой попыткой романо-германской Европы **выделить** резко свою образованность из общевизантийской, которая до тех пор подчиняла себе, хотя бы только духовно, и все западные страны <...>.

Византийская цивилизация утрачивает с этого века из своего круга все обширные и населенные страны Запада, но зато приобретает своему гению на Северо-Востоке югославян, а потом и Россию.

Века XV, XVI, XVII суть века полного расцвета *Европейской* цивилизации и время полного падения византийской государственности на той почве именно, где она родилась и выросла.

Этот же самый XV век, с которого началось цветение Европы, есть век **первого** усиления России, век изгнания татар, сильнейшего против прежнего пересаживания к нам византийской образованности, посредством укрепления самодержавия, посредством большого умственного развития местного духовен-

ства, посредством установления придворных обычаев, мод, вкусов и т.д. Это пора Иоаннов, падения Казани, завоеваний в Сибири, век постройки Василия Блаженного в Москве, постройки странной, неудовлетворительной, но до крайности своеобразной, русской, указавшей яснее прежнего на свойственный нам архитектурный стиль, именно на индийское многоглавие, приложенное к византийским началам.

Но Россия по многим причинам <...> **не вступила тогда же в период цветущей сложности и многообразного гармонического творчества**, подобно современной ей Европе Возрождения <...>.

Обломки византизма, рассеянные турецкой грозой на Запад и на Север, упали на две разные почвы. На Западе все свое, романо-германское, было уже и без того в цвету, было уже развито, роскошно, подготовлено; новое сближение с Византией, и через ее посредство, с античным миром привело немедленно Европу к той блистательной эпохе, которую привыкли звать Возрождением, но которую лучше бы звать эпохой **сложного цветения** Запада; ибо такая эпоха, подобная Возрождению, была у всех государств и во всех культурах, эпоха **многообразного и глубокого развития, объединенного в высшем духовном и государственном единстве всего, или частей**.

<...> Соприкасаясь с Россией в XV веке и позднее, византизм находил еще бесцветность и пустоту, бедность, неприготовленность. Поэтому он глубоко переродиться у нас не мог, как на Западе, он всосался в нас общими чертами своими чище и беспрепятственнее.

Нашу эпоху Возрождения, наш XV век, начало нашего более сложного и органического цветения, наше, так сказать, единство в многообразии надо искать в XVII веке, во время Петра I или, по крайней мере, первые проблески при жизни его отца.

Глава II. Византизм в России

<...> Сильны, могучи у нас только три вещи: византийское православие, родовое и безграничное самодержавие наше и, может быть, наш сельский поземельный мир. (Так, по крайней мере, думают многие о нашей общине; так думают наши охранители православия и самодержавия, славянофилы <...>.)

Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудику Русь. Византизм дал нам силу перенести татарский погром и долгое данничество. Византийский образ Спаса осенял на великокняжеском знамени верующие войска Димитрия на том бранном поле, где мы впервые показали татарам, что Русь Московская уже не прежняя, раздробленная, растерзанная Русь!

Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши

у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости!

Глава III. Что такое славизм?

Ответа нет!

Напрасно мы будем искать какие-нибудь ясные, резкие черты, какие-нибудь определенные и яркие исторические свойства, которые были бы общи всем славянам <...>.

Для существования славян необходима мощь России.

Для силы Росси необходим византизм.

Тот, кто потрясает авторитет византизма, подкапывается, сам, быть может, и не понимая того, под основы Русского государства.

Тот, кто воюет против византизма, воюет, сам не зная того, косвенно и против всего славянства; ибо, что такое племенное славянство без отвлеченного славизма?

Неорганическая масса, легко расторгаемая вдребезги, легко сливающаяся с республиканской всеевропой.

А славизм отвлеченный, так, или иначе, но с византизмом должен попрячься. Другого крепкого дисциплинирующего начала у славян разбросанных мы не видим. Нравится ли нам это, или нет, худо ли это византийское начало, или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь нашего, не только русского, но и всеславянского, охранения.

Глава IV. Что такое славянство? (Продолжение)

Славянство есть, и оно численностью очень сильно; славизма нет, или он еще очень слаб и неясен <...>.

Если славяне призваны к чему-либо творческому, положительному, как особый ли мир истории или только как своеобразная часть европейской цивилизации, и в том и другом случае им нужна сила.

Сила государственная выпала в удел великоруссам. Эту силу великоруссы должны хранить как священный залог истории, не только для себя, но и для всеславянской независимости.

Быть может, со временем для пособия самой Европе, против пожирающей ее медленной анархии.

И таким образом для всего человечества.

Глава XII. Заключение

Если Запад впадет в анархию, нам нужна дисциплина, чтобы помочь самому этому Западу, чтобы спасти и в нем то, что достойно спасения, то именно, что сделало его величие, Церковь, какую бы то ни было, **Государство**, остатки поэзии, быть может... и **саму науку!**.. (Не тенденциозную, а **суровую, печальную!**).

Если же это все **пустые страхи** и Запад опомнится и возвратится спокойно (пример небывалый в истории!) к старой иерархии, к той же дисциплине, то и нам опять-таки нужна будет иерархия и дисциплина, чтобы быть не хуже, не ниже, не слабее его.

Поменьше так называемых **прав**, поменьше мнимого блага! Вот в чем дело! Тем более, что права-то, в сущности, дают очень мало субъективного блага, т.е. **того, что в самом деле приятно**. Это один мираж! <...>

Надо, мне кажется, хвалить и любить не **славян**, а то, **что у них особое славянское, с западным несхожее, от Европы обособляющее**. Не льстить славянам надо, а изучать их дух и отделять в их стремлениях вредное от безвредного.

Не слития с ними следует желать — надо искать комбинаций, выгодных и для нас и для них (а через это, может быть, и для охранительных начал самой Европы); надо искать, как я уже раз сказал, искусного **тяготения на почтительном расстоянии**, а не смешения и слития неорганического <...>.

1875 г.



1. Изложите историософский смысл теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского.
2. В каком смысле и почему книгу Данилевского можно рассматривать как «катехизис славянофильства»?
3. За что критиковали книгу Данилевского Вл. Соловьев и либеральная общественность России?
4. Какие идеи Н.Я. Данилевского оказали влияние на развитие западноевропейской философии истории?
5. Сформулируйте закон стадийного развития Леонтьева применительно к истории общества.
6. Дайте характеристику византизма как культурно-исторического архетипа России.
7. На чем основана эстетическая оценка В.В. Розановым историософской концепции Леонтьева?



Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995; М., 1996. Гл. IV, V.
Леонтьев К.Н. Византизм и славянство//*Константин Леонтьев*. Избранное. М., 1993.

Леонтьев К.Н. Записки изшельника: Владимир Соловьев против Данилевского//Там же.



Бажов С.И. Философия истории Н.Я. Данилевского. М., 1997.
Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955. Гл. V, VI.
К.Н. Леонтьев: pro et contra. М., 1996 (статьи В.В. Розанова, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева).

Соловьев В.С. Данилевский//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2.

Страхов Н.Н. Жизнь и труды Н.Я. Данилевского//*Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. СПб., 1995.

3

ОПЫТ ФИЛОСОФСКО- ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Лекция 8. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ РУССКОГО
ЛИБЕРАЛИЗМА

Лекция 9. ИСТОРИКИ ОБ ИСТОРИИ

Лекция 10. СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Лекция 11. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ШКОЛА
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Лекция 8

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ РУССКОГО ЛИБЕРАЛИЗМА

Одним из важнейших направлений развития западничества, логически вытекающим из него, стал русский либерализм. Он формировался в атмосфере кризиса романтически спекулятивных построений славянофильства и общего увлечения интеллектуальной молодежи гегелевским рационализмом и начинавшим входить в моду позитивизмом. Утверждение нового направления и распространение его влияния происходило под знаком поиска основ и смысла истории. Разумеется, с сохранением прежней установки на выявление места России во всемирном историческом процессе. Поражение России в Крымской войне нанесло сокрушительный удар по «метафизическим миражам» славянофилов и по официальной триаде — «православие, самодержавие, народность», поставив страну на порог принудительной модернизации. Возникла потребность пересмотра не только социально-политических ориентиров, но и философского переосмысления исторической ситуации в стране и в мире в целом. Ответом на эту потребность и явился либерализм с его философской ориентацией на гегелевский рационализм и приоритет позитивного знания, в котором отчетливо просматривается признание общественного идеала как цели исторического развития.

1. Единство человеческой цивилизации

Мыслителем, способствовавшим обоснованию и распространению новых идей, был **Константин Дмитриевич Кавелин (1818–1885)**. В истории русской философской мысли он сыграл роль своего рода связующего звена между поколениями 40-х и 60-х гг.,

корректно вводя историософскую мысль России в контекст мировой общественной мысли.

К.Д. Кавелин родился в Петербурге в дворянской семье. Его домашним учителем был В.Г. Белинский, оказавший глубокое влияние на все его последующее интеллектуальное развитие. В годы учения Кавелин был близок и с деятелями славянофильского круга. Окончив в 1842 г. юридический факультет Московского университета, он остается при кафедре истории русского законодательства. В 1857 г. Кавелин получил приглашение на кафедру гражданского права Петербургского университета. Одновременно он принимает активное участие в подготовке крестьянской и других либеральных реформ. Именно в 40–50-е гг., в канун либеральных реформ, сформировались социально-политическое мировоззрение Кавелина как либерала-западника и его историософская концепция единства цивилизационно-исторического процесса. В 1855 г. широкое распространение получила его «Записка об освобождении крестьян», опубликованная Герценом в его периодическом издании «Голоса из России». Публикации в левых изданиях скомпрометировали Кавелина в глазах властей. В 1861 г., будучи обвиненным в поддержке студенческих волнений, он вынужден был покинуть Петербургский университет без права преподавания до 1877 г. В 1878 г. он занимает кафедру гражданского права в Военно-юридической академии. 15 мая 1885 г. К.Д. Кавелин умер. По справедливой характеристике В.В. Зеньковского, «Кавелин был одним из самых видных и достойных представителей русской интеллигенции, в частности русского либерализма»¹.

Основные сочинения К.Д. Кавелина: «Взгляд на юридический быт древней России»; «Краткий взгляд на русскую историю»; «Мысли и заметки о русской истории»; «Взгляд на русскую сельскую общину»; «Задачи психологии».

Философские взгляды Кавелина на историю формировались в полемике со славянофилами. Он решительно выступает против славянофильской историософии, оценивающей настоящее с позиций идеализированного прошлого, противопоставляя ей принцип историзма, увязывающий настоящее не только с прошлым, но и с будущим. Возможность в одно и то же время судить историческое явление на основании прошедшего и чаемого будущего расширяет круг зрения, рождает многосторонний взгляд на предмет, освобождает от исключительности, легко переходящей в ограниченность. В том и состоит задача теории, или философии истории, чтобы в смене исторических форм обнаружить историческую закономерность и предвосхитить необходимость утверждения новых форм общественной жизни.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 152.

В отличие от славянофилов Кавелин исходит из признания закономерности всемирного исторического процесса. Жизнь народа есть органическое целое, изменения внутри которого происходят последовательно в соответствии с внутренними причинами, где настоящее обусловлено прошедшим, прошедшее естественно переходит в настоящее, которое, в свою очередь, служит основанием будущего. Однако переход от одного этапа исторического развития к другому не является бесконфликтным. Он сопряжен с необходимостью решения новых задач, поставленных как внутренним развитием народа, так и изменившимися внешними обстоятельствами. Этот переход на новый этап развития необходим, потому что старые средства, выработанные народом на предшествующем этапе, не способны решить новые задачи. Новые средства приходится вырабатывать по ходу дела, поэтому они далеки от совершенства. К тому же создание новых форм жизни и быта всегда и везде возбуждает противодействие, желание удержать старое. В результате между старым и новым возникает вражда, переходящая в открытую борьбу. В этой борьбе старое апеллирует к идеализированной традиции, новое же еще не успело создать адекватных своим целям форм. «Поэтому когда мы думаем, что в народной жизни лучшее сменяется очевидно худым и неудовлетворительным, мы жестоко себя обманываем»². Прошедшее только кажется нам лучшим, в таковом облики удерживает его наша память. Но если присмотреться к нему в свете новых задач, поставленных изменившимися обстоятельствами жизни народа, мы заметим в нем органические недостатки, несоответствие новым требованиям жизни, которые и обрекают его на замену новым образом жизни со всем несовершенством его форм. Таково содержание всех переходных эпох.

Движущей пружиной исторического процесса, согласно Кавелину, является человек с его насущными заботами и интересами. Историю творят люди, человеческие единицы, труд и работа которых в их результатах слагаются в условия исторической жизни, определяющие ее ход и вариантность развития. Поэтому-то разумность исторического процесса, его нравственное совершенство определяются положением человека в обществе, признанием его безусловного достоинства. К достижению этой цели различные народы идут бесконечно разнообразными путями, в соответствии со своими историческими предпосылками и традициями. Наиболее отчетливо эту цель, по мнению ученого, сформулировало и

² Кавелин К.Д. Ответ «Московитянину»//Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 68.

поставило христианство, вооружив ею все христианские народы. Но в любом случае, настаивает он, «для народов, призванных ко всемирно-историческому действию в новом мире, такое существование без начала личности невозможно»³. Достоинство человека, обеспечение условий для всестороннего развития личности и ее самореализации является важнейшим, по Кавелину, критерием исторического прогресса. Народы, приносящие личность в жертву каким бы то ни было внешним целям, выпадают, по крайней мере на время, из исторического процесса, что обрекает их на отставание в развитии всех форм общежития. Отметим, что в этой ориентации на человека Зеньковский видел ключ к пониманию историософии Кавелина. «Конечно, — пишет он, — для Кавелина очень типичен его антропоцентризм, — его интересует человек и только человек». В своей апологии человека Кавелин не избежал «психологизма» и исторического идеализма, что особенно проявилось в его поздних работах, но в любом случае, подчеркивает Зеньковский, «он решительно признает реальность *творческого начала в личности*»⁴.

Сочетание исторической закономерности с творческой самодеятельностью человека освобождает понимание истории от механистического детерминизма и волюнтаризма. К этой проблеме мыслитель возвращается в своих поздних трудах. Человек, преобразуя природу и общественную жизнь, не может изменить объективных законов.

Только «незнание и непонимание смысла истории и вообще хода человеческих дел могли внушить ложную мысль, будто все то, что совершается, так и должно было совершиться и иначе не могло быть», — разъясняет Кавелин свою позицию в работе «Задачи психологии». При многообразии объективных условий человек руководствуется своими интересами и целями, которые отнюдь не всегда бывают наилучшими с точки зрения исторической закономерности. «Поэтому-то деятельность человека и подлежит суду, и вопрос, что было бы, если бы исторические деятели поступили так, а не иначе, совсем не так суетен и бесплоден, как в наше время привыкли думать»⁵.

С этих философско-исторических позиций Кавелин подходит к решению вопроса об отношении России к Европе и о ее месте в мировом историческом процессе. На решение его оказала также

³ Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России//Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 22.

⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 153.

⁵ Кавелин К.Д. Задачи психологии//Собр. соч. СПб., 1899. Т. 3. Стб. 643, 644.

влияние атмосфера шеллингианско-гегелевского исторического романтизма, согласно которому каждый исторический народ развивается в соответствии со своими исходными «началами». Это сближает Кавелина с его оппонентами-славянофилами, но его либерализм, апелляция к роли личности их принципиально разделяет. Русский народ представляет собой совершенно «небывалую социальную формацию», поэтому развитие Европы и России до недавнего времени шло различными путями. В Европе дружинное начало создает феодальное государство, у нас оно же привело к образованию удельных княжеств; в Европе сословия, у нас господство родового строя; в Европе рыцарство, у нас нет рыцарства; в Европе особое устройство городов и среднее сословие, у нас город строится на том же основании, что и село, и нет среднего сословия, как нет и других сословий; там церковь, облеченная светской властью, выступает в оппозиции к государству, что побуждает обе стороны совершенствовать свои формы, у нас церковь полностью зависит от государства; у них рано сложилась идея государственности на основе общественного договора между сословиями, у нас «государственное тело» приняло вотчинный характер. В «Кратком взгляде на русскую историю» Кавелин следующим образом обобщает эту антитезу:

«Наше движение историческое — совершенно обратное с европейским. Последнее началось с блистательного развития индивидуального начала, которое более и более вставлялось, вдвигалось в условия государственного быта; у нас история началась с совершенного отсутствия личного начала, которое мало-помалу пробудилось и под влиянием европейской цивилизации начало развиваться. Конечно, должно наступить рано или поздно время, когда оба развития пересекутся в одной точке и тем выравниются»⁶.

При таком подходе естественно возникает вопрос: что же нас объединяет? В ответе на него Кавелин в разных вариантах отстаивает один и тот же тезис: *решение проблемы личности*, хотя и с разных сторон.

«Там надо было выдвинуть вперед те общие основания, на которых зиждется общественный строй и которые беспрестанно отеснялись чрезмерно выдающимися притязаниями отдельных личностей и созданных ими добровольных товариществ и союзов. У нас, наоборот, главные направления внутренней

⁶ Кавелин К.Д. Краткий взгляд на русскую историю//Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 168.

истории выражают потребность вызвать к деятельности и жизни личность, ввести ее тоже в общую экономию развития»⁷. Решение этой задачи Кавелин связывает с реформаторской деятельностью Петра Великого.

Петр Великий — первая личность в российской истории. Он нанес сокрушительный удар по старой вотчинной форме правления на Руси и заменил ее европейскими государственными формами. Им было положено начало личной свободы как программы, как требования, которое должно было постепенно осуществиться в действительности. Задача безмерно трудная, и не следует удивляться, что в решении ее наряду со значительными успехами были допущены просчеты и опережающие свое время решения. Отмечая их, Кавелин подчеркивает, что Петр был не жалким подражателем, а великим реформатором, оставаясь сугубо русским человеком.

В ходе полемики со славянофилами западничество Кавелина эволюционировало в сторону более органического понимания истории. Отмечая различие исторических путей России и Европы, подчеркивая необходимость взаимодействия двух родственных культур, Кавелин приходит к выводу, что формы жизни у всякого живого и развивающегося народа складываются в определенные *начала* под воздействием *всех* условий и обстоятельств его существования.

«Тут есть необходимое и неизбежное взаимодействие. Этот общий закон остается неизменным и в том случае, когда один народ перенимает формы жизни у другого: они определяют его жизнь лишь настолько, насколько им ассимилированы и усвоены, а усвоено и ассимилировано может быть только то, что отвечает существу и потребностям народа. Это одинаково применяется и к нам, и к Европе»⁸.

Исходя из этого, Кавелин утверждает, что влияние Запада лишь ускорило *собственное* развитие России по пути общечеловеческой цивилизации, обозначившееся задолго до петровских реформ. Древняя русская жизнь исчерпала себя вполне. Она развила все начала, которые в ней скрывались. Последним ее усилием было образование зачатков государственности и личностного начала. «Исчерпавши все свои исключительно национальные элементы, мы вышли в жизнь общечеловеческую, оставаясь тем же, чем были и прежде, — русскими славянами»⁹. Петр придал начинаниям своих пред-

⁷ Кавелин К.Д. *Философия и наука в Европе и у нас*//Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 289.

⁸ Кавелин К.Д. *Злобы дня*//Там же. С. 500—501.

⁹ Кавелин К.Д. *Взгляд на юридический быт древней России*//Там же. С. 66.

шественников тотальный характер и облек их в европейские формы, более адекватные общечеловеческому цивилизационному процессу, нежели отечественные, сложившиеся в условиях государства вотчинного типа. Естественно, что при этом не все нововведения оказались совместимыми с российскими формами быта. Дальнейшее развитие истории внесло свои поправки как в сторону реакции, так и в сторону продвижения по четко обозначенному Петром пути развития России в русле общечеловеческой цивилизации. В этом свете эпоха Великих реформ, согласно Кавелину, есть закономерное развитие самой России и продолжение дела Петра.

2. Логика истории и свобода личности

Классическим выражением либеральной концепции философии истории может служить модель, разработанная ученым, юристом и философом, **Борисом Николаевичем Чичериным (1828–1904)**. Точную оценку в этом отношении дает ему В.В. Зеньковский: «Чичерин явил в русской историософии и политической доктрине чистейший и редкий у нас тип защитника свободы личности *quand même*» (франц.— вопреки всему.— *Авт.*)¹⁰. В этом вопросе он был ближе к Канту и Фихте, чем к Гегелю.

Б.Н. Чичерин родился в семье богатого и просвещенного тамбовского помещика. В 1845 г. он поступил на юридический факультет Московского университета. Закончив университет, он в 1853 г. представил к защите магистерскую диссертацию «Областные учреждения России в XVII веке», однако руководство юридического факультета не приняло ее к защите, усмотрев в ней осуждение самодержавия. С 1861 г. Чичерин — профессор Московского университета, но в 1868 г. в знак протеста против произвола университетских властей уходит в отставку и уезжает в родовое поместье, сосредоточивается на научной деятельности. В 1883 г. Чичерина избирают на должность городского головы Москвы. Но и с этой должности он вынужден был уйти в отставку, так как его официальная речь по случаю коронации Александра III была сочтена крамольной. В итоге ученый окончательно удаляется в свое поместье, где продолжает заниматься научной деятельностью. Вместе с С.М. Соловьевым Чичерин считается основоположником государственно-правовой школы русской историографии. Б.Н. Чичерин умер 3 февраля 1904 г.

Основные сочинения Б.Н. Чичерина: «Собственность и государство»; «Опыт по истории русского права»; «Положительная философия и единство науки»; «О народном представительстве»; «Наука и религия»; «Философия права»; «Вопросы философии».

¹⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 153.

Философское мировоззрение Чичерина формировалось в период кризиса полемики славянофилов и западников, совпавшего с поражением России в Крымской войне. В плане увлечения философскими идеями — это была эпоха второй волны влияния гегелевской философии. Дань этому увлечению отдал и Чичерин. Позже, пережив юношеское увлечение, он все же настаивает на том, что «кто не прошел через этот искус, кто не усвоил себе вполне логики Гегеля, тот никогда не будет философом и даже не в состоянии вполне обнять и постигнуть философские вопросы»¹¹. Действительно, овладение гегелевской философией привило самому Чичерину приверженность к рационализму и завершенности формы, но его философская интуиция, творческий поиск и социально-нравственный пафос имели вполне самостоятельный и оригинальный характер. Не случайно Зеньковский, отмечая связь Чичерина с гегелевской философией, подчеркивает, что он «в ряде самых ответственных и существенных пунктов настолько отходит от Гегеля, настолько следует в этих пунктах совсем иным интуициям, чем это было у Гегеля, что, на наш взгляд, надо изучать Чичерина не в том, в чем он следует Гегелю, а в том, в чем он отклоняется от него»¹².

Сам мыслитель относит свою философию к *универсализму* на том основании, что в равной мере не приемлет ни материализма, ни идеализма, ни эмпиризма, ни позитивизма ввиду их односторонности, которую и стремится преодолеть в своей философской системе. Однако, несмотря на это, он все же остается в пределах *идеалистического рационализма*, ориентированного на метафизику Сущего и подкрепленного *диалектикой*.

*«История завершает собою всю область человеческих отношений. И теоретические начала, и практические вступают здесь в общий духовный процесс, в котором сознание перерабатывает жизненный материал, а жизненный материал, в свою очередь, воздействует на сознание. Но сознанию принадлежит здесь первенствующая роль, ибо оно заключает в себе закон сочетания противоположных элементов, идеального и реального; жизненный же материал, состоящий из частных отношений, составляет низшую сферу, которая дает только поводы и точки опоры для высшего развития духа»*¹³.

Развитие человечества, согласно Чичерину, направляется духом, как целеполагающей причиной. Самореализация духа в истории человечества проявляется в двух сферах: практической — по-

¹¹ Чичерин Б.Н. Воспоминания. Т. 1. Москва сороковых годов. М., 1929. С. 74.

¹² Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 159.

¹³ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1901. С. 128.

корение сил природы, экономическая и политическая жизнь, гражданский быт, и теоретической — искусство, наука, религия, и философия, возвышающейся до метафизического уровня. Сущность в развитии человеческого бытия определяют духовные, метафизические начала, верховной, объединяющей идеей которых является идея Абсолюта, совпадающая с идеей Бога в религии. Из нее вытекают и черпают силу все другие, исторически обусловленные идеи. Поэтому для понимания законов развития человеческого общества, его истории необходимо понимание реализации идеи Абсолютного в сознании людей. Наиболее адекватными средствами такого постижения и проводниками его идей в жизнь являются религия и философия, которые тем самым становятся главными движущими моментами ее развития. И так как религия и философия сами исторически обусловлены, то история их развития и составляет основу законов всей истории человечества.

«История движется идеями: это несомненно для всякого, кто основательно ее изучал. Идеи же все черпают свою силу из идеи абсолютного. Следовательно, если мы откроем закон, который управляет развитием последней, то мы поймем и все остальное. <...> Поэтому история, в философском ее значении, составляет верховную науку духовного мира; она дает нам ключ к пониманию всего остального»¹⁴.

Законы исторического развития человечества совпадают у Чичерина с уточненными им на основе «четырёхчленки» общими законами диалектики, которые, в свою очередь, являются законами саморазвития Духа. В соответствии с этим история начинается с первобытного единства, которое затем разлагается на две противоположности, после чего последние снова сводятся к высшему единству. Обозначенная закономерность раскрывается Чичериным в схематической структуре исторического процесса. Трем ступеням в развитии человечества сопутствуют два периода его самопознания: синтетический, осуществляемый религией, и аналитический, являющийся сферой приложения философии.

Таким образом, согласно Чичерину, развитие человечества идет от первоначального единства через раздвоение к единству конечному. Периоды самопознания — синтетический и аналитический — совпадают с переходными эпохами. Причем при первом господствуют религиозные формы постижения Абсолюта, при втором решающая роль принадлежит философии. Религия постигает Абсолютное через веру, на основе непосредственно интимного общения с

¹⁴ Там же. С. 243.

божеством, открывающимся духовному взору человека. Философия же, призванная познать Абсолютное теоретически, подвергает ту или иную религию «логическому испытанию» и тем самым подготавливает почву для более совершенного религиозного синтеза в религии Духа, которая приведет человечество к конечной цели, открыв Бога в Истории. Таким образом, оба типа самосознания дополняют друг друга. Их объединяет стремление к постижению Абсолюта, выступающего по отношению к человеку в облике божества, или абсолютного Духа. Отсюда следует, что в изучении истории, в ее высшем метафизическом смысле, исходной точкой должно служить изучение истории религии и философии, ибо первая раскрывает связь идей в непосредственной синтетической форме, тогда как философия ориентирована на обнаружение связи идей. Причем если в философии Абсолютное раскрывается в форме диалектики понятий, то в религии — в форме живого, имманентного отношения к божеству.

Чичерин последовательно подводит свой исторический экскурс истории под эту схему. Так, в период первоначального синтеза господствуют натуралистические религии, которые служат основанием теократических государств. Затем следует аналитический период, классическим выражением которого была греческая философия, ей сопутствует античная полисная демократия, оказавшаяся, однако, весьма неустойчивым образованием. Кризис античности подготавливает неизбежность нового нравственного синтеза в лице христианства. Ему сопутствует средневековый порядок с раздвоением духовного и материального мира и неизбежной борьбой между ними. Духовный кризис средневековья подготовил наступление новой аналитической эпохи, провозвестником которой стала классическая философия с ее высшей формой рационализма. Этот вторичный аналитический период происходит еще на почве социального раздвоения, выражающегося в борьбе наций, государств, партий, в конечном счете в борьбе всех против всех. Но этот же период, как никакой другой, связан с развитием самосознания *личности*, иногда ценой утраты ею сознания своей божественной сущности. Обусловленный этим период индивидуализма подготавливает необходимость наступления нового, завершающего синтетического периода религии Духа, которой будет сопутствовать высшее единство человечества. Современная история, полагает Чичерин, вошла во вторичный аналитический период. И хотя она далеко не исчерпала его, необходимость нового, синтетического периода становится все более очевидной.

Жесткая диалектическая схема мирового исторического процесса, предложенная Чичериным, отнюдь не умаляет роли лично-

сти в нем. В этом отношении, по справедливому замечанию Зеньковского, он намного превосходит Гегеля и других, в том числе современных ему, мыслителей.

«Значение человеческой личности не ограничивается тем, что она становится органом всемирно-исторического процесса, — пишет он, как бы полемизируя со своим духовным учителем Гегелем. — Как носитель абсолютного начала, человек сам по себе имеет абсолютное значение. Подчинясь изначальным требованиям того целого, к которому он примыкает, он остается самостоятельным членом нравственного мира, простирающегося далеко за пределы человечества»¹⁵.

В духе этой концептуальной схемы Чичерин придает чрезвычайно большое значение свободе. Как единичное разумное существо, человек по самой своей природе есть существо свободное. Самоопределение составляет вечное и неизменное его требование, неуважение к которому является посягательством на достоинство человека. Смысл свободы человека заключается в возможности для него возвышаться к сознанию своей независимости от чего бы то ни было, кроме самого себя.

Свобода, как атрибут человека, переносится им и на общество. Можно, конечно, условно называть общество организмом, как бы соглашается Чичерин с распространенной точкой зрения. Но никогда не следует забывать, что это не естественный организм, в котором все части связаны по законам необходимости и служат орудиями целого. Это — организм духовный, состоящий из самостоятельных, свободных членов, каждый из которых преследует свои личные цели в соответствии с понятием о должном и связан с другими членами общества на основе свободных союзов. С точки зрения философии истории, как движения к совершенному воплощению Абсолюта, теория прогресса, как выражение исторической необходимости, получившая широкое распространение в это время, оказалась совершенно неприемлемой для Чичерина. Прогресс не состоит в вечном безостановочном движении вперед. История народов — не вода, которая течет, соглашаясь лишь с рельефом местности. История есть развитие внутренних сил, углубление в себя тех начал, которые лежат в существе человеческого духа. Они-то, по убеждению Чичерина, и составляют основу общественной организации, возле которых группируются общественные союзы.

Ограждая волю от насилия, свобода дает полный простор игре естественных сил и проявлению разнообразия человеческих отно-

¹⁵ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1901. С. 132

шений. Но свобода устанавливает только формальное равенство, раскрепощая силы человека для творчества. Что касается материального равенства, то Чичерин относит его к утопическим противоестественным идеалам. Свобода несовместима с равенством, так как она изначально базируется на естественном неравенстве людей — их способностей, потребностей и возможностей. Кроме того, цель истории, подчеркивает он, не в однообразии, а, напротив, в разнообразии человеческих возможностей и их гармоническом сочетании во имя общего блага.

Как либерал и сторонник естественного права, Чичерин решительно выступает против правого и левого экстремизма, против революционного преобразования общества, ибо революция есть нарушение права. И хотя иногда она может быть оправдана обстоятельствами — достигшим предела угнетением и обнищанием народа, но она никогда не может быть признана выражением правомерного образа действия. Революция неприемлема и потому, что она вызывает деструктивную волну анархии и разрушений, отбрасывающую общество вспять. Единственный конструктивный и правомочный способ модернизации общества есть путь реформ, которые вводят новые институты с учетом сложившихся традиций и постепенно воспитывают людей, приучая их к созидательной работе.

При этом Чичерин отнюдь не идеализирует либерализм как общественно-политическое движение, выделяя в нем по крайней мере три наиболее распространенных течения. Первое, наиболее массовое из них — уличный либерализм «толпы», или охлократии, любящий политические скандалы и готовый идти на обострение политической ситуации; второе — оппозиционный либерализм, сопутствующий любым реформаторским начинаниям, обличающий их осуществляющую власть во всех действительных и мнимых ошибках и злокозненных намерениях; и, наконец, третье — либерализм, по определению Чичерина, «охранительный», опирающийся на власть и концентрирующий свои усилия на осуществлении реформ с учетом интересов всех социальных слоев на основе взаимных уступок и компромиссов. Сам Чичерин относил себя к сторонникам «охранительного либерализма», усматривая в нем легитимную преемственность властей.

Будучи современником Маркса, распространения марксизма в Европе и России, Чичерин, естественно, не мог не высказать своего отношения к идее социализма и коммунизма. Распространение социалистических идей, возбуждая уравнильные страсти народа, считал Чичерин, сбивает с толку робкие умы, вызывает смуты и потрясения. Вместе с тем он отмечает, что социалистическая критика способствует выявлению темных сторон существующего

экономического бытия. Поэтому социализм как идеологию, считает Чичерин, не следует сводить лишь к заблуждению ума. Она составляет необходимый момент развития мысли, но момент, радикально ложный, основанный на тотальном отрицании исторической закономерности во имя фантастического будущего, которое обретает форму лжерелигиозной утопии.

Как сторонник легитимного либерализма, Чичерин делал ставку на утверждение либеральных реформ «сверху», что применительно к российской действительности означало, что они могут быть только результатом «воли монаршей». Казалось бы, успешное начало Великих реформ, проводимых либеральными кругами правительства Александра II, внушало оптимизм в этом отношении. Но недовольство обеих сторон политической оппозиции — социальных радикалов и реакционных консерваторов — погасило их волну и привело к социально-исторической трагедии. Впрочем, и сам Чичерин понимал проблематичность стратегии и тактики охранительного либерализма. Остающиеся верными идеалам и принципам либерализма политические деятели должны руководствоваться методами постепенных и мирных преобразований с учетом сложившихся отношений и институтов и интересов различных слоев общества на основе компромисса. Но это возможно осуществить, когда ситуация назрела.

«Для свободы нет ничего гибельнее преждевременных попыток ее водворения, — предупреждает Чичерин-политик. — Они уничтожают в бесплодной борьбе лучшие силы либерализма, кидают правительство в руки реакции и пугают общество, которое всегда опасается потрясений. Даже временный успех, обличая несостоятельность учреждений, для которых не созрело еще время, уничтожает силу поддерживающей их партии и дает оружие ее врагам»¹⁶.

Либеральная партия призвана исподволь готовить ситуацию и интеллектуальные силы, способные к осуществлению реформ. Чичерин прекрасно понимал, что реформы не «пишутся» на чистом листе бумаги, а проводятся в условиях ожесточенной социально-политической борьбы. Но либеральная партия не может себе позволить тактики насилия и провокаций, навязываемой ей противниками. В противном случае ей грозит перерождение. Вместе с тем для нее опасной является и тактика «непротивления злу» по отношению к политическим противникам, которые возводят насилие в принцип политической борьбы. В этом случае она рискует

¹⁶ Чичерин Б. Н. О народном представительстве. М., 1866. С. 435.

оказаться на обочине политической жизни. В этой антиномии кроется тактическая «ловушка» либерализма. И все же Чичерин допускает возможность выхода из нее. Умеренный либерализм должен не только укреплять доверие общества к своей программе, но и уметь сотрудничать с правительством, склоняя его к сознанию необходимости реформ. Нежелание и неумение сотрудничать с властью, считает Чичерин, главный порок русского интеллигентского сознания, либерализма в частности.

Чичерин допускает и иной поворот тактики, предполагающий решительный напор и допускающий даже насилие, если партия уверена в успехе и чувствует за собой поддержку громадного большинства населения. В этих случаях терпение и осторожность бывают неуместны. Победа требует сосредоточения усилий. Главное — это непрерывное продвижение вперед по пути реформ с вовлечением в этот процесс все более широких кругов населения, непосредственно заинтересованных в их реализации и развитии. Чичерин уверен, что круг лиц, заинтересованных в либеральных реформах, будет неудержимо расширяться, так как либерализм является магистральным направлением развития человеческой цивилизации.

3. Россия в мировом историческом процессе

Приложение универсально-диалектической концепции к истории России осуществлялось Чичериным в русле развития западной традиции, хотя ученый видел ограниченность самого противопоставления славянофильства и западничества, России и Европы. Критикуя славянофильство, Чичерин подчеркивает, что для человека в истинном смысле этого слова нет «ни Эллина, ни Иудея», нет ни Востока, ни Запада. Принадлежа к известной народности, он живет жизнью всего человечества. Европейские народы благодаря христианству лишь наиболее продвинулись в этом отношении. Россия как страна христианская и европейская не вырабатывает неведомых миру начал, а развивается, как и другие, под влиянием сил, владующих в новом человечестве. Мы не должны отречься от всемирной истории, как от чего-то нам чуждого, неоднократно настаивает ученый, не должны отвращаться от ясной области разума, возлагая все свои надежды на темные инстинкты масс, а, напротив, должны устремлять свои взоры на то, что добыто мировым развитием духа, а потому составляет достояние всего человечества. Только в живом взаимодействии с общечеловеческими началами, «пропитывая» ими особенности своей истории и возводя их в степень общечеловеческих начал, мы можем достигнуть уровня других европейских народов и принести

свою дань общему делу человечества. Именно к этому подготовила нас вся наша история, мощный импульс которой был придан гением Петра I. Великую заслугу Петра Чичерин видел в том, что он решительно вывел страну на путь европейского, общечеловеческого развития, ориентированного на свободу личности в экономической, политической и духовной сферах.

Большую роль в историческом процессе Чичерин отводит государству. Каждый европейский народ имеет свои особенности, и оставаясь европейским, является английским, немецким, французским в силу культурных традиций и своей политической организации. Это тем более относится к русскому народу. Уже географическое положение России, ее этническая гетерономность обусловили историческую необходимость объединения страны, способствовали развитию не столько правовых отношений между свободными союзами, сколько авторитету власти, которая одна могла сплотить необъятное пространство и рассеянное по нему народонаселение в единое государственное тело.

«Государство было исходною точкою всего общественного развития России с XV в. Возникшее на развалинах средневековых учреждений, оно нашло вокруг себя чистое поле; не было мелких союзов, крепких и замкнутых; отдельные личности, бродящие с места на место и занятые исключительно своими частными интересами, одни противостояли новому общественному союзу. Главною задачею сделалось устройство государства, которое организовывалось сверху, а не снизу; нужно было устроить общий союз, а частные должны были служить ему орудием»¹⁷.

Этот мотив, что в России в силу ряда объективных обстоятельств все реформационные преобразования общества, в отличие от Европы, осуществляются «сверху», а не «снизу», красной нитью проходит через все позднейшие работы ученого. Основание этого он видит в том, что в России не было и нет оппозиции и правительству нетрудно справиться с отдельными лицами, которые осмеливаются возвысить свой голос, что, не встречая организованного сопротивления в народе, правительство привыкло делать все, что ему угодно. В этих условиях, считает ученый, только ограниченная просвещенная монархия может осуществить либеральные преобразования общества, которые одновременно послужат просвещению народа. Начало таких преобразований Чичерин связывал с Великими реформами 1861 г., которые окончательно поставили россиян на общеевропейскую почву. При этом, подчеркивал он, не следует возводить в степень Абсолюта ни одну

¹⁷ Чичерин Б.Н. Областные учреждения России в XVII веке. М., 1856. С. 575–576.

из государственных форм: что хорошо для одного места и времени, то непригодно для другого. С этой точки зрения и сама конституционная монархия в России имеет исторические пределы и рано или поздно должна прийти к народному представительству. И все же Россия не представляет исключения в общем развитии мировой цивилизации, хотя ей на разных этапах сопутствовали политическая деспотия или тоталитаризм. Чичерин убежден, что «Россия — страна европейская, которая не вырабатывает неведомых миру начал, а развивается, как и другие, под влиянием сил, властвующих в новом человечестве»¹⁸.



Б. Н. Чичерин
Наука и религия*

История завершает собою всю область человеческих отношений. И теоретические начала, и практические вступают здесь в общий духовный процесс, в котором сознание перерабатывает жизненный материал, а жизненный материал, в свою очередь, воздействует на сознание. Но сознанию принадлежит здесь первенствующая роль, ибо оно заключает в себе закон сочетания противоположных элементов, идеального и реального; жизненный же материал, состоящий из частных отношений, составляет нисшую сферу, которая дает только поводы и точки опоры для высшего развития духа. Где сознание остановилось на известной точке, там жизнь вечно остается неподвижной: никакие отношения частных сил не в состоянии сдвинуть ее с этой ступени. В таком положении находятся народы Востока. Прогрессивными же народами мы называем те, у которых сознание переходит от одной ступени к другой, по собственному, внутреннему закону. Сознательное начало, руководящее развитием жизни, называется исторической идеей. История управляется идеями и объясняется только ими. Все частные события имеют значение настолько, насколько в них выражается движение идей; познание же идей дается нам единственно философией. И здесь мы приходим к тому положению, которое мы не раз уже высказывали выше. Возьмем ли мы богословские распри IV-го столетия или Французскую революцию, везде мы только с помощью философии поймем смысл вопросов, волновавших умы, и смотря по тому, как мы будем судить об этих вопросах, целые исторические эпохи представятся нам или развитием разумного начала или бессмысленным бредом человека. К последнему ведет чис-

¹⁸ Чичерин Б.Н. О народном представительстве. М., 1866. С. 524.

* Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1901. С. 128—130, 243—244, 450—451.

тый опыт. Везде, где появляется идея, он принужден или остановиться перед историческим явлением, не пытаясь объяснить его значение, или просто отвергнуть его, как заблуждение человеческого ума. В первом случае мы получаем явление непонятное, во втором случае явление искаженное. И здесь и там об исторической науке в истинном смысле не может быть речи.

Отсюда ясно, что исходной точкой для изучения истории в ее высшем, всемирном значении должно быть изучение философии. Все попытки обратного изложения, то есть, объяснение идей из частных явлений, основаны опять же на извращении логического и действительного отношения вещей и могут вести лишь к превратному представлению самих фактов. Сюда относятся все опыты новой социологии, которые отправляются от так называемых положительных данных, то есть, от частных явлений, физических, экономических или общественных. Все подобные попытки всегда были, есть и вечно должны оставаться бесплодными. Так же, как чисто опытная психология, они представляют одну карикатуру науки. Сюда же следует причислить и новейшие опыты реалистической историографии, например: *Историю цивилизации* Бокля и *Происхождение современной Франции* Тэна. Эти два писателя оба держатся чисто опытного пути, а между тем они приходят к совершенно противоположным результатам. Общее у них одно: отрицательное отношение к идеям; но у одного отрицание обращено на идеи религиозные и государственные, у другого на идеи либеральные. И то и другое одинаково противоречит истинному пониманию исторического движения человечества.

Только связь идей делает из истории одно целое. Частные отношения имеют лишь временное и местное значение. Идеи же соединяют народы, неизвестные друг другу, разобщенные пространством и временем; они образуют из них единое человечество. Преемственное движение идей доказывает, что во всемирной истории развивается одно духовное начало, из чего явствует, что то, что мы называем духом, то есть невидимая и неосязаемая, а только мыслимая сущность, проявляющаяся в отдельных лицах, не есть лишь внешнее обобщение или пустое слово, к которому прибегает человеческий ум для более удобного обозначения рассеянных явлений. Нет, эта мыслимая сущность представляет нечто совершенно реальное, ибо она связывает разобщенные единицы, образуя из них единую духовную особь, которой развитие управляется одним общим законом <...>.

<...> История представляет не органическое, а собственно диалектическое развитие, свойственное разуму. Поэтому закон сцепления причин и следствий, которым управляется физический мир, не находит себе здесь приложения. Орган, посредством которого действует дух, есть свободное лицо, а оно не подчиняется внешнему закону причинности. И тут является необходимость другого рода, не отрицающая свободы, а дей-

ствующая посредством ее. Свободное лицо может делать все, что ему угодно; оно не стеснено ничем. Но только те его действия имеют успех и ведут человечество к высшей ступени развития, которые сообразны с внутренними законами духа, подобно тому, как свободное лицо властно строить какие угодно машины, но только та машина пойдет в ход, которая построена сообразно с законами механики. И здесь и там свобода, как формальное начало, не ограничивается ничем; но достижение цели зависит от законов, которыми управляется содержание деятельности. <...>

История движется идеями: это несомненно для всякого, кто основательно ее изучал. Идеи же все черпают свою силу из идеи абсолютного. Следовательно, если мы откроем закон, который управляет развитием последней, то мы поймем и все остальное. Едва ли нужно объяснять всю бесконечную важность подобного исследования. Можно сказать, что для наук, касающихся человека, закон исторического развития имеет гораздо обширнейшее значение, нежели закон всемирного тяготения в области наук естественных. Тяготение не объясняет нам ни химических соединений, ни органического развития; идеи же проникают все жизненные сферы и управляют всеми действиями человека. Поэтому история, в философском ее значении, составляет верховную науку духовного мира; она дает нам ключ к пониманию всего остального. Как уже было замечено выше, самое изучение человеческой души зависит от истории, ибо существо человека состоит именно в том, что он является членом духовного целого, без отношения к которому он не может быть понят. Все высшие стороны его природы, глубочайшие его стремления, верования, взгляды, одним словом, все, что делает человека носителем абсолютного и чем определяется вся его деятельность и его значение в мире, получает свое значение единственно в истории и может быть изучаемо только в связи с нею. Если дух есть высшее в мироздании, а высшее служит источником понимания нисшего, а не наоборот, то следует сказать, что история есть верховная наука во всей области человеческого ведения.

<...> Историческая наука служит высшим выражением того, что мы называли универсализмом, то есть сочетания умозрения с опытом. Одно умозрение в состоянии раскрыть нам истинное значение как философии, так и религии; опыт, по существу своему ограниченный, неспособен привести нас к познанию бесконечного. Но в истории законы, выведенные умозрением, проверяются опытом. Здесь мы можем фактически изучать развитие идей. Если в теоретических выводах есть ошибка, она найдет здесь свое опровержение; если же, напротив, выводы умозрения подтверждаются фактами, то мы имеем здесь такое совпадение противоположных путей человеческого знания, которое одно способно придать полученным результатам значение непоколебимой истины.

<...> Человечество исходит от Бога и снова возвращается к Богу. Религиозный синтез занимает и середину исторического пути, связывая исходную точку с конечной целью. Каждая из этих форм религиозного поклонения раскрывает человеку известную сторону божественного естества. Первоначальный синтез есть откровение Силы, средний — откровение Слова, последний же, восполняя остальные, должен быть откровением Духа, все собою завершающего. Первый есть откровение Бога в природе, второй — откровение Бога в нравственном мире, третий, наконец, явится откровением Бога в истории, которая движется Духом Божиим к конечному совершенству.

Таким образом, история, как положительная наука, сама приводит к Богу. Близорукий взор, устремленный на одни частности, не видит в ней ничего, кроме частных; но, вникая в смысл и связь явлений, мы открываем в них действие высших начал. В истории земное сочетается с небесным; в конечном осуществляется бесконечное. Абсолютное само становится явлением и развивается в сознании человека. Поэтому на каждой ступени исторического движения мы встречаем Божество. Бог есть начало, середина и конец истории, так же как Он — начало, середина и конец всего сущего, «яко из Того, Тем и к Тому всяческая».

1879 г.

К.Д. Кавелин

Разговор с социалистом-революционером*

<...> Неужели в самом деле, люди, проповедующие революцию и прибегающие к ней вследствие одной внешней, случайной причины и **наперекор необходимости внутренней**, не понимают того, что революция немыслима без диктатуры? Стало быть, они хотят создать диктатуру. Но ведь она не новость под луной, — о чем же хлопотать? Да кроме того, из всех диктатур самая жестокая, самая убийственная будет диктатура социалистическая, по той простой причине, что она ему не по характеру, не по нраву. В противоречии с самим собой он будет всех терзать и сам бесконечно терзаться. Насильно освобождать кого бы то ни было значит убивать свободу в самом ее источнике, обращать людей в рабов свободы, т.е. в нравственных уродов. И это должно быть делом социализма. Какой позор!..

<...> Когда в истории идет речь о счастье и свободе, то весь вопрос заключается в слове: сколько? Каждая эпоха мо-

* *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 426–430.

жет дать, люди эпохи способны принять только известное, ограниченное количество добра и именно то количество, которое заготовило для них их прошлое. Другими словами: что посеешь, то и пожнешь.

Социалисты желают разложения современного государственного строя. (Я разделяю с ними это желание и убежден, что во всем мире не сыщется человек, который бы захотел, чтобы человеческие учреждения оставались навсегда такими, какими мы их нынче видим. В наше время даже китайцы зашевелились и требуют прогресса.) Но что такое разложение и каким процессом оно достигается? Не иным как процессом созревания. Зреет ли нарыв, яблоко, человек или государство, они этим самым разлагаются, т.е. переходят постепенно из старых форм в новые, в которых прежнего вида уже признать нельзя, переходят естественно, а не насильственно, ростом, а не революциями. Революции всегда задерживают прогресс. Вызывая реакцию, они могут сокрушить даже самый организм или надолго сделать его больным и немощным.

Если б каждый из нас по мере сил своих вносил во все темные углы России столько просвещения, справедливости и свободы, сколько это допускается законом, если бы он в то же время старался о постепенном расширении самого законодательства, а оно по необходимости должно б расширяться под влиянием тепла, производимого умножившимся светом, то со временем все углы нашего милого, но темного отечества были бы свободны и просвещены, т.е. Россия была бы неузнаваема и цель социалистов достигнута. Скажут ли мне, что такой процесс слишком медлителен? Не знаю, тут все зависит от степени нашего усердия и любви. Но то знаю, что скорейшего пути нет. Насилие, резня, террор суть враги, а не помощники просвещения, откуда бы они ни шли — сверху или снизу.

Я пишу не для тех несчастных, которые, под влиянием каких-либо особенно жестоко сложившихся обстоятельств в их жизни, с отчаяния и почти бессознательно бросились в омут революционной деятельности. Я имею в виду людей, не потерявших сознание, но проповедующих социализм и рядом с ним его антитез — революцию. Эти господа должны были бы знать и помнить, что революцией, при самых счастливых условиях, могут быть достигнуты разве какие-нибудь мелкие, внешние результаты чисто политического свойства. Но когда, как в социализме, речь идет о коренном изменении всех правовых, нравственных, религиозных понятий, о создании не только новых отношений между людьми в семье, обществе и государстве, но нового нравственного отношения человечества к самой земной планете, его матери, чуть ли не ко всей вселенной, то всякому должно стать ясно, что такая колоссальнейшая задача может быть выполнена не иначе как путем медленной и глубоко захватывающей реформации. Кто этого не понимает, тот не

должен дерзать назвать себя социалистом, он весь принадлежит старому порядку вещей и не отделался от его грубых приемов — баррикадами защищать идеи, террором распространять свободу! Нет, господа, как ни кровавы, но все же такие средства не более как игрушки. Ими можно было потешаться и кое-что достигать в старом кукольном мире. Но когда на историческую сцену выступает уже не марионетка, но **сам человек** в истинном его виде и величии, во всей его правде, то мы бы желали видеть в вас более благоговения к открывающемуся перед вами новому, еще невиданному миру и считаем нашим долгом напомнить вам, что ваше мальчишество крайне неуместно и неприлично для той роли обновителей и просветителей человечества, которую вы на себя слишком легкомысленно берете.

1880 г.



1. Дайте сравнительный анализ историософии славянофильства и либерализма.
2. Раскройте идеи всемирной истории Кавелина.
3. В чем особенности развития России и Европы, согласно Кавелину, и что их объединяет?
4. Как соотносится идея объективности исторической закономерности с идеей свободы личности в историософской концепции Чичерина?
5. Какова роль государства в либеральной модели исторического процесса?
6. Что понимает Чичерин под «охранительным началом» в политике?
7. Какова роль России в мировом цивилизационном процессе, согласно Чичерину?



Кавелин К.Д. Взгляд на юридический быт древней России// *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989.

Кавелин К.Д. Краткий взгляд на русскую историю//Там же.

Кавелин К.Д. Взгляд на русскую сельскую общину//Там же.

Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М., 1862.

Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1901.



Ерыгин А.Н. Философия истории русского либерализма второй половины XIX века. Ростов-на-Дону, 1992.

Зорькин В.Д. Чичерин. М., 1984.

Леонтович В.В. История либерализма в России (1762–1914). М., 1995.

Либерализм в России. М., 1996.

Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1995.

ИСТОРИКИ ОБ ИСТОРИИ

1. Идея всеобщей истории

Русская философско-историческая мысль изначально развивалась в постоянном контакте с исторической наукой, а зачастую и в открытой полемике с ней. Как уже отмечалось, толчком к развитию историософской мысли стала так называемая «норманнская теория» происхождения российской государственности, широкий же общественный интерес к русской истории пробудила «История государства Российского» Н.М. Карамзина. Но, пожалуй, с полным основанием говорить о стремлении к целостному философскому осмыслению мирового исторического процесса можно, начиная с **Тимофея Николаевича Грановского (1813–1855)**.

Т.Н. Грановский родился в г. Орле в дворянской семье. В 1836 г. по окончании юридического факультета Петербургского университета он направляется за границу для совершенствования образования. В Берлине Грановский формируется как историк, сторонник *идеи всеобщей истории*, специализирующийся в области средневековой европейской истории. В 1839 г., по возвращении в Москву, начинается его педагогическая деятельность в университете. Одновременно, примкнув к западникам, он активно включается в кружковую деятельность московских интеллектуалов. На этом поприще завязались его дружеские отношения с Герценом. В 1843–1844 гг. Грановский выступает с первым публичным циклом лекций по истории средневековой Европы, акцентируя внимание на ее общечеловеческих ценностях. Этот цикл лекций стал событием интеллектуальной жизни Москвы. В 1846 г. происходит его идейный разрыв с Герценом. Именно в это время определяется либерализм как идейно-политическое движение и приверженность к нему ученого. В 1849 г. он защищает докторскую диссертацию. В мае 1855 г. он был утвержден деканом историко-филологического факультета, но уже в октябре этого же, 1855 г. его не стало.

Основные сочинения Т.Н. Грановского: «Лекции по истории средневековья»; «Лекции по истории позднего средневековья»; эпистолярное наследие.

Грановский первый в русской исторической науке вводит четкое разграничение понятий *всемирной истории*, *всеобщей истории* и *философии истории*. В отличие от всемирной истории, ориентированной на изучение истории отдельных стран и народов мира, *всеобщая история* имеет своим предметом не весь род человеческий, а только общее, существенное в истории отдельных народов. Отдавая долж-

ное Грановскому как ученому-просветителю, Н.И. Кареев основную его научную заслугу видел именно в том, что он «первый создал в нашей исторической литературе понятие о всеобщей истории не как о простой сумме частных историй, а как о едином всемирно-историческом целом, создал всемирно-историческую точку зрения»¹.

Всеобщая история не может ограничиваться эмпирическим описанием материала, но должна восходить от отдельных явлений к общему, к исторической закономерности. Методологическое основание такого восхождения от частного к общему Грановский видел в философии истории: «Теперь философия стала необходимым пособием для истории, она дала ей направление к всеобщему, усилила ее средства и обогатила ее идеями, которые из самой истории не могли скоро развиться»². Это влияние обнаруживается часто против воли самих историков, упорно отстаивающих мнимую самостоятельность своей науки. Но в таких случаях оно принимает форму «дурной философии».

Подчеркивая взаимосвязь философии истории и всеобщей истории, ученый в то же время проводит четкую разграничительную линию между ними. Философия истории не может претендовать на законодательство в сфере живой истории. Ей по праву принадлежит почетное место в феноменологии Духа. Опускаясь же в сферу частных явлений, она уклоняется от своего настоящего призвания, заключающегося в определении общих законов, которым подчинена земная жизнь человечества и цели исторического развития. Всякое покушение с ее стороны подчинить случайность необходимости может привести к существенным ошибкам, придав истории фатальный характер. Но с другой стороны, отказ от систематического мышления, к которому предрасполагает философия, сводит историю к простому «летописательству». Отмечая роль философии истории как общего мировоззрения и методологии науки, сам Грановский оставался все же историком по преимуществу, но историком широко мыслящим. И хотя как специалист он занимался историей европейского средневековья, свой предмет он рассматривал в широком контексте всеобщей истории.

Как многие в его время, Грановский отдал дань гегелевскому рационализму. Ничто так не прельщало его в гегелевской философии истории, как диалектика, идея борьбы противоположностей, которая пронизывает все уровни исторической жизни человечества.

¹ Кареев Н.И. Историческое мировоззрение Грановского//Собр. соч. СПб., 1912. Т. 2. С. 60.

² Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961. С. 42.

Вечно возникающие новые противоположности не позволяют истории возвращаться к исходным пунктам. В их борьбе рождаются новые результаты, совершается исторический прогресс. Одновременно, видя ограниченность истории в том, что она долгое время оперировала лишь методами гуманитарных наук, он связывал ее дальнейшее развитие с выходом «на обширное поприще наук естественных». Их влияние на историю виделось ученому прежде всего в ориентации на факты, а также в учете культурно-антропологических, географических, политико-экономических факторов и статистических данных, философски осмысленных в связи с исторической жизнью народа. Основопологающим понятием такого осмысления стало для Грановского понятие *органической жизни*. История, понятая как развитие органической жизни, полагает ученый, обретает единство и средоточие, из которого исходят все остальные ее явления и силы. Многократно в различных вариантах он возвращается к утверждению, что жизнь человечества подчинена тем же законам, каким подчинена жизнь всей природы, с тем лишь различием, «что в природе этот процесс совершается как однообразное круговращение, в истории он совершается над вечно новыми предметами <...>. Вечно новые противоположности, и никогда не возвращаются они к прежним пунктам, из борьбы их исходят вечно новые результаты»³.

Отдавая должное влиянию объективных, естественных факторов, решающую роль в историческом процессе Грановский отводит все же совокупности господствующих идей. При всем своеобразии судеб отдельных народов, которые складываются под воздействием системы многообразных сил, над ними властвует одна основная сила — *народный дух*, который, несмотря на разнообразие частных судеб, стремится к общим целям истории, выявление которых и является задачей всеобщей истории.

Всеобщая история «не есть только наука прошедшего», но в определенном смысле обладает способностью предвидения будущего, так как в настоящем она видит результаты уже совершившихся событий и на этой основе определяет общие закономерности их развития в будущем. При этом она учитывает возможность временных сдвигов: что для одного народа является прошлым, то другому предстоит еще совершить, опираясь на критическое переосмысление опыта своих предшественников. В результате историческое развитие приобретает прогрессивный характер.

В связи с интерпретацией идеи прогресса Грановский первым в отечественной литературе высказал мысль о неравномерности,

³ Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961. С. 44.

«внешней неправильности», «излучистого хода» этого движения. Более того, он указывает на его противоречивый, двойственный характер. Утверждение нового, прежде чем определится его прогрессивное значение, всегда является «порчею чего-нибудь существующего», в пользу «еще несуществующего», но вызванного к жизни. Ученый отрицает наличие в истории эпох полного упадка или застоя. То, что неискушенному сознанию представляется периодом застоя, как правило, оказывается *переходной эпохой*, когда в мучительных поисках вырабатываются новые формы, начала и принципы жизни. Ученый подчеркивает, что не всякое время, насыщенное переменами в судьбе народов, можно отнести к переходным эпохам. Так, поясняет он свою мысль, история Востока не беднее событиями, чем европейская, однако в ней почти нет переходных эпох. Дело в том, что переходные эпохи Грановский связывает со сменой типа цивилизации, обусловленного «суммой идей», выражающих характерные особенности «духа» того или иного народа на определенной стадии его развития. И если в истории Европы четко прослеживается смена таких типов (древний мир, средние века, Новое время), то на Востоке смена царств происходит в рамках единой цивилизации.

Важным моментом в понимании исторического процесса является идея преемственности. Как отдельные народы существуют при непрерывной смене индивидов через рождение и смерть, так и в истории человечества борьба народов, которая кончается победою одного, падением другого, вносит новую жизнь в историю в результате смешения народностей и обмена их умственных сокровищ. Однако восприятие новых идей зависит не только и не столько от внешних влияний, сколько обусловлено способностью данного народа находить «нужные ответы» на требования логики исторического процесса.

Хотя по своим профессиональным интересам Грановский был связан с европейским средневековьем, он не мог не интересоваться положением и ролью России во всеобщем цивилизационном процессе. Более того, можно сказать, что основным пафосом его научной и просветительской деятельности изначально был интерес к проблеме отношения истории России к истории Европы. Эту ориентацию своей научной деятельности ему не раз приходилось утверждать в полемике со славянофилами и представителями официальной народности, почитавшими любой интерес к европейской культуре и философии изменой русскому духу.

Грановский не мыслил всеобщей истории без истории России. Принятие Киевской Русью христианства, отмечал он, открывало ей дорогу в мировую цивилизацию, на которую прочно встала

Европа. Однако пути их развития, хотя они и движутся к единой цели, разошлись в силу ряда геополитических и исторических причин. Своеобразие этих путей привело к образованию различных социальных структур. Основные органические элементы средневекового европейского общества, определившие пути его развития, Грановский сводит к следующим: феодализм (рыцарство), город (самостоятельная городская община) и церковь, стоящая над политическими организациями. В России таких явлений, как феодализм, не было вовсе, а церковь и город носили совсем другой характер. Другая особенность российской истории состоит в том, что на всем ее протяжении, начиная с великих князей московских, формообразующим началом по отношению к личности выступало *государство*, тогда как в Европе *«личность стоит бесконечно выше государства»*. Различие исторических путей европейских и славянских народов объясняется, согласно Грановскому, и различным культурным наследием.

«Большая часть благ древнего мира досталась в удел германским племенам; славяне пришли позже и не нашли на почве, занятой ими, тех поучительных развалин, которые достались германскому племени: что же досталось в удел им? Цивилизацию свою они должны были выждать и выстрадать; но и для них был источник образования, другой — Византия»⁴.

В другом месте он пишет: *«Мы приняли от Царьграда лучшую часть народного достояния нашего, т.е. религиозные верования и начатки образования. Восточная империя ввела молодую Русь в среду христианских народов. Но кроме этих отношений нас связывает с судьбою Византии уже то, что мы славяне»⁵.*

Глубокое философско-историческое значение придает Грановский вопросу разделения церквей. Восточная церковь гораздо глубже разработала религиозную догматику, придала высокий эстетический смысл бытовой обрядности. Но западная церковь проявила гораздо больше практического смысла и сумела подняться над политической властью многочисленных государств, выступая как их верховный арбитр. Раскол церкви способствовал расхождению европейской цивилизации на западную и восточную. Но все же основную причину такого расхождения Грановский связывал с феодализмом, способствовавшим развитию гражданского общества в Европе, в этой связи он вводит понятие «феодалная цивилизация». Отсутствие феодализма на Руси обусловило тот факт,

⁴ Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961. С. 100.

⁵ Грановский Т.Н. Латинская империя//Соч. М., 1856. Т. 2. С. 138.

что именно государство, а не гражданское общество стало здесь формообразующим началом. «В этом смысле Грановского в какой-то мере можно считать своеобразным предвестником появления так называемой государственной школы в русской историографии, представленной такими именами, как К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин»⁶.

Таким образом, вопреки обвинениям славянофилов, Грановский отмечает своеобразие исторического пути России. Однако это своеобразие протекает на основе единства человеческого рода и в рамках единой христианской цивилизации. В силу этого по мере развития культуры их пути должны все больше сближаться в соответствии с общечеловеческими целями и идеалами. Грановский подчеркивает, что славяне не меньше немцев участвовали во всемирной истории, и выражает уверенность, что именно им принадлежит будущее. Этому должно способствовать и овладение выстраданным опытом Западной Европы применительно к условиям России. В данном вопросе он как бы продолжает и развивает мысль В.Ф. Одоевского.

2. Роль государства и геополитического фактора в историческом развитии России

Огромной важности задача — вписать историю государства Российского в контекст мирового исторического процесса выпала на долю **Сергея Михайловича Соловьева (1820–1879)**, стоявшего вместе с Б.Н. Чичериным у истоков государственно-правовой школы русской историографии.

С.М. Соловьев родился в Москве в семье священника. В 1838 г. он поступил на исторический факультет Московского университета, где в это время читал лекции кумир студенческой молодежи Т.Н. Грановский, оказавший влияние на формирование научного мировоззрения будущего ученого. Какое-то время Соловьев был близок со славянофилами, но по мере его становления как ученого эта связь перешла в открытую оппозицию. В 1842 г., окончив университет, он уезжает для продолжения образования за границу, где наряду с фундаментальным изучением современной истории слушает в различных университетах лекции Ранка, Гизо, Мишле, Шеллинга. Позже он проштудировал «Философию истории» Гегеля. По возвращении в Москву с 1847 г. и в течение 30 лет Соловьев — профессор кафедры русской истории. В 1851 г. вышел в свет первый

⁶ Приленский В.И. Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. М., 1995. С. 139.

том его основного труда — «История России с древнейших времен», в дальнейшем каждый год выходил следующий том, последний, 29-й том, вышел уже после смерти ученого. В 1872 г. С.М. Соловьев был избран академиком, за год до того — ректором Московского университета, однако в 1877 г. в знак протеста против навязываемого властями реакционного университетского устава и интриг консервативного крыла профессуры был вынужден уйти в отставку. С.М. Соловьев скончался 4 октября 1879 г. в возрасте 59 лет. Основные сочинения С.М. Соловьева: «История России с древнейших времен» (в 29 томах); «Исторические письма»; «Публичные чтения о Петре Великом».

Побудительным мотивом написания Соловьевым фундаментальной «Истории России с древнейших времен» послужило стремление преодолеть субъективизм «патриотического пафоса» карамзинской «Истории государства Российского». Реализация этого замысла потребовала от ученого не только огромной работы по изучению и проверке источников, но и концептуально-философского осмысления истории как объективного процесса. Этому способствовал общий интерес к философии и методологии истории в Западной Европе. С общим состоянием исследований в этой области Соловьев был хорошо знаком. Однако в выработке концептуальной основы своего труда он шел не от влияний европейской исторической мысли, а от анализа конкретного материала, мастерское владение которым отмечают все историографы. Исходным принципом его исследования стало уяснение законов развития общественного организма, т.е. по существу совокупность историософских вопросов.

В России отношение к философии истории, как и вообще к мировоззренческим предпосылкам исторического знания, было в это время весьма сложным. С одной стороны, славянофилы обвиняли труды Карамзина и его последователей, а также представителей скептической школы в недостаточной философичности, с другой — их собственные исторические дискурсы носили откровенно дилетантско-идеологический характер. Распространение этого поветрия породило среди историков сформулированное Погодиным требование «придерживаться фактов и только фактов». В этом противостоянии Соловьев сумел избежать крайностей: он исходил из того, что только при условии сочетания научного исторического анализа с философским осмыслением исторического процесса история становится формой «народного самопознания». Как свидетельствует В.О. Ключевский, прослушавший полный курс лекций Соловьева, профессор, раскрывая формулу органического развития общества, доводил до своих слушателей «удивительно

цельный, стройной нитью проведенный сквозь цепь обобщенных фактов взгляд на ход русской истории». Настойчиво повторял он «о связи явлений, о последовательности исторического развития, об общих его законах, о том, что называл он необычным словом *«историчность»*⁷.

Реконструкция рассеянных по курсу философско-исторических суждений в дополнение к обобщающим рассуждениям в историко-публицистических трактатах позволяет выделить четыре основных блока проблем, на которых сосредоточил свое внимание ученый: 1) сущность и закономерность исторического процесса; 2) объективные факторы, детерминирующие историческое развитие; 3) государство как субъект исторического действия и роль личности в истории; 4) специфика переходных эпох в истории человечества, России в частности.

Основополагающей для ученого стала идея закономерности исторического развития. В духе общих идей рационализма и позитивизма, приобретших в то время мировоззренческий характер как в Европе, так и в России, и, в частности, под влиянием позитивистских ориентаций социологии того времени Соловьев рассматривает человеческое общество как цельный организм, развивающийся *«естественно и необходимо»*. Различные сословия и социальные институты выступают как органы одного тела. При этом естественно, что «общество может существовать только при условии жертвы, когда члены его сознают обязанность жертвовать частным интересом интересу общему»⁸. Однако, чтобы нормально функционировать, отдельные органы (сословия, институты) должны обладать определенной автономией по отношению к целому и друг другу, «работать и на себя». И только отжив свой срок, они естественно уходят с исторической арены. Идеал Соловьева — равномерное и гармоничное развитие всех сословий, всех органов социального тела, каждый из которых выполняет свои функции. И прогресс заключается как в умножении частей «общественного организма», так и в их все более согласованном действии.

В соответствии с посылкой о закономерности исторического процесса Соловьев отошел от выведения «начал» истории России из внешних влияний, в частности из норманнского или татарского завоевания. Свою задачу ученый видел в том, чтобы понять и объяснить историю народа как развивающуюся сама из себя по известным законам при влиянии особенных условий, которые и

⁷ Ключевский В. О. С. М. Соловьев как преподаватель // Соч.: В 9 т. М., 1987–1990. Т. 7. С. 326, 327.

⁸ Соловьев С. М. Древняя Россия // Соч.: В 18 кн. М., 1988–1995. Кн. XVI. С. 263.

отличают жизнь одного народа от жизни другого. К числу таких определяющих жизнь народа условий он относил геополитический фактор и роль государства как активного исторического субъекта.

Соловьев первый обратил серьезное внимание на геополитическое положение России между Европой и Азией, или, как позднее скажут евразийцы, ее «месторазвитие». Он ставит историческое развитие народов в теснейшую связь с природными условиями и находит резкое различие в этом отношении между Западной и Восточной Европой. «Природа для Западной Европы, для ее народов была мать; для Восточной, для народов, которым суждено было здесь действовать, — мачеха»⁹. Эта метафора часто повторяется им.

Безграничность пространства Восточной Европы бросает своеобразный «вызов» русскому народу и государству, диктует определенную логику исторического поведения. Даже при мимолетном взгляде путешественника, пересекающего границу между Западной и Восточной Европой, прежде всего бросается в глаза, что Европа состоит из двух частей: западной *каменной* и восточной *деревянной*. Камень, как называли в старину горы, разбил Западную Европу на многие государства, разграничил многие народности. На восточной равнине нет камня, нет разнообразия народностей, и потому одно, небывалое по своей величине государство. Равнинный безбрежный ландшафт России, ее слабая заселенность порождали еще одну социальную закономерность, незнакомую Западной Европе, — *стихийную колонизацию*, которая двигалась с юго-запада на северо-восток, т.е. от благоприятных к неблагоприятным условиям, вплоть до Ледовитого и Тихого океанов. Вынужденная колонизация способствовала быстрому территориальному росту страны, что накладывало на нее *бремя великого государства*, требующего огромных ресурсов для поддержания в нем экономической и политической стабильности.

Именно государство, согласно Соловьеву, оказалось призванным и способным восполнить неблагоприятное давление природы, этническую разнородность населения, отсутствие внутренних экономических связей страны и политическую разобщенность общества. В России, где сословия так и не обрели корпоративного устройства и тем самым не могли цивилизованно отстаивать свои сословные интересы по отношению к другим сословиям с учетом интересов общества в целом, государство взяло на себя функцию силы, связующей их в единый живой организм. Государство за-

⁹ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 13//Соч.: В 18 кн. М., 1988—1995. Кн. VII. С. 8.

мещает здесь функцию гражданского общества, восполняя недостающие социальные связи связями политическими.

«Правительство, какая бы ни была его форма, представляет свой народ, в нем народ олицетворяется, и потому оно было, есть и будет всегда на первом плане для историка. История имеет дело только с тем, что движется, видно, действует, заявляет о себе, и потому для истории нет возможности иметь дело с народными массами, она имеет дело только с представителями народа, в какой бы форме ни выражалось это представительство»¹⁰.

Таким образом, государство и представляющая его власть выступают у Соловьева в качестве основного субъекта исторического процесса.

Подтверждение своей концепции ученый находит и в современной истории. В 13-м томе «Истории», написанном в 1863 г., т.е. после освобождения крестьян, открывавшего новую историческую перспективу, Соловьев констатирует, что прикрепление крестьян к земле было результатом древней русской истории. В нем самым осязательным, самым страшным образом выказалось банкротство бедной страны, неспособной нормальными средствами удовлетворять потребности государственного развития. Такое положение обуславливало необходимость поворота народной жизни, искание выхода из его зависимого положения, стремление «развязать» творческие силы народа. Этим требованиям и отвечали великие реформы 1861 г. Начало этому процессу было положено уже в XVII в. и позже модернизацией экономической и социально-культурной жизни страны, осуществленной Петром Великим. С этого поворота и начинается новая русская история, которая в итоге закономерно привела к отмене крепостного права. «Если прикрепление крестьян было естественным результатом древней русской истории, то освобождение их было результатом полуторавекового хода нашей истории по новому пути. Спор между древнею и новою Россиею кончен, проверка налицо»¹¹. Реформы 1861 г., выстраданные Россией и осуществленные государством, завершали дело, начатое Петром.

В общей концепции истории России Соловьева особое место занимают периоды исторических флюктуаций — «революций» и «смут». На материале Смуты 1612 г. Соловьев раскрывает общий философско-исторический смысл подобных периодов. В состоянии

¹⁰ Соловьев С.М. Наблюдения над исторической жизнью народов//Соч.: В 18 кн. М., 1988–1995. Кн. XVII. С. 11.

¹¹ Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 13//Там же. Кн. VII. С. 103.

социального и политического хаоса русской Смуты он увидел не только негативный, но и позитивный момент: разрушение и дискредитацию изживших себя социальных структур, обладающих в результате своей «врощенности» во все ткани социального организма огромной консервативной силой. Смута 1612 г. охватила все слои общества, разрушая старые устои. Одновременно это был период бурного исторического творчества, когда формировались новые социальные отношения и появлялись новые люди, способные придать им соответствующую политическую форму и права гражданства. Поднявшийся против чужеземцев народ за неимением именитых вождей выдвинул своих героев: служилого человека князя Дмитрия Пожарского и новгородского мясника Кузьму Минина. Сплочение сил народных спасло государство от гибели. Впервые в истории государства Российского царь был избран «от всей Земли». Большинство людей, истомленных Смутой, хотели, чтобы все было по-старому. Однако старина была восстановлена лишь по видимости. «Новое с новыми людьми просочилось всюду, а старое со старыми людьми, носителями старых преданий, спешило дать место новому»¹².

Завершить это движение суждено было Петру Великому. На этом богатом материале ученый раскрывает роль выдающейся личности в истории в ее неразрывной связи с самосознанием народа. Гений Петра выявился в ясном уразумении исторических задач государства и своего собственного дела; он осознал, что его обязанность — вывести слабый, бедный народ из этого печального положения посредством цивилизации. Трудность дела представилась ему во всей полноте по возвращении из-за границы, когда он смог сравнить виденное им на Западе с тем, что он нашел в России. Ясно осознав, что русский народ должен пройти трудную школу ученичества, для того чтобы стать вровень с европейской цивилизацией, Петр не усомнился поставить всю страну в это положение, но в то же время он сумел уравновесить невыгоды этого положения славою и величием Отечества.

В «Публичных чтениях о Петре Великом» Соловьев развивает эту тему, увязывая подлинное величие личности с самосознанием народа.

«Великий человек является сыном своего времени, своего народа; он теряет свое сверхъестественное значение, его деятельность теряет характер случайности, произвола, он высоко

¹² Соловьев С.М. Исторические письма//Соч.: В 18 кн. М., 1988—1995. Кн. XVI. С. 379.

поднимается как представитель своего народа в известное время, носитель и выразитель народной мысли; деятельность его получает великое значение как удовлетворяющая сильной потребности народной, выводящая народ на новую дорогу, необходимую для продолжения его исторической жизни. При таком взгляде на значение великого человека и его деятельности высоко понимается народ: его жизнь, история является цельною, органическою, не подверженною произволу, капризу одного сильного средствами человека, который может остановить известный ход развития и толкнуть народ на другую дорогу вопреки его народной воле. История народа становится достойною изучения»¹³.

Настаивая на обусловленности роли великого человека самопознанием народом своих глубинных интересов, Соловьев практически отвечал на критику славянофильствующих публицистов и историков, обвинявших его в том, что он смотрит на государство и его вождей через голову народа, пренебрегая его прошлым. На конкретном историческом материале он стремился доказать и показать, что успех исторического развития страны обусловлен соответствием разума и воли стоящего во главе ее великого человека народным чаяниям.

Отвечая на аргументы славянофильствующих критиков, обвинявших Петра в разрушении исторической традиции, Соловьев неоднократно утверждает: *«Прошедшее, настоящее и будущее принадлежит не тем, которые уходят, но тем, которые остаются, остаются на своей земле, при своих братьях, под своим народным знаменем»* (выд. нами. — Авт.)¹⁴.

Смерть не позволила Соловьеву основательно проанализировать современную ему эпоху. Он успел лишь обозначить общую закономерность исторического процесса, который не ограничивается эволюционным развитием, но предполагает историческое творчество, приходящееся, как правило, на периоды наивысшего напряжения физических и духовных сил народа.

3. Ключевский: разработка идеи гражданского общества

Осмыслить значение новой пореформенной эпохи для объяснения истории России, а также закономерности исторического процесса в целом предстояло ученику С.М. Соловьева и Б.Н. Чи-

¹³ Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом//Соч.: В 18 кн. М., 1988–1995. Кн. XVIII. С. 8.

¹⁴ Соловьев С.М. Там же. С. 27.

черина **Василию Осиповичу Ключевскому (1841–1911)**. И хотя научная деятельность Ключевского началась в середине 70-х гг., в пору, когда регулярно, том за томом, выходила из печати «История России с древнейших времен» Соловьева, между ними пролегла целая эпоха — эпоха модернизации России на основе реформ.

В.О. Ключевский родился в Пензе в семье приходского священника. Его путь к образованию лежал через духовную семинарию. Это было время увлечения молодежи революционно-демократической идеологией и позитивизмом, пришедшим на смену увлечению немецким идеализмом, что не прошло мимо Ключевского. Уже в семинарии обозначилась его нетерпимость к богословской схоластике. Это привело к тому, что, не закончив курса, он получил увольнительное свидетельство. В 1861 г. Ключевский поступил на историко-филологический факультет Московского университета, где его учителями были С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин, Ф.И. Буслаев. Научную деятельность Ключевский совмещал с большой педагогической работой по общей и русской истории в Александровском военном училище, Московской Духовной академии, на Высших женских курсах, а с сентября 1879 г. на историческом факультете Московского университета, где он заменил скончавшегося С.М. Соловьева. Известность Ключевскому принесла публикация в 1880–1881 гг. его докторской диссертации «Боярская Дума Древней Руси», в которой четко обозначился его идейно-теоретический разрыв с «государственной школой» Соловьева и Чичерина. Начиная с этого времени Ключевский стал признанным основоположником нового «социологического направления» в исторической науке. С 1900 г. он действительный член Академии наук. Биография Ключевского небогата внешними событиями. По отношению к нему уместны слова, сказанные им в память о С.М. Соловьеве: «Его главные биографические факты — книги, важнейшие события — мысли».

Основные сочинения В.О. Ключевского: «Боярская Дума Древней Руси»; «Курс русской истории» (в 5 томах); «Методология русской истории»; «Афоризмы и мысли об истории».

Трудно писать о философии истории В.О. Ключевского-историка, который декларативно заявляет, «что философия истории и история это — две различных сферы ведения, которые никогда не сойдутся», что «историческое изучение не должно быть философским, если оно хочет оставаться историческим»¹⁵. Трудность усугубляется и тем обстоятельством, что в советской историографии к методологии истории Ключевского «пристала» характеристика «эклектики». И тем не менее без выявления философско-методологических установок историка трудно понять тот решительный

¹⁵ Ключевский В.О. Методология русской истории//Цивилизация: прошлое, настоящее и будущее человека. М., 1988. С. 191.

поворот, совершенный им в исторической науке, отразившийся в философии истории и русской общественной мысли в целом.

Основание для выявления философско-методологических установок историка дает прочитанный им курс «Методология русской истории», большинство общеметодологических установок которого повторены историком в первой лекции его основного «Курса русской истории». Кроме того, философско-методологические установки ученого рассеяны и по другим лекциям «Курса», а также имплицитно содержатся и в других его сочинениях. Само его обращение к «Методологии русской истории» свидетельствует о потребности философско-методологического самоопределения. Но главное, Ключевский в процессе анализа исторического материала с несравненным мастерством поднимался до глубоких обобщений, приобретающих философский смысл. Человеческий дух, говорил он, тяготеет хаотическим разнообразием воспринимаемых им впечатлений и фактов. Поэтому мы стремимся уложить их в русло нами самими обозначенных основ исторического процесса и тем самым дать мысли определенное направление. Задача исследователя состоит в том, чтобы выявить эти основы, осмыслить их в контексте общих тенденций развития истории и по возможности руководствоваться ими при исследовании фактов.

Философское мировоззрение ученого нельзя понять вне той атмосферы, в которой оно формировалось. В начале 70-х гг., когда Ключевский выступил как начинающий историк, в русской общественной мысли шли арьергардные бои между западничеством, принявшим форму либерализма и в исторической науке тяготевшим к государственно-юридической школе Соловьева — Чичерина, и поздними славянофилами, видевшими основу исторического процесса в «почвенности», в повседневной жизни народа и смотревшими на государство как на внешнюю механическую силу. Ключевский испытал на себе влияние обеих сторон, но в еще большей степени влияние эпохи, ставшей к 80-м годам другой. Реформы, начатые государством, шли со скрипом и тормозились как со стороны самого государства, так и со стороны народников, демонстрируя противоборство двух сил — государства и общественности. В духовной жизни на авансцену выступили позитивизм, с его борьбой против «метафизики», апелляция к опытному знанию, и экономический материализм. Властителями дум вместо Шеллинга, Гегеля, Гердера становились Фейербах, Конт, Спенсер, Маркс. В этой атмосфере и формировалось мировоззрение молодого ученого, который относил себя к «мыслящим реалистам».

В отличие от своих учителей Соловьева и Чичерина — представителей государственно-юридической школы, сводивших предмет

истории к деятельности государства, Ключевский в качестве содержания истории как специальной отрасли научного знания определяет *«исторический процесс, т.е. ход, условия и успехи человеческого общежития»* (выд. нами. — Авт.) или жизни человечества в ее развитии и результатах <...>. Человеческое общежитие — такой же факт мирового бытия, как и жизнь окружающей нас природы, и научное познание этого факта — такая же неустранимая потребность человеческого ума, как и изучение жизни этой природы»¹⁶. Конкретизируя понятие человеческого общежития, он определяет предмет истории как *«происхождение, развитие и свойства людских союзов, являющихся формами этого общежития»*.

Историк различает первичные, «естественные союзы», основанные на кровнородственных или традиционных связях (к ним он относит патриархальную семью, род, племя), и вторичные, «искусственные союзы», возникающие в результате сознательной организации индивидов в целях «поддержания общего блага». И хотя к ним он в первую очередь относит государство и церковь, в дальнейшем «искусственные союзы» предстают во всем многообразии общественных объединений, возникающих вследствие перерастания частного интереса в общественно-групповой. Отношения, складывающиеся в этих вторичных, «искусственных союзах» в процессе развития приобретают объективный характер. Каждое новое поколение людей застает готовыми эти союзы и, вступая в них, вынуждено подчиняться сложившимся в них отношениям либо вступать в противоборство с ними.

Одним из высших «искусственных союзов», согласно Ключевскому, является государство. Оно возникает либо в результате принудительного сплочения населения пришлой вооруженной силой, либо вследствие возникновения «общего интереса», способствующего консолидации «естественных союзов» в новый «социальный союз». Отмечая роль насилия и общего интереса в возникновении государства, историк отдает приоритет второму, возлагая на государство функции внешней безопасности и внутренней стабильности. В этом он видит назначение и историческое оправдание государства как органа цивилизации. Вместе с тем историк вплотную подходит к идее отчуждения власти. В 1868 г. в своем дневнике он записывает:

«Благоустройство достигается в государстве ценою страшных жертв на счет справедливости и свободы лица; судя по характеру, какой развивают цивилизованные государства даже

¹⁶ Ключевский В. О. Курс русской истории // Соч.: В 9 т. М., 1987. Т. 1. С. 34.

в текущем столетии, можно подумать, что они решительно стремятся превратиться в огромные поместья, в которых чиновники и капиталисты с правительствами во главе, опираясь на знание и насилие, живут на счет громадных масс рабочих и плательщиков»¹⁷.

Таким образом, Ключевский первый в русской истории развел понятия государства и гражданского общества, представленного различного рода «союзами» человеческого общежития, которые он сравнивает с социальными организмами. Закономерная смена такого рода «союзов» вследствие развития их интересов или в результате конфронтации с основными «искусственными союзами», государством в первую очередь, которое, обособляясь от общества, становится над ним, и составляет особый предмет исторического познания и особого интереса истории и философии истории. В то время как старая государственно-юридическая школа начинала и останавливалась на деятельности государства, Ключевский рассматривает ее как завершающий момент исторического процесса. В качестве его базиса им рассматривается развитие «искусственных союзов», т.е. именно гражданское общество.

Развитие человеческого общежития, образующих его людских «союзов» происходит, согласно Ключевскому, в результате действия объективных сил. «Человеческая личность, людское общество и природа страны — вот те три основные исторические силы, которые строят людское общежитие»¹⁸. Каждая из названных сил вносит в исторический процесс свой ряд элементов, связывая их посредством *интересов* или *отношений* во временные общественные союзы. Среди этих связей важнейшую роль играют *экономические интересы, политические отношения и духовные ценности*. И в принципе невозможно, считает Ключевский, выделить среди них какой-либо один элемент в качестве определяющего исторический процесс. Напротив, только взаимодействие естественных сил с различными элементами людских союзов образует их *сложные сочетания*, которые и придают своеобразие историческому процессу в определенном месте и времени. При этом в историческом процессе географические, экономические, политико-юридические, культурно-исторические факторы меняются местами по своей значимости.

Ключевский одним из первых в русской историографии выдвинул значение экономического фактора в историческом процессе.

¹⁷ Ключевский В.О. Дневники и дневниковые записки//Там же. Т. 9. С. 292–293.

¹⁸ Ключевский В.О. Курс русской истории//Там же. Т. 1. С. 40.

В этом его принципиальное расхождение с представителями государственно-правовой школы. Но он не считает экономический фактор единственно определяющим. Так, в киевский период экономические связи перерастали в политические, которые и определяли характер государства. Образование же Владимиро-Суздальского княжества произошло в результате смены политико-юридических форм удельного порядка, в частности, утверждения вотчинного права наследования, основанного на частноправовом, т.е. собственно экономическом, интересе. Ключевский отказался от свойственной славянофилам и народникам идеализации народа как чего-то единого и цельного, как хранителя духа нации. Рассматривая экономические основания расслоения народа на различные социальные классы, он остался далек и от конечных выводов марксистской доктрины. Так, наряду с делением общества по экономическому основанию он большое внимание уделяет сословному делению общества и лежащим в основе его интересам и традиционно-нравственным принципам.

В решении вопроса о роли государства в истории Ключевский явно расходится как с «государственниками», так и с экономическим материализмом. Он тщательно отслеживает расхождение между экономическим и политико-юридическим моментами, отмечая процесс «отвердения» первых до степени политической реальности. Ключевский прекрасно понимал и демонстрировал на исторических фактах связь государства с господствующими классами, но одновременно отмечал и общенародные функции государства, соблюдение которых ставит его над обществом. Такую роль играло государство в эпоху царствования Петра I.

Хотя основное внимание в своих исследованиях Ключевский уделял взаимодействию различных социальных сил, он не мог обойти вопросы о роли личности и идей в истории, рассматривая их как определенную силу, воздействующую на исторический процесс. Предметом истории становятся лишь те идеи, которые являются общим достоянием. Ученый подчеркивает замедленный характер превращения идей в реальную историческую силу. Само зарождение новых идей происходит, как правило, в экстремальных условиях, когда старая, привычная картина мира рушится и человеческое сознание ищет опоры в новых идеях. Это положение, выведенное из анализа многочисленных фактов российской истории, он подтверждает опытом самой драматической ее эпохи — Смуты.

«Прежде всего из потрясения, пережитого в Смутное время, люди Московского государства вынесли обильный запас новых политических понятий, с которыми не были знакомы их

отцы, люди XV в.». К их числу относится понятие **государства**. «Прежде государство мыслилось в народном сознании только при наличии государя, воплощалось в его лице и поглощалось им. В Смуту, когда временами не было государя или не знали, кто он, неразделимые прежде понятия стали разделяться сами собою. **Московское государство** — эти слова в актах Смутного времени являются для всех понятным выражением, чем-то не мыслимым только, но и действительно существующим даже без государя»¹⁹.

В переходные эпохи проявляется и роль личности в истории. Наделенные особым талантом предчувствия перемен отдельные личности становятся предвестниками их неизбежности. Первоначально их идеи воспринимаются обществом как диссидентские, нередко их творцы подвергаются гонениям. Но постепенно общество свыкается с новыми идеями, они становятся достоянием общественного мнения. Наконец, появляется личность, обладающая практическим волевым талантом, способная реализовать новые идеи на практике. Так, новаторские реформы Петра были подготовлены в предшествующее царство дерзкими идеями Крижанича, Хворостинина, Котошихина, тем брожением в умах, которое они вызвали.

В качестве фактора исторического развития личность способна ускорить его, доводя до высшей степени напряжения, вследствие чего исторический процесс неодолимо подходит к развязке, итог которой трудно предугадать заранее. Такова роль Ивана Грозного в русской истории. Но, замечает ученый, личность может оказать влияние на историю и своим непротивлением рвущимся наружу молодым силам. Таков любимый Ключевским царь Алексей Михайлович. Но в любом случае сфера деятельности личности и идей ограничена. Исторический процесс имеет объективно-стихийный характер, личность может лишь в той или иной мере скорректировать его: прояснить, организовать, ускорить или, напротив, затемнить, «подморозить» или внести смуту в него.

Важнейшей проблемой в методологии истории Ключевского является проблема соотношения *общей и местной* истории, в частности отношения истории России к мировому историческому процессу. Исходя из принципа единства последнего, он неоднократно подчеркивает, что он складывается из множества разнородных и асинхронных процессов, основанных на сочетании разнообразных местных элементов и сил. И чтобы понять его, необходимо всестороннее исследование этих частных процессов на основании местных особенностей. Важнейшую роль среди них Ключевский

¹⁹ Ключевский В.О. Курс русской истории//Соч.: В 9 т. М., 1987. Т. 3. С. 62, 63.

вслед за Соловьевым отводит природно-географическому фактору. Своеобразие конкретных сочетаний различных элементов вследствие воздействия на них определенных сил в данное время и в данном месте является предметом *местной истории*. Вместе с тем научное объяснение прошлого каждого народа возможно только с точки зрения современного мышления и культуры, которые являются достоянием истории всего человечества и являются предметом *всеобщей истории*. Поэтому общая и местная история взаимно дополняют друг друга и немыслимы одна без другой.

История для Ключевского, и в первую очередь история России, является не только важнейшей частью науки, но и имеет огромное практическое значение. Задача каждого нового поколения — на основе изучения истории своего народа исправить ошибки, сократить издержки, реализовать заложенные возможности и тем самым восстановить равновесие задач и средств общественного развития. Обращаясь в этой связи к истории России, он пишет:

«Вековыми усилиями и жертвами Россия образовала государство, подобного которому по составу, размерам и мировому положению не видим со времени падения Римской империи. Но народ, создавший это государство, по своим духовным и материальным средствам еще не стоит в первом ряду среди других европейских народов <...>. Мы еще не начинали жить в полную меру своих народных сил...»²⁰

Никто не может сказать, заключает Ключевский, что из нас выйдет в более или менее далеком будущем. Но мы знаем, что из нас ничего не выйдет, если мы не усвоим элементарных оснований истинно человеческой жизни.



В. О. Ключевский
Курс русской истории*

Лекция первая

ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС. На научном языке слово **история** употребляется в двояком смысле: 1) как движение во времени, процесс и 2) как познание процесса. Поэтому все, что совершается во времени, имеет свою историю. Содержанием истории как отдельной науки, специальной отрасли научного

²⁰ Ключевский В. О. Курс русской истории // Соч.: В 9 т. М., 1987. Т. I. С. 61.

* Ключевский В. О. Соч.: В 9 т. М., 1987. Т. I. С. 33–47.

знания служит **исторический процесс**, т.е. ход, условия и успехи человеческого общежития или жизнь человечества в ее развитии и результатах. Человеческое общежитие — такой же факт мирового бытия, как и жизнь окружающей нас природы, и научное познание этого факта — такая же неустранимая потребность человеческого ума, как и изучение жизни этой природы. Человеческое общежитие выражается в разнообразных людских союзах, которые могут быть названы историческими телами и которые возникают, растут и размножаются, переходят один в другой и, наконец, разрушаются, — словом рождаются, живут и умирают подобно органическим телам природы. Возникновение, рост и смена этих союзов со всеми условиями и последствиями их жизни и есть то, что мы называем **историческим процессом**.

ДВА ПРЕДМЕТА ИСТОРИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ. Исторический процесс вскрывается в явлениях человеческой жизни, известия о которых сохранились в исторических памятниках или источниках. Явления эти необозримо разнообразны, касаются международных отношений, внешней и внутренней жизни отдельных народов, деятельности отдельных лиц среди того или другого народа. Все эти явления складываются в великую жизненную борьбу, которую вело и ведет человечество, стремясь к целям, им себе поставленным. От этой борьбы, постоянно меняющей свои приемы и характер, однако, отлагается нечто более твердое и устойчивое: это — известный житейский порядок, строй людских отношений, интересов, понятий, чувств, нравов. Сложившегося порядка люди держатся, пока непрерывное движение исторической драмы не заменит его другим. Во всех этих изменениях историка занимают два основных предмета, которые он старается разглядеть в волнистом потоке исторической жизни, как она отражается в источниках. Накопление опытов, знаний, потребностей, привычек, житейских удобств, улучшающих, с одной стороны, частную личную жизнь отдельного человека, а с другой — устанавливающих и совершенствующих общественные отношения между людьми, — словом, выработка человека и человеческого общежития — таков один предмет исторического изучения. Степень этой выработки, достигнутую тем или другим народом, обыкновенно называют его **культурой**, или **цивилизацией**; признаки, по которым историческое изучение определяет эту степень, составляют содержание особой отрасли исторического ведения, **истории культуры**, или **цивилизации**. Другой предмет исторического наблюдения — это природа и действие исторических сил, строящих человеческие общества, свойства тех многообразных нитей, материальных и духовных, с помощью которых случайные и разнохарактерные людские единицы с мимолетным существованием складываются в стройные и плотные общества, живущие целые

века. Историческое изучение строения общества, организации людских союзов, развития и отправления их отдельных органов — словом, изучение свойств и действий сил, создающих и направляющих людское общежитие, составляет задачу особой отрасли исторического знания, науки об обществе, которую также можно выделить из общего исторического изучения под названием **исторической социологии**. Существенное отличие ее от истории цивилизации в том, что содержание последней составляют результаты исторического процесса, а в первой наблюдению подлежат силы и средства его достижения, так сказать, его кинетика. По различию предметов неодинаковы и приемы изучения.

ОТНОШЕНИЕ К НИМ ИСТОРИИ ОБЩЕЙ И МЕСТНОЙ. Какое же отношение истории общей и местной к этим предметам познания?

<...> Успехи людского общежития, приобретения культуры или цивилизации, которыми пользуются в большей или меньшей степени отдельные народы, не суть плоды только их деятельности, а созданы совместными или преемственными усилиями всех культурных народов, и ход их накопления не может быть изображен в тесных рамках какой-нибудь местной истории, которая может только указать связь местной цивилизации с общечеловеческой, участие отдельного народа в общей культурной работе человечества или, по крайней мере, в плодах этой работы <...>. Сменялись народы и поколения, перемещались сцены исторической жизни, изменялись порядки общежития, но нить исторического развития не прерывалась, народы и поколения звеньями смыкались в непрерывную цепь, цивилизации чередовались последовательно, как народы и поколения, рождаясь одна от другой и порождая третью, постепенно накапливался известный культурный запас, и то, что отложилось и уцелело от этого многовекового запаса, — это дошло до нас и вошло в состав нашего существования, а через нас перейдет к тем, кто придет нам на смену. Этот сложный процесс становится главным предметом изучения во всеобщей истории: прагматически, в хронологическом порядке и последовательной связи причин и следствий, изображает она жизнь народов, совместными или преемственными усилиями достигавших каких-либо успехов в развитии общежития. Рассматривая явления в очень большом масштабе, всеобщая история сосредоточивается главным образом на культурных завоеваниях, которых удалось достигнуть тому или другому народу. Наоборот, когда особо изучается история отдельного народа, кругозор изучающего сужается самым предметом изучения. Здесь наблюдению не подлежит ни взаимодействие народов, ни сравнительное культурное значение, ни их историческое преемство: преемственно сменявшиеся народы здесь рассматриваются не как последовательные моменты цивилизации, не как фазы человеческого

развития, а рассматриваются сами в себе, как отдельные этнографические особи, в которых, повторяясь, видоизменялись известные процессы общежития. Постепенные успехи общежития в связи причин и следствий наблюдаются на ограниченном поле, в известных географических и хронологических пределах. Мысль сосредоточивается на других сторонах жизни, углубляется в самое строение человеческого общества, в то, что производит эту причинную связь явлений, т.е. в самые свойства и действие исторических сил, строящих общежитие. Изучение местной истории дает готовый и наиболее обильный материал для исторической социологии.

ПРЕОБЛАДАНИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ В МЕСТНОЙ ИСТОРИИ. Всеобщая история создавалась, по крайней мере доселе, не совокупной жизнью всего человечества, существовавшего в известное время, и не однообразным взаимодействием всех сил и условий человеческой жизни, а отдельными народами или группами немногих народов, которые преемственно сменялись при разнообразном местном и временном подборе сил и условий, нигде более не повторявшемся. Эта непрерывная смена народов на исторической сцене, этот вечно изменяющийся подбор исторических сил и условий может показаться игрой случайностей, лишаящей историческую жизнь всякой планомерности и закономерности. На что может пригодиться изучение исторических сочетаний и положений, когда-то и для чего-то сложившихся в той или другой стране, нигде более неповторимых и непредвидимых? Мы хотим знать по этим сочетаниям и положениям, как раскрывалась внутренняя природа человека в общении с людьми и в борьбе с окружающей природой; хотим видеть, как в явлениях, составляющих содержание исторического процесса, человечество разворачивало свои скрытые силы, — словом, следя за необозримой цепью исчезнувших поколений, мы хотим исполнить заповедь древнего оракула — познать самих себя, свои внутренние свойства и силы, чтобы по ним устроить свою земную жизнь. Но по условиям своего земного бытия человеческая природа, как в отдельных лицах, так и в целых народах, раскрывается не вся вдруг, целиком, а частично и прерывисто, подчиняясь обстоятельствам места и времени. По этим условиям отдельные народы, принимавшие наиболее видное участие в историческом процессе, особенно ярко проявляли ту или другую силу человеческой природы. Греки, раздробленные на множество слабых городских республик, с непревзойденной силой и цельностью развили в себе художественное творчество и философское мышление, а римляне, основавшие небывалую империю из завоеванного ими мира, дали ему удивительное гражданское право. В этом, что сделали оба этих народа, видят их историческое призвание. Но было ли в их судьбе что-то роковое? Была ли предназначена в удел Греции идея красоты и истины, а Италии —

чутье правды? История отвечает на это отрицательно. Древние римляне были посредственные художники-подражатели. Но потомки их, смешавшиеся с покорившими их варварами, потом воскресили древнее греческое искусство и сделали Италию образцовой художественной мастерской для всей Европы, а родичи этих варваров, оставшиеся в лесах Германии, спустя века особенно усердно реципировали римское право. Между тем Греция с преемницей павшего Рима — Византией, тоже освеженная наплывом варваров, после Юстинианова кодекса и Софийского собора не оставила памятных образцов ни в искусстве, ни в правоведении. <...>

ИДЕАЛЬНАЯ ЦЕЛЬ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ. Значит, тайна исторического процесса, собственно, не в странах и народах, по крайней мере не исключительно в них самих, в их внутренних, постоянных, данных раз навсегда особенностях, а в тех многообразных и изменчивых счастливых или неудачных сочетаниях внешних и внутренних условий развития, какие складываются в известных странах для того или другого народа на более или менее продолжительное время. Эти сочетания — основной предмет исторической социологии. Хотя они запечатлены в местном характере и вне данного места неповторимы, но это не лишает их научного интереса. Чрез общества, подпавшие под их действие, они вызывали наружу те или другие свойства человечества, раскрывали его природу с разных сторон. Все исторически сложившиеся общества — все различные местные сочетания разных условий развития. Следовательно, чем больше изучим мы таких сочетаний, тем полнее узнаем свойства и действие этих условий, каждого в отдельности или в данном наиболее своеобразном подборе. Так, этим путем, быть может, удастся выяснить, как **общее** правило, **когда**, например, капитал убивает свободу труда, не усиливая его производительности, и **когда** помогает труду стать более производительным, не порабощая его. Изучая местную историю, мы познаем состав людского общежития и природу составных его элементов. Из науки о том, как строилось человеческое общежитие, может со временем — и это будет торжеством исторической науки — выработаться и общая социологическая ее часть — наука об **общих** законах строения человеческих обществ, приложимых независимо от преходящих местных условий <...>.

ОСНОВНЫЕ СИЛЫ ОБЩЕЖИТИЯ. Исторический процесс, как мы его определили, складывается из совместной работы нескольких сил, смыкающих отдельные лица в общественные союзы. В области опытного и наблюдательного познания, а не созерцательного, богословского видения мы различаем две основные первичные силы, создающие и движущие совместную жизнь людей: это — человеческий дух и внешняя или так называемая физическая природа. Но история не наблюдает деятельности отвлеченного человеческого духа: это область метафизики.

Равным образом она не ведает и одинокого, отрешенного от общества человека: человек сам по себе не есть предмет исторического изучения; предмет этого изучения — совместная жизнь людей. Историческому наблюдению доступны конкретные виды, или формы, какие принимает человеческий дух в совместной жизни людей: это индивидуальная человеческая **личность** и человеческое **общество**. Я разумею **общество** как историческую силу не в смысле какого-либо специального людского союза, а просто как факт, что люди живут вместе и в этой совместной жизни оказывают влияние друг на друга. Это взаимное влияние совместно живущих людей и образует в строении общества особую стихию, имеющую особые свойства, свою природу, свою сферу деятельности. Общество составляется из лиц: но лица, составляющие общество, сами по себе каждое — далеко не то, что все они вместе, в составе общества: здесь они усиленно проявляют одни свойства и скрывают другие, развивают стремления, которым нет места в одинокой жизни, посредством сложения личных сил производят действия, непосильные для каждого сотрудника в отдельности <...>.

ЕГО ЭЛЕМЕНТЫ. Итак, человеческая **ЛИЧНОСТЬ**, людское **ОБЩЕСТВО И ПРИРОДА СТРАНЫ** — вот те три основные исторические силы, которые строят людское общежитие. Каждая из этих сил вносит в состав общежития свой запас элементов, или связей, в которых проявляется ее деятельность и которыми завязываются и держатся людские союзы. Элементы общежития — это либо свойства и потребности нашей природы, физической и духовной, либо стремления и цели, какие рождаются из этих свойств и потребностей при участии внешней природы и других людей, т. е. общества, либо, наконец, отношения, какие возникают между людьми из их целей и стремлений <...>.

ОБЩАЯ НАУЧНАЯ ЦЕЛЬ ИЗУЧЕНИЯ МЕСТНОЙ ИСТОРИИ. Зная, с какими вопросами надобно обращаться к историческим явлениям, чего искать в них, можно определить и научное значение истории известного народа по отношению к общему историческому изучению человечества. Это значение может быть двоякое: с одной стороны, оно определяется энергией развития народа и, в связи с этим, степенью его влияния на другие народы, а через них на общее культурное движение человечества; с другой стороны, отдельная история известного народа может быть важна своеобразием своих явлений независимо от их культурного значения, когда представляет изучающему возможность наблюдать такие процессы, которые особенно явственно вскрывают механику исторической жизни, в которых исторические силы являются в условиях действия, редко повторявшихся или нигде более не наблюдаемых, хотя бы эти процессы и не оказали значительного влияния на общее историческое движение. С этой стороны научный интерес истории

того или другого народа определяется количеством своеобразных местных сочетаний и вскрываемых ими свойств тех или иных элементов общежития. В этом отношении история страны, которая представляла бы повторение явлений и процессов, уже имевших место в других странах, если только в истории возможен подобный случай, представляла бы для наблюдателя не много научного интереса.

1904 г.



1. Каковы основания всеобщей истории и в чем ее отличие от всемирной?
2. Как оценивают Грановский, Соловьев и Ключевский роль философии истории в исторической науке?
3. В чем видел Грановский различие «исторических начал» России и Европы?
4. Каково влияние географической среды России на ее историческое развитие в оценке Соловьева и Ключевского?
5. Какова роль личности и идей в истории по оценкам Соловьева и Ключевского?
6. В чем сущность переворота, совершенного Ключевским в объяснении истории?
7. Раскройте роль Смуты в истории России и дайте ее интерпретацию как исторического понятия в трудах Соловьева и Ключевского.
8. Каково соотношение «местной» и «всеобщей» истории, согласно Ключевскому?



Ключевский В.О. Курс русской истории. Часть 1. Лекция 1; Часть III. Лекция 44//Соч.: В 9 т. М., 1987. Т. 1.

Ключевский В.О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968.

Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961.

Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. М., 1983.

Соловьев С.М. История России с древнейших времен//Соч.: В 18 кн. М., 1988–1995. Т. 13, гл. 1. Кн. VII.

Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом. М., 1984.



Иллерицкий В.Е. Сергей Михайлович Соловьев. М., 1980.

Каменский З.А. Тимофей Николаевич Грановский. М., 1988.

Карагодин А.И. Философия истории В.О. Ключевского. Саратов, 1976.

Федотов Г.П. Россия Ключевского//Мыслители Русского зарубежья. СПб., 1992.

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

1. В поисках «формулы прогресса»

Социальные перемены 60–70-х гг. поставили российское общество и его интеллигенцию в новую ситуацию: рухнул основной оплот самодержавия — крепостничество, проведен ряд демократических реформ (судебная, земская, городская, образовательная, военная). Однако самодержавие, решительно повернувшее от либерализма к реакции, казалось, обрело второе дыхание. Новый смысл обрел вопрос «Что делать?», поставленный Н.Г. Чернышевским.

Один из ответов на него давала теория прогресса. С ней идентифицировала свои воззрения радикально настроенная молодежь народнического лагеря: в ней она нашла для себя некоторые ответы на вопрос о стратегии и тактике своего движения. Мировоззренческой основой нового направления стал модный в то время европейский позитивизм, «замешанный» на российском нигилизме. Особенность познавательной ситуации была связана с обращением к социологии, которая становилась все более и более популярной. Социология понималась как наука об общих законах развития общества и в такой интерпретации нередко толковалась в качестве «философии истории на научной почве» (А.П. Шапов). В 70-е гг. не только философы, но и историки (В.Е. Герье, Н.И. Кареев, В.О. Ключевский, который даже говорил о новой дисциплине — «исторической социологии»), юристы (М.М. Ковалевский) настаивали на внесении «социологической точки зрения» в свою профессиональную сферу.

К этому времени исследовательский интерес переключился на общественные процессы, взаимосвязи и взаимодействия различных сторон жизни. Этот усложненный взгляд на общество — соответственно и на его историю — связывался с социологией, обращающей исследователя к научному анализу общественной динамики и статики, с одной стороны, и к человеческой цивилизации в целом — с другой. Проводниками социологического подхода в философии истории стали **Петр Лаврович Лавров (1823–1900)** и **Николай Константинович Михайловский (1842–1904)**. Им принадлежит заслуга разработки в его рамках теории прогресса как исходной идеи философско-исторического моделирования.

П.Л. Лавров родился в помещичьей семье в селе Мелихово Псковской губернии. В 1842 г. закончил Михайловское артиллерийское училище, с 1846 г. — профессор математики Петербургской академии. В начале 40-х гг. сблизился с революционными демократами, вступил в тайное общество «Земля и Воля». Свое собственное мировоззрение Лавров определял как антропологизм, считая человека «основной точкой философских построений». В 1866 г. Лавров был арестован в связи с покушением Каракозова на Александра II (хотя и не имел к этому никакого отношения) и сослан в Вологодскую губернию. Здесь он пишет (под псевдонимом Миртов) «Исторические письма», принесшие ему всеобщую известность и ставшие, по выражению Зеньковского, Евангелием народнической молодежи. В 1870 г. Лавров бежал за границу, где провел все последующие годы своей жизни. Умер и похоронен П.Л. Лавров в Париже. Основные сочинения П.Л. Лаврова: «Очерки вопросов практической философии»; «Задачи понимания истории. Проект введения в изучение эволюции человеческой мысли (псевд. Арнольди)»; «Исторические письма»; «Социальная революция и задачи нравственности»; «Биография-исповедь».

Определяя круг вопросов философии истории, Лавров писал: «Вопрос преимущественно идет об установлении *теории прогресса* как философского смысла истории»¹. Несколько схематизируя основные теоретические посылки Лаврова, предложенную им «формулу прогресса» можно представить следующими принципами: 1) предпосылкой любого позитивного знания и положительного действия является мыслящая личность; 2) все, что не противоречит правилам логики в нашем познании, является реальным бытием и развивается естественным образом; 3) наше сознание не дает основания судить, является ли оно продуктом этого реального бытия или, напротив, бытие есть продукт нашего сознания; 4) человек в своем сознании и поведении должен мыслить и поступать как свободная личность, решительно отменяя все то, что препятствует его свободе. И как вывод тезис: реально только то, в чем человеку дано действовать в соответствии со своими идеалами.

Из этих философско-методологических принципов-посылок и вытекает историософская концепция Лаврова. Ее исходное утверждение: человек есть субъект познания и субъект исторической деятельности. Но если в природе его действия ограничены объективными законами, то в истории он свободен в своем поведении, здесь он всегда преследует свои цели в соответствии с выработанным идеалом. История человечества начинается с появлением

¹ Арнольди. Задачи понимания истории. Проект введения в изучение эволюции человеческой мысли. М., 1898. С. 108.

критического отношения к прошлому, с постановки идеальных целей и борьбы за их реализацию. Иными словами, сознание есть творческая сила истории, оно не обязано следовать «естественному ходу вещей». Его способность к критике истории раздвигает рамки необходимости.

Но над критически мыслящей личностью всегда тяготеет сознание, что ее свобода и сама способность заниматься творчеством и критически мыслить оплачена тяжелым и несвободным трудом огромного большинства этого общества. «Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о *его прогрессе*», — признает Лавров в «Исторических письмах» и несколько дальше продолжает: «Я сниму с себя ответственность за кровавую цену своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем»². Стремление оплатить этот долг и создает нравственную сферу человека как свободной личности. Свободный человек не может мириться с естественным ходом вещей. Он ставит перед обществом цели свободного развития, требование условий, достойных человека, и добивается их осуществления даже ценой собственной жизни. С постановки критически мыслящей личностью сознательных целей и организации усилий масс на достижение их и начинается история как движение человечества по пути прогресса. С этого момента и при этом условии человек из царства естественной необходимости переходит в царство возможности свободы. (В трактовке этой идеи бесспорно чувствуется влияние гегелевской концепции «критически мыслящих личностей» и антропологической философии Фейербаха.)

Для самого ученого приведенный ход рассуждений являлся логическим обоснованием нравственного императива теории прогресса, выраженной им в формуле:

«Развитие личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощение в общественных формах истины и справедливости — вот краткая формула, обнимающая, как мне кажется, все, что можно считать прогрессом»³.

В разъяснение своей «формулы прогресса» Лавров выдвинул три сферы его проявления: 1) прогресс как процесс, который развивает в человечестве сознание истины и справедливости при помощи работы критической мысли индивидов применительно к

² Лавров П.Л. Исторические письма//Избр. произв. Философия и социология. М., 1965. Т. 2. С. 81, 86.

³ Там же. С. 54.

культуре их времени; 2) прогресс как физическое, интеллектуальное, нравственное развитие индивидуумов, осуществляемое в социальных формах истины и справедливости; 3) прогресс как сознательное развитие солидарности на основе критического отношения индивидуумов к себе и к окружающей их действительности. Последнее является высшей формой прогресса. Сказанное делает понятным, почему «формула прогресса» Лаврова стала «альфой» и «омегой» самосознания радикальной части русской интеллигенции и в определенном смысле программным принципом революционной деятельности народолюбцев.

Иную «формулу прогресса» обосновывал Н.К. Михайловский на страницах журнала «Русское богатство», ставшего легальным органом народнической интеллигенции.

Н.К. Михайловский родился в Калужской губернии в семье чиновника, выходца из дворянской семьи. Окончил Петербургский институт горных инженеров, в годы учебы принимал участие в студенческих революционных волнениях. С 1868 г. был ведущим сотрудником, а затем соредактором журнала «Отечественные записки». В 70-е гг. Михайловский сблизился с народолюбцами. С начала 90-х гг. являлся соредактором журнала «Русское богатство», идейного выразителя легального народничества, участвовал в народолюбческом печатном органе «Народная воля». На философские и социологические взгляды Михайловского сильное влияние оказали идеи Герцена, Лаврова, Прудона. В центре его философских и социологических построений стоит целостная, гармоничная и свободная личность. Как публицист и мыслитель Михайловский пользовался большой популярностью, его идеи оказали огромное влияние на революционное движение в России.

Основные сочинения Н.К. Михайловского: «Письма о правде и неправде»; «Борьба за индивидуальность»; «Записки профана»; «Что такое прогресс?»

В области философии Михайловский, как и Лавров, считал себя позитивистом. Однако в философии истории у него заметнее и сильнее обозначился *субъективный момент*, связанный, с одной стороны, с признанием за каждым человеком способности влиять на исторические события, а с другой — с обоснованием ценностного подхода в исследовании, т.е. с дальнейшей разработкой субъективного метода. В соответствии с последним, научную истину, считал Михайловский, нельзя отделить от идеалов и ценностей познающей личности: знание разума неотделимо от нравственной правды.

Не отрицая законосообразности общественного развития, Михайловский акцентировал роль личности в истории, связывая ее с моральной позицией человека, с осознанием им свободного

выбора деятельности. Собственно, суть прогресса — это приближение истории к личности, живущей полной и всесторонней жизнью; в основе прогресса лежит развитие человека как «неделимого», т.е. гармоничного и свободного, субъекта истории. Михайловский утверждал, что личность никогда не должна быть принесена в жертву: она свята и неприкосновенна. «Поэтому все усилия нашего ума должны быть направлены к тому, чтобы самым тщательным образом следить в каждом частном случае за ее судьбами и становиться на ту сторону, где она может восторжествовать»⁴. Отстаивая эту идею, мыслитель, конечно же, видел, что пока природа и общественное развитие отнюдь не благоволят человеку, подчиняя его естественной и исторической необходимости. Поэтому каждому «человеку-профану» приходится вести постоянную и упорную борьбу за свою индивидуальность. В этой борьбе Михайловский оставлял приоритет за человеком, которого он считал «мерой всех вещей».

*«Пусть общество прогрессирует, но поймите, что личность при этом регрессирует, что если иметь в виду только эту сторону дела, то общество есть первый, ближайший и злейший враг человека, против которого он должен быть постоянно на страже. Общество самим процессом своего развития стремится раздробить личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальное раздать другим, превратить ее из индивида в орган», — писал Михайловский в своей программной работе «Борьба за индивидуальность»⁵. К этой теме он возвращается и в другой статье — «Записки профана»: что из того профану, или, как разъясняет сам автор, человеку «из толпы», что кому-то достанется завидная судьба двигателя прогресса — «критически мыслящей личности»? «Я объявляю, что буду бороться с грозящей поглотить меня высшей индивидуальностью. Мне дела нет до ее совершенства, — решительно заявляет он от лица профана, — **я сам хочу совершенствоваться**»⁶.*

Мыслитель отстаивал право каждого человека вмешиваться в «естественный ход вещей». При этом в случае приложения необходимых усилий каждый может рассчитывать на возможность успеха в реализации своих идеалов. Человек не ограничен фатальным ходом событий. Он имеет право нравственного суда над неправдой

⁴ Михайловский Н.К. Письма о правде и неправде//Полн. собр. соч. СПб., 1906–1909. Т. 4. С. 451.

⁵ Михайловский Н.К. Борьба за индивидуальность//Там же. Т. 1. С. 477–478.

⁶ Михайловский Н.К. Записки профана//Там же. Т. 3. С. 423.

истории, которое одновременно является правом вмешательства в ее ход. Моральная позиция человека (в том числе человека «из толпы») наделяет его способностью противостоять слепым силам исторического процесса, актуализирует присущее ему сознание свободного выбора собственной линии поведения и деятельности.

Развивая дальше учение в защиту оценочного фактора в познании истории и социальной жизни, Михайловский утверждал право человека на суд над историей в соответствии с принципом правды, органично объединяющим истину и справедливость. Иными словами, социальное знание теснейшим образом связано с нравственной оценкой, с интересами, идеалами, симпатиями и антипатиями познающей личности. Ибо каждый человек имеет право критиковать великий Божий мир. Истина существует *для* человека — это ее главный критерий. Обосновывая ценностно-оценочную природу истины и признавая наряду с «правдой-истиной» «правду-справедливость», утверждая в качестве принципа моделирования исторического процесса субъективный метод, Михайловский пошел в этом обосновании значительно дальше Лаврова, дополнив его новой аргументацией, в частности учением о свободе воли человека.

Итак, и у Лаврова и у Михайловского философия истории предстает как *применение к судьбам человечества идеи прогресса*, в ходе которого осуществляются идеалы разумности, добра и справедливости. Согласно связанному с их именами направлению, с момента зарождения философии истории в качестве особой системы знания идея прогресса составляет ее *«высший принцип»*, позволяющий понять историю как движение человечества не только *от прошлого к настоящему, но и от настоящего к будущему*.

2. Социологические основания историософской рефлексии Кареева

Разработка теории прогресса выявила к началу 80-х гг. новый этап в развитии философии истории — этап, характеризующийся развитой саморефлексией, выяснением собственных задач, предмета и целей исследования, вычленением специфической проблематики. Можно сказать, что философско-историческая мысль к этому времени оформилась в качестве системы знания, ориентированного на выяснение смысла истории, на постоянный суд ее по критерию «лучшего» и «худшего», «истинного» и «ложного», «осуществившегося» и «должного», что в свою очередь превращало философию истории в критику всемирной истории с точки зрения наших идеалов. Так понятая философия истории вытесняла

идею Провидения, утверждала здравый позитивный смысл знания, а с ним социологизм в объяснении исторического процесса и всемирной истории.

Правда, отношения философии и социологии к этому времени несколько изменились. Для последней это был период резкого приращения знаний. Заголовки монографий, статей, брошюр буквально пестрели термином «социология». Делались попытки систематического изложения социологической проблематики с четким определением собственных методов и задач, появились первые учебные пособия по социологии. За пределами России приобрели известность работы М.М. Ковалевского, В.Е. Де-Роберти, Л.И. Петражицкого. При разнообразии направлений выявилась тенденция к «методологической консолидации». Внутри социологического знания усилилась роль сциентизма и одновременно была сделана ставка на эмпирические исследования, что тоже немало «прибавило» к ее авторитету в общественном сознании. В России, в отличие от Запада, наряду с государственной имела место обширная, фундированная земская статистика, проводимая народнической интеллигенцией. К началу века ее обобщением занимались многочисленные журналы, научные общества, частные лица. Вместе с фигурой социолога-теоретика появляется фигура социолога-эмпирика. Социология вставала «на собственные ноги», претендуя на свою значимость для всего общественного сознания. Выходившие фундаментальные труды по теории социологии ориентировали на применение ее методов и законов, главным из которых по-прежнему считался закон поступательного развития, к области общественных наук в целом и к философии истории в частности. Философия истории и социология продолжали развиваться в тесном единстве. Более того, как оценивал ситуацию Радлов, «сама философия истории постепенно превращается в социологию и подпадает под влияние позитивизма»⁷. Наиболее последовательным выразителем этой связи, активным защитником и проводником социологического направления в философии истории был **Николай Иванович Кареев (1858–1931)**, имевший к этому времени известность как философ, социолог и историк.

Н.И. Кареев родился в небогатой, но родовитой дворянской семье. В 1873 г. закончил историко-филологический факультет Московского университета, где его учителями были С.М. Соловьев и В.Е. Герье. В 1883 г. Кареев защитил докторскую диссертацию по теме «Основные вопросы философии истории», которая принесла

⁷ Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии. Пг., 1920. С. 89.

ему признание как видному специалисту в области философии истории. По философским взглядам Кареев был позитивистом, испытывавшим достаточно сильное влияние неокантианства, в частности Риккерта. В 1874–1889 гг. был профессором Варшавского университета. С 1879 по 1899 г. преподавал в Московском университете. Во время революции 1905–1907 гг. вступил в ряды кадетской партии и от партии кадетов был членом I Государственной Думы. С 1910 г. — член-корр. Российской Академии наук. После 1917 г. продолжал активную научную и педагогическую деятельность. В 1924–1925 гг. опубликовал 3-томную работу «Историки французской революции». Незадолго до смерти (1929 г.) стал почетным академиком АН СССР.

Основные сочинения Н.И. Кареева: «Основные вопросы философии истории»; «Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса»; «Моим критикам. Защита книги “Основные вопросы философии истории”»; «Сущность исторического процесса и роль личности в истории»; «Введение в изучение социологии»; «Историко-философские и социологические этюды»; «Историология. Теория исторического процесса».

Н.И. Кареев был убежденным защитником связи философии истории и социологии как двух взаимодополняющих наук. Законы общества как социального организма, считал он, определяют движение человеческой истории и находятся в компетенции социологии — вот почему социология является составной частью научной философии истории. Воссоздание хода истории с учетом ее законов спасает историческое знание от религиозно-мистического провиденциализма и от схоластики логического конструирования. В силу того, что исторические построения осуществляются на основе социологической «формулы прогресса», отражающей наши представления об общественном идеале, они предполагают известный домysel. Это с необходимостью, считал Кареев, обращает к философской рефлексии по поводу того, *как возможно познание истории*. У Кареева мы впервые в отечественной философии находим специальное изложение вопросов *исторической эпистемологии*, правда, с общесоциологических позиций.

Философия истории, считал он, играет ту же роль по отношению к истории, какую натурфилософия играет по отношению к природе: она домysливает недостающие связи, исходя из своих представлений о должном, основанных на знании общих законов развития. Но ее домysel не имеет ничего общего с попытками «выстроить план истории». Во-первых, в его основе лежат поиски смысла истории на основе учения о прогрессе, который вносит в нее некоторую упорядоченность; во-вторых, философское исследование исторической реальности с точки зрения ее соответствия

«должному», переводит понятие общества *«как оно есть»* в иную модальность — *«каким оно должно быть»*; в-третьих, обращение к общественному идеалу легитимирует право суда над совершившимся.

В силу этого философия истории, заключает Кареев, предполагает субъективное отношение исследователя к истории.

«Философия истории есть изображение истории с точки зрения гипотезы, что у жизни человечества должны быть только одна разумная цель, одна разумная последовательность в ее достижениях, одна общая всем людям основа этой последовательности»⁸.

К решению такой задачи можно относиться научно и ненаучно: ненаучное отношение — это умозрительное, связанное с попытками схоластического построения хода истории с целью открытия в ней идеального процесса развития «сущности вещей». Научная философия истории исходит из идеи прогресса; она «не построяет» ее хода, а берет его таким, каким нам дает его наука, но только оценивает его с точки зрения некоторой умозрительной формулы. Иными словами, «научная философия истории ищет смысл истории, но не как ее сверхчувственную сущность, а как значение ее перемен для человечества»⁹.

Таким образом, «формула прогресса», с которой у Кареева связан необходимый исследователю философский домисел, есть «мерка» (не более!), которую он «прикладывает» к действительной истории, имея в виду возможности развития общества и личности. Это некоторое «одеяние», скроенное из опыта, которое он примеряет, чтобы понять *связь прошлого, настоящего и будущего*. Но именно «мерка», а не план, заданный априори, определяющий, как следует развертываться истории во времени и пространстве. Историческая модель действительности по формуле прогресса есть только «гипотетическое построение его законов, основанное на внесении в научное исследование духовной и общественной эволюции — объединяющего принципа разумной цели, к которой должна стремиться эта эволюция»¹⁰.

Предваряя возможные обвинения в субъективизме, Кареев обосновывал их неправомерность серией рассуждений о субъективизме «законном» и «произвольно-случайном». Со вторым он себя вообще не связывал, а о первом писал: «Законный субъективизм, чуждый всякого пристрастия и всякой односторонности, сводится

⁸ Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. СПб., 1899. С. 180–181.

⁹ Там же. С. 181.

¹⁰ Там же. С. 182.

к субъективному отношению историка, как человеческой личности, к человечеству, как совокупности таких же личностей»¹¹. Он не имеет ничего общего с «метафизическим творчеством» и с пристрастностью исследователя, продиктованной его принадлежностью к определенной партии, социальной группе, классу, нации и т.п.; но необходим в социальном познании, в философском осмыслении истории в качестве некоторого «объединяющего принципа».

«Узнать а priori реальные факты истории, ее настоящий ход, все ее действительное содержание — невозможно, но вполне возможно отнестись ко всему этому с априорной точки зрения, подойти ко всему этому с априорной руководящей идеей, внести в знание всего этого априорный объединяющий принцип»¹².

Таким априорным объединяющим принципом Кареев считал идеал общественной и личной жизни.

Здесь необходимо отметить еще один момент его концепций: верховным принципом философии истории для Кареева является человеческая личность. «Историософия естественно становится на антропоцентрическую точку зрения, ибо и на самом деле человек — центр мира истории, через которого и для которого происходит все, совершающееся в истории»¹³. В обосновании этой идеи Кареев очевидно тяготеет к субъективному методу Михайловского, влияние которого он и не отрицал. Если философия истории есть применение к судьбам человечества идеи прогресса, то и «смысл истории» означает не что иное, как значимость ее для человека и человечества. Мир сам по себе неразумен, но личность, его познающая, разумна и потому имеет право морального суда над историей; не человек существует для истории, а история — для человека. Провожая в общую гробницу вечности ушедшие и уходящие поколения, философия истории выражает достигнутый человечеством к этому моменту уровень самосознания, уровень его науки, философии, искусства, поскольку дух, творящий историю, есть тот же, который стремится ее понять с высоты идеала, содержание которого в каждую эпоху и для каждого народа определяет философия истории.

Субъективизм для Кареева, таким образом, означает *встать на общечеловеческую точку зрения*; когда исследователь чувствует себя человеком, а не членом какой-то партии, нации или государства, тогда происходит «освобождение» его как познающего субъек-

¹¹ Кареев Н.И. Моим критикам. Защита книги «Основные вопросы философии истории». Варшава, 1884. С. 81.

¹² Кареев Н.И. Историко-философские и социологические этюды. СПб., 1899. С. 183.

¹³ Там же. С. 187.

та от «случайных определений», стесняющих научное познание. Ученый должен оставить за порогом исследования свои идеалы как человека *определенной* профессии, национальности, вероисповедания, но должен постоянно чувствовать свою принадлежность к человечеству. Это та граница, дальше которой освободиться от субъективного момента в историческом познании невозможно, да и ненужно. Личность может сбросить с себя груз принадлежности к тому или иному союзу, сообществу индивидов, освободиться от давления той социальной роли, которую она играет в обществе, но она не может освободить себя от принадлежности к человеческому роду. Защищая такой субъективизм, Кареев выступал, с одной стороны, против «эмпирического объективизма» историков, а с другой — против переноса на историю объективизма естествоиспытателей.

Итак, интерес к принципам философского анализа исторической реальности актуализировал проблематику исторической эпистемологии. Поворот к ней выражал в целом общую логику развития философии истории, выявившуюся к этому времени в западноевропейской философской мысли. Специфика подхода к этой проблеме в русской философии истории, в частности разработка ее Кареевым, состояла в том, что этот интерес был спровоцирован обращением к социологически интерпретированной идее прогресса. Поэтому речь шла, по сути дела, о «*социологическом варианте*» исторической эпистемологии.

Обосновывая правомерность такого подхода, Кареев актуализирует понятие историософии. Заметим, что этот термин с середины XIX в. чаще всего использовался для обозначения гегелевской философии истории, а также спекулятивной теоретической истории вообще. В русской философской мысли он, как правило, употреблялся в значении философии истории. Кареев закрепляет за ним особый смысл, непосредственно связанный с его пониманием связи философии и социологии. С этой целью он разводит понятия «философия истории» и «историософия».

Философия истории есть философское обозрение прошлых судеб человечества, связанное с поисками смысла действительной истории; *историософия* — это философская теория исторического знания и исторического процесса в целом, это «общее подготовка философии истории», «общие принципы философствования в истории».

«Философией истории», — писал Кареев, — я называю историю человечества с философской точки зрения, а философскую теорию исторического знания и исторического процесса, отвлеченно взятого, называю **историософией**: она должна

заимствовать свои учения из философии (самые общие воззрения), из истории, т.е. исторического знания (методы), и из психологии и социологии (законы духовной и общественной жизни), чтобы быть теорией философии истории, системой ее общих идей и принципов, какие необходимы при занятии всякой наукой»¹⁴.

Историософия как «общее подготвление философии истории» должна ответить на вопрос: каков механизм (социологический) исторического процесса, отвлеченно взятого, должна определить, как прилагать идею прогресса к рассмотрению действительной истории. Социологически понятая идея прогресса есть, таким образом, не только исходный принцип, методологическое руководство к философскому обозрению истории, но и часть особого философско-исторического знания — историософии. Социологическая теория тем самым была включена в систему историософского знания.

«Для своей теории, — писал Кареев, — я беру не факты из истории <...>, а законы из биологии, психологии и социологии, которые объясняют возможность прогресса и проливают свет на необходимые для него условия, не предreshая вопроса о том, какова была сама история в действительности: ответить на этот вопрос должна философия истории»¹⁵.

Возражая своим критикам, Кареев подчеркивал, что он не ставит историософию рядом с социологией и уж тем более не делает ее частью последней, а именно вводит в состав историософии, доказывая, насколько социология важна для нее. В такой интерпретации историософии он видел смысл предложенного им «терминологического нововведения». Вводя понятие историософии, он не только утверждал, что от успехов наук номологических, к которым относил социологию, в отличие от истории как науки феноменологической, зависят успехи философии истории, но и *легитимизировал социологизацию исторической эпистемологии*, а с этим и философии истории в целом. Надо сказать, что идея была воспринята.

Чуть позже историк Р.Ю. Виппер обозначил свою позицию более жестко, заявив, что «социология — преемница философии истории, социология — это новые общие требования, предъявляемые историей», ибо она есть «умственное отвлечение» тех задач, которые раньше были поставлены перед

¹⁴ Кареев Н.И. Моим критикам. Защита книги «Основные вопросы философии истории». Варшава, 1884. С. 12.

¹⁵ Там же. С. 18.

философией истории. Социология как наука об общественных законах справляется с этими задачами на научных основаниях¹⁶.

Таковы были исходные принципы социологического направления в философско-исторической мысли, которое по ряду причин в конце века во многом определяло лицо русской философии истории.

3. Критика Булгаковым и Сорокиным учения о прогрессе

Но было бы ошибкой думать, что оно не подвергалось критике. С одной стороны, несогласие вызывала идея эволюционизма, с другой — постоянно корректировалась сама «формула прогресса». Наиболее типичной в этом плане можно считать критику последней С.Н. Булгаковым, данную им в статье «Основные проблемы теории прогресса».

Главный порок теории прогресса Булгаков усматривал в том, что она пытается заменить собой для современного человечества, вступившего в век торжества научного знания, религию и метафизику. Ведь она объявляет о своей готовности обсуждать самые сокровенные и вечные вопросы человеческого бытия: какова судьба человечества, в чем смысл нашей жизни, для чего мы живем на земле? Но ответ, предложенный теорией прогресса и представляющийся на первый взгляд привлекательным — «целью прогресса является возможно больший рост счастья возможно большего числа людей», — оказывается, утверждает Булгаков, нравственно порочным и философски беспомощным. Ибо, приняв за критерий прогресса счастье будущих поколений, она неизбежно приносит в жертву ему судьбы живущего поколения и оправдывает исторический беспредел по отношению к умершим поколениям. В итоге «страдания одних поколений представляются мостом к счастью для других; одни поколения должны почему-то страдать, чтобы другие были счастливы, должны своими страданиями «унавозить» будущую гармонию», по выражению Ивана Карамазова¹⁷. Так критерий эвдемонизма (благополучия) теории прогресса оборачивается самым вульгарным эгоизмом, считал Булгаков. Что же касается философского содержания теории прогресса, то его потенциал крайне низок. «Научная теория прогресса подобна тусклой свече, которую кто-нибудь зажег в самом начале темного, бесконечного

¹⁶ См.: Виннер Р. Очерки теории исторического познания. М., 1911.

¹⁷ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса//Соч.: В 2 т. М., 1993. С. 69.

коридора. Свеча скудно освещает уголок в несколько футов вокруг себя, но все остальное пространство объято глубокой тьмой. Позитивная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, она оставляет нас относительно них в *абсолютной неизвестности*¹⁸. Это, обозначенное Булгаковым направление критики теории прогресса, было продолжено в рамках эмпирического позитивизма **Питиримом Александровичем Сорокиным (1889–1968)**.

П.А. Сорокин родился в Вологодской губернии. В 1904 г. поступил в учительскую семинарию, но в 1906 г. был исключен из нее за активную пропагандистскую деятельность. В 1909 г. экстерном сдал экзамен на аттестат зрелости и поступил в Петербургский психоневрологический институт, где была организована первая в России социологическая кафедра, возглавляемая М.М. Ковалевским. В 1910 г. перевелся на юридический факультет Петербургского университета, по окончании которого был оставлен для подготовки к профессорскому званию. За студенческие годы им было опубликовано более 50 работ. Сорокин активно участвовал в политической жизни страны: работал в Государственной Думе, во Временном правительстве, был депутатом Учредительного собрания. Октябрьскую революцию не принял, а через год объявил о выходе из партии эсеров. С 1917 г. он доцент, а в 1920 г. — профессор кафедры социологии. В 1919 г. избран деканом первого в стране социологического факультета, созданного при Петроградском университете. Здесь читал курс социологии, а в 1922 г. на диспуте защитил как докторскую диссертацию свой двухтомный труд «Система социологии». В сентябре 1922 г. уехал из России. В 1930 г. Сорокин принял американское гражданство и стал профессором Гарвардского университета, организатором и руководителем факультета социологии.

Основные сочинения П.А. Сорокина, опубликованные до выезда из России: «Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах человеческого поведения»; «Границы и предмет социологии»; «Категория «должного» и ее применимость к изучению социальных явлений»; «Проблема социального равенства»; «Система социологии».

Свое научное творчество Сорокин начинает с обращения к социологическим концепциям прогресса.

Сам Сорокин этот интерес объяснял следующим образом: «Печальная русская действительность того времени (как, впрочем, и поздних эпох) на первый план выдвигала вопросы должного. «Как мне жить, чтобы святу быть», к чему стремиться, какова должна быть формула лучшего общежития, как уничтожить тяжелую социальную реальность и как заменить ее луч-

¹⁸ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса//Там же. С. 60.

шей, — вот что стояло на первом плане в этой действительно-сти <...> Наука — чисто теоретическое познание — в таких условиях неизбежно должна была стать чем-то подчиненным, перейти на роль средства, назначение которого было «оправдание», «обоснование» определенных социально-политических идеалов и устремлений. Отсюда «норматизирование» науки, ее морализирование, смешение «сущего» с «должным»¹⁹.

Идею прогресса Сорокин считал одной из самых сложных проблем социологии. Его взгляды на учение о прогрессе, как он сам об этом писал, формировались под влиянием западных социологов (Конта, Спенсера, Вебера) и отечественных мыслителей — Лаврова, Михайловского, Ковалевского, Де-Роберти, Петражицкого. На этом этапе Сорокин принимает теорию прогресса, понимая под последним идеал, который мы преследуем, не имея возможности его «схватить».

Обращаясь к разнообразным теориям прогресса, он классифицирует их по двум основаниям: 1) *оценочные* (Лавров, Михайловский), основанные на признании социального идеала, к которому должно стремиться все человечество (в этом случае понятие прогресса не смешивается с понятием эволюции); 2) *безоценочные*, нейтральные (Конт, Спенсер), в рамках которых «формула прогресса» совпадает с формулой эволюции, обнимающей собой последовательный ряд изменений по принципу «что позже, то лучше».

Ограниченность первых теорий Сорокин видел в том, что разрабатываемая в их рамках «формула прогресса» в принципе не может быть общезначимой и логически доказуемой, т.е. научной, так как условна и необщезначима любая норма — будь то счастье, благополучие, развитие личности или любая другая. Теоретически одинаково обоснован (или необоснован) идеал действенной любви и идеал действенной ненависти. Вот почему, по мнению Сорокина, в оценочных теориях господствует полный субъективизм, ибо что понимать под «лучшим» и «худшим» — это добрая воля каждого. Соглашаясь с Зиммелем, он утверждал: «Видим ли мы в истории прогресс или нет, это зависит от идеала, ценность которого как такового не вытекает из фактов, а с необходимостью привносится извне»²⁰.

Безоценочные же теории в этом плане имеют явное преимущество уже по одному тому, что в их формулах речь идет не о том, что должно быть, а о том, что есть или что было. И если верно

¹⁹ Сорокин П. Основные проблемы социологии П.Л. Лаврова//П.Л. Лавров. Статьи. Воспоминания. Материалы. Пг., 1922. С. 275, 276.

²⁰ См.: Сорокин П.А. Обзор теорий и основных идей прогресса//Новые идеи в социологии. СПб., 1914. Сб. 3. С. 148.

определено это бывшее или сущее, то формула, выражающая эволюцию, становится общезначимой — ведь за ней не стоит ничего, кроме идеи совершенствования, которая в социологии равнозначна самопроизвольной эволюции. Но и с этими теориями Сорокин не может согласиться, так как, по его мнению, они *не решают, а устраняют проблему*, поскольку, если исключить все оценочные элементы, то «формула прогресса» сливается с формулой эволюции, тогда — зачем сам термин прогресса? «Таким образом, — приходит к выводу Сорокин, — оба течения — и игнорирующее счастье и считающее его единственным критерием прогресса — сами по себе недостаточны и разрешить проблемы прогресса не могут. Они слишком узки и, очевидно, необходимо их синтезировать. В противном случае теория прогресса рискует дать вместо «формулы прогресса» формулу процесса или же вместо формулы прогресса — формулу застоя»²¹.

На каком основании должен произойти этот синтез? Возможно ли решение проблемы, примиряющее обе теории? По мнению Сорокина, возможно. Подтверждающим примером он считал учение о прогрессе своего учителя Де-Роберти, отделявшего понятие прогресса от понятия эволюции в зависимости от той среды, в которой протекает изменение: прогресс — это изменения, происходящие в социальной среде, одним из характерных признаков которой является *целесолагание*. Иными словами, «прогресс есть эволюция, становящаяся для нас целью»²².

Обращаясь к анализу существующих учений о прогрессе, Сорокин подвергает критике связанный с ними субъективный метод и становится, пожалуй, наиболее суровым противником всей субъективной социологии как знания, оправдывающего определенный социальный идеал. Категория должного и научное познание становятся главными объектами его исследовательского интереса, направленного на защиту антинормативистского принципа в науке. Критикуя Лаврова, одного из самых, по его мнению, серьезных и авторитетных отечественных социологов, за непозволительный субъективизм, он утверждал: «Правда-Истина» и «Правда-Добро» лежат в разных плоскостях, и мерить одну из них мерилom другой нельзя. Эта же идея становится центральной и в его анализе работы Б.А. Кистяковского «Социальные науки и право». «Категория «должного» или «справедливого», — убежден Соро-

²¹ Сорокин П.А. Социологический прогресс и принцип счастья//Социологические исследования. 1988. № 4. С. 109.

²² Сорокин П.А. Обзор теорий и основных идей прогресса//Новые идеи в социологии. СПб., 1914. Сб. 3. С. 153.

кин, — не может найти в качестве познавательной категории применение в какой бы то ни было науке, иначе говоря, — ни одна наука не может быть нормативной, а соответственно — нет и не может быть нормативного метода как метода науки и знания»²³. Социальные науки, если хотят сохранить *причинное объяснение* действительности, должны покончить со всякими нормативными (субъективными) методами исследования, ибо нормативного познания нет и не может быть.

Но интерес, даже критический, к теории прогресса сохранялся у Сорокина все-таки недолго. Вскоре он приходит к выводу, что эта концепция находится в явном противоречии не только с наукой, но и с общественной практикой, и главной сферой его интереса становится собственно социология. В 1920 г. выходит его двухтомная «Система социологии». И хотя труд посвящен первым учителям — М.М. Ковалевскому и Е.В. Де-Роберти, это уже новый этап научной биографии ученого. Увлечения молодости к этому времени проходят, и статьи о прогрессе останутся как память о ней. Новый этап научного творчества совпадет не только с мировым признанием, но и с кризисным поворотом в личной жизни: дальнейшее развитие научной биографии Питирима Александровича Сорокина, к сожалению, уже не будет связано с Россией.



П.Л. Лавров

Исторические письма*

Письмо семнадцатое

Что мы ищем в истории? Неужели пестрый рассказ о событиях? На это уже немногие решатся ответить утвердительно, и те, которые ищут только этого, совершенно будут правы, если станут сетовать на отвлеченность предложенных писем. Приступая к истории с более серьезными требованиями, в ней можно искать или борьбу личностей и обществ за человеческие интересы, столкновения за мнения, ослабление и развитие разных частных идеалов человека; или общий естественный закон, охватывающий все течение исторических событий, прошедшее, настоящее и будущее. Первая точка зрения обособляет интересы истории от интересов естествознания; вторая — подводит историю под общие начала исследования природы.

²³ Сорокин П.А. Категория «должного» и ее применимость к изучению социологических явлений // Юридический вестник. М., 1917. Кн. XVII. С. 121.

* Лавров П.Л. Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 2. С. 289–290, 294.

Но в сущности для строгого исследования эти две точки зрения не очень разнятся между собою, потому что знание какого-либо предмета определяется не только тем, что *желательно* знать о нем, но тем, что о нем знать *возможно*. Поэтому вопрос: что можно искать в истории? — превращается в другой: каким образом, по неизменным законам своих психических отправления, человек может отнестись к истории? что в ней неизбежно ускользает от его научной оценки и может быть лишь призрачным явлением исторического построения? Только установив более или менее эту основу научного исследования, человек может с некоторой уверенностью прилагать к истории вопросы о том, что он желает знать от нее.

Но я постараюсь развить в самом начале положение, что для человека неизбежно внести в оценку исторических событий **свою личную** нравственную выработку, свой нравственный идеал. В борьбе личностей ему важнее всего те свойства личностей, которые он признает элементами нравственного достоинства: ум, ловкость, энергия, находчивость, сила убеждения, вера в те идеи, которые важны для исследователя, сознательное или бессознательное содействие их усилению или ослаблению в обществе.

<...> Охватывая в общем миросозерцании целый процесс истории в прошедшем и будущем, человек не может, по законам своей мысли, искать в истории ничего иного, кроме фазисов прогрессивного процесса своего нравственного идеала. Следовательно, пытаясь понять историю, внести в нее серьезный интерес мысли, человек неизбежно относит личности, события, идеи, общественные перевороты к мерке своего развития. Если оно узко и мелко, то история представляет ему безжизненный ряд фактов, и эти факты будут для него безынтересны и малочеловечны. Если развитие его односторонне, то самое тщательное изучение истории не предохранит его от односторонности в представлении исторических событий. Если он проникнут уродливым, фантастическим верованием, то он неизбежно изуродует историю, как ни будет стараться об объективном ее понимании. Во всяком случае при достаточном фактическом знании степень развития личности, ее нравственная высота определяют понимание истории. Частный исторический интерес, возбуждаемый теми или другими личностями, теми или другими событиями, сводится на общий интерес, возбуждаемый их участием в прогрессивном развитии человечества. Общий естественнательный интерес, возбуждаемый отысканием закона истории в ее целом, есть не что иное, как интерес осуществления нашего нравственного идеала в прогрессивном ходе истории.

Если это так, то мы ищем и можем искать в истории лишь различные фазисы прогресса, и понимать историю — значит понимать ясно способы осуществления нашего нравственного

идеала в исторической обстановке. Наш идеал субъективен, но, чем лучше мы его проверим критикой, тем больше вероятия, что он есть высший нравственный идеал, возможный в настоящую эпоху. Мы прилагаем этот идеал к объективным фактам истории, и это не мешает им оставаться объективно верными, так как и тут верность их зависит от нашего знания и от нашей критики; субъективный же идеал придает им перспективу, и нет никакого другого способа построить эту перспективу, как при помощи нравственного идеала.

<...> Совершенно верно, что исторические события должны излагаться в их «внутренней связи», оцениваться по «нравственному идеалу эпохи», но эта самая внутренняя связь и этот нравственный идеал должны и могут быть открыты путем выработки в нас самих идеала беспристрастной истины, исторической справедливости, и самая связь эпох и последовательных идеалов подлежит еще суду другой критики, именно критики исторического прогресса, т.е. нашего нравственного идеала в целом. Оттого одной эпохе мы придаем более важности, чем другой; одни события в их внутренней связи разберем подробнее, чем другие. Повторяю: нравственный идеал истории есть единственный светоч, способный придать перспективу истории в ее целом и в ее частностях.

Следовательно, понять историю в наше время — значит ясно понять нравственный идеал, выработанный лучшими мыслителями в наше время, и исторические условия его осуществления, потому что процесс истории есть процесс не отвлеченный, а конкретный. Он может употреблять лишь орудия определенного рода. Он совершается при данной обстановке, определяющей возможное и невозможное. Он подчиняется неизбежным законам природы, как и всякие другие процессы. Для понимания истории постоянно следует обращать внимание на эти внешние условия, в которые поставлены человеческие идеалы. **Необходимые** процессы физики, физиологии и психологии не представляют возможности ни отступления, ни скачка. **Исторически данная** среда столь же мало устранима в данную эпоху со всеми своими влияниями, как предыдущие необходимости неустраняемы никогда. Самая светлая истина, самая высокая справедливость подчинена в своем проявлении и распространении этим ограничивающим условиям. Самая талантливая и энергетическая личность может лишь из **необходимых** условий природы и из **исторических данных** условий среды черпать материал для своей мысли и для своей деятельности. Исторический интерес, ясно понятый, для каждой эпохи ставит прежде всего вопрос: что было возможно в эту эпоху для прогрессивного движения? насколько понимали деятели условия, в которых они находились? воспользовались ли они для своих целей всеми условиями времени?

1870 г.

II

<...> Философия истории есть изображение истории с точки зрения гипотезы, что у жизни человечества должны быть только одна разумная цель, одна разумная последовательность в ее достижении, одна общая всем людям основа этой последовательности. К такой задаче можно отнестись научно и ненаучно: ненаучное отношение заключается в идеализации истории, т.е. в представлении действительного ее хода, как совершенно разумного, в идеологии, стремящейся умозрением построить самый ход истории, в метафизике, которая под покровом реальной истории желает открыть какой-то идеальный процесс развития самой сущности вещей. Научная философия истории не идеализирует действительности, но судит ее с точки зрения идеала; научная философия истории не строит ее хода, а берет его таким, каким нам дает его наука, и только оценивает его с точки зрения некоторой умозрительной формулы; научная философия истории ищет смысл истории, но не как ее сверхчувственную сущность, а как значение ее перемен для человечества. Чтобы философия истории была научной, необходимо соблюдение двух условий: во-первых, материал ее (факты, их последовательность, их соединение) должен быть ей доставлен наукой; во-вторых, та формула прогресса, с точки зрения которой она объединяет историческое знание, должна играть роль только мерки, которую мы прикладываем к действительной истории, а не плана, по которому она происходит, и сама мерка эта должна соответствовать измеряемому предмету, т.е. не заключать в себе такого идеала, чтобы его не могла осуществить история, не указывать к нему путей, не находящихся себе места среди условий исторического процесса вообще, не искать основы движения к этому идеалу вне мира явлений человеческой жизни. Ненаучная философия истории не только произвольно распоряжается с данными исторической науки, но пользуется и ненаучной историософией, создавая фантастический идеал, строя научно невозможный путь его осуществления, принимая чисто фиктивную основу исторического движения.

В каждой философии истории необходимо соединены два элемента — научный и философский, элемент подчинения объекту знания и элемент чистого творчества. Философия истории в том научном смысле, о котором мы говорим, не должна вносить в историю ничего, чего не дала бы сама наука, кроме точки

* *Кареев Н. И.* Историко-философские и социологические этюды. СПб., 1899. С. 180—185.

зрения, руководящей идеи, объединяющего принципа; это та же историческая наука только с философским элементом суда над историческими явлениями, оценки их последовательности, искания смысла в их совокупности, с известным освещением фактов. Эту руководящую идею дает историософская формула прогресса, т.е. гипотетическое построение его законов, основанное на внесении в научное исследование духовной и общественной эволюции — объединяющего принципа разумной цели, к которой должна стремиться эта эволюция: существенное содержание историософии то же, что и в номологических науках, изучающих законы развития духовной и общественной жизни, т.е. в психологии и социологии, только построенное с особенной точки зрения идеала, который должен осуществлять это развитие. Самый идеал этот есть не что иное, как особый вид отношения к явлениям духовной и общественной жизни, не описание или рассказ о них, не исследование их законов, а построение идеальной жизни с точки зрения известных принципов, или принципа. Эти принципы и представляют исходный пункт философствования: они лежат в основе идеалов личного и общественного бытия, создаваемых индивидуальной и социальной этикой; последние лежат в основе той формулы прогресса, которую вырабатывает историософия; эта формула, наконец, лежит в основе философского отношения к истории, дающего начало философии истории. Выше мы разделили науки на феноменологические и номологические, отнеся к первым историю, ко вторым психологию и социологию: философия истории есть философская феноменология, историософическая формула прогресса — философская номология, и в обоих случаях философский характер историческим или психологическим и социологическим занятиям сообщается деонтологическим элементом <...>. Деонтология, исследование вещи, как она должна быть с точки зрения того, что мы от вещи требуем, может быть только продуктом нашего творчества: здесь творчество со стороны науки ограничено только, так сказать, отрицательно указаниями на то, чем данная вещь по самой своей природе не может быть, иначе идеалы наши будут невероятны, фантастичны. Уже слабее творчество в философской номологии, в формуле прогресса: здесь оно получает новое ограничение со стороны науки, указывающей на те дознанные ею законы, действие которых в состоянии вести к осуществлению идеала, иначе формула прогресса будет произвольна, неправдоподобна. Еще более ограничивается роль творчества в философии истории: явления, о которых она говорит, их последовательность, которую она изображает, их совокупность, которую она занимается, даны нам самим опытом, и только точка зрения на эти явления, руководящая идея в рассмотрении их последовательности, объединяющий принцип в обозрении их совокупности суть продукты нашего творчества, а самих явлений,

их последовательности и совокупности мы не придумываем, ибо иначе история будет совершенно фиктивная, никогда на самом деле не существовавшая. Узнать *a priori* реальные факты истории, ее настоящий ход, все ее действительное содержание — невозможно, но вполне возможно отнестись ко всему этому с априорной точки зрения, подойти ко всему этому с априорной руководящей идеей, внести в знание всего этого априорный объединяющий принцип <...>.

Всем этим и определяется взаимное отношение научного и философского элементов в философии истории: наука дает знание исторической действительности как совокупности множества явлений, их хаотической последовательности и необходимости этой последовательности в зависимости от разных случайностей, стремясь объединить многое, насколько это возможно, найти в хаосе относительные порядки, свести случайности к условным necessities; в изображение обработанного таким образом материала философия вносит искание субъективного смысла в том единстве, к которому наука сводит многое, — стремление оценить те относительные порядки, которые наука находит в хаосе своего материала, с точки зрения порядка идеального, — желание произвести свой суд над условиями необходимости, к которым наука сводит все случайное, с точки зрения безусловно должного. Таким образом, если высшая задача исторической науки состоит в том, чтобы представить объективно эволюцию всех человеческих обществ, то философия истории есть не что иное, как субъективное отношение к этой эволюции, рассмотрение ее с точки зрения прогресса в жизни единого по своей природе человечества.

1880 г.



1. Какая познавательная ситуация конца XIX в. определила связь социологической и философско-исторической мысли?
2. Раскройте философско-исторический смысл «формулы прогресса».
3. Дайте характеристику субъективного метода Лаврова и Михайловского.
4. Сравните образ «критически мыслящей личности» Лаврова и «человека из толпы», «профана» — Михайловского.
5. Какова методологическая функция понятия историософии в философии истории Кареева?
6. По каким направлениям критиковал «формулу прогресса» и субъективный метод в социальном знании Сорокин?
7. Перечислите основные моменты, характеризующие социологическое направление отечественной философии истории.



Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. СПб., 1887. Т. 1, 2.

Кареев Н.И. Философия, история и теория прогресса// *Кареев Н.* Историко-философские и социологические этюды. СПб., 1899.

Лавров П.Л. Исторические письма//Избр. произв. Философия и социология. М., 1965. Т. 2.

Михайловский Н.К. Записки профана//Полн. собр. соч. СПб., 1906–1909. Т. 1.

Михайловский Н.К. Борьба за индивидуальность//Там же.

Сорокин П.А. Категория «должного» и ее применимость к изучению социологических явлений//Юридический вестник. М., 1917. Кн. XVII.

Сорокин П. Основные проблемы социологии П.Л.Лаврова// П.Л. Лавров. Статьи. Воспоминания. Материалы. Пг., 1922.



Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.М. Михайловском. СПб., 1901.

Булаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса//Соч.: В 2 т. М., 1993.

Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Н.И. Кареев: социологическое направление русской философии истории//Филос. науки. 1997. № 2.

Раппопорт Х. Социальная философия Петра Лаврова. СПб., 1906.

Лекция 11

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ШКОЛА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

1. Исторический монизм Плеханова

В русской философско-исторической мысли второй половины XIX в. значительное влияние приобретает направление, связанное с материалистическим истолкованием истории, разрабатываемое **Георгием Валентиновичем Плехановым (1856–1918)**. Его истоки уходят в материалистическую традицию отечественной философии, наиболее последовательно представленную антропологическим материализмом Н.Г. Чернышевского, идеи которого в 70–80-х гг. были широко известны в среде разночинной интеллигенции, и интерпретацией истории в духе экономического материализма

М.А. Бакунина. Плеханов высоко ценил материализм Чернышевского, которому посвятил серьезное исследование («Н.Г. Чернышевский»), а в отношении Бакунина говорил, что его «великое уважение к материалистическому объяснению истории» сформировалось под сильным влиянием бакунинской философии. В эти годы значительное воздействие на общественную мысль имел и «философский реализм» П.Н. Ткачева, стержнем которого, как он сам объяснял, была материалистическая методология, опирающаяся применительно к обществу на «закон самосохранения». Известное влияние на Плеханова оказали традиция русской «географической социологии» (В.О. Ключевский, Л.И. Мечников), в определенном смысле предопределившая специфику его историко-софской модели, и книга М.М. Ковалевского «Общинное землевладение, причины, ход и последствия его разложения», сильно поколебавшая его народнические воззрения. Иными словами, историко-материалистические идеи Плеханова складывались под значительным влиянием отечественной философской мысли.

Однако формирующим фактором его философии истории был марксизм. Плеханов был глубоко убежден, что исторический материализм Маркса, имеющий своим эмпирическим материалом всю историю человечества (всемирную историю), и есть философия истории. «От Маркса мы впервые получили материалистическую философию истории человечества», — утверждал Плеханов¹. Ее научная значимость связана с тем, что она указывает не на причины отдельных явлений, характеризующих исторический процесс, а на то, как надо подходить к обнаружению и объяснению этих причин, т.е. как возможно историческое знание, что лежит в основе философского понимания исторического процесса. В этом, по мнению Плеханова, состоит методологическое значение материалистического объяснения истории. Убедительнее всего об этом свидетельствует, считал Плеханов, «Капитал», в котором представлена вся материалистическая философия истории Маркса. Как справедливо отмечает В.Ф. Пустарнаков, «к каким бы работам Плеханова мы ни обращались, повсюду прослеживается одна и та же логика мысли. Плеханов вполне сознательно истолковывал исторический материализм как «философию истории»². Отстаивая этот тезис, он впервые «изложил материалистическое понимание истории на языке марксовых категорий». Таким образом, можно ска-

¹ Плеханов Г.В. Философские и социальные воззрения К.Маркса//Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 452.

² Пустарнаков В.Ф. «Капитал» К. Маркса и философская мысль в России (конец XIX — начало XX в.). М., 1974. С. 202.

зять, что Плеханов выступил, с одной стороны, наиболее ярким и последовательным продолжателем отечественной материалистической традиции, а с другой — одним из первых, связавших эту традицию через марксизм с философией истории. Следует отметить, что знакомство российской интеллигенции с произведениями Маркса и Энгельса состоялось намного раньше: в середине 40-х гг. в России была известна работа Маркса «К критике гегелевской философии права», в 1861 г. «Современник» опубликовал изложение Н.В. Шелгуновым работы Энгельса «Положение рабочего класса в Англии», в 1865 г. в пересказе П.Н. Ткачева публикуется известное Введение из «К критике политической экономии» Маркса, в 1869 г. был издан на русском языке «Манифест Коммунистической партии», а в 1872 г. увидел свет I том «Капитала» в переводе Г.А. Лопатина и Н.Ф. Даниельсона; благодаря активной пропаганде марксистских экономических идей профессором Киевского университета Н.И. Зиббером стала известна работа Ф. Энгельса «Анти-Дюринг». Начиная с 40-х гг. вели переписку с Марксом и Энгельсом П.В. Анненков, П.Л. Лавров, Н.Ф. Даниельсон, Г.А. Лопатин, позже — П.Н. Ткачев, В.И. Засулич, В.В. Берви-Флеровский. Сохранилось 147 писем Маркса и Энгельса русским корреспондентам и 312 писем русских деятелей Марксу и Энгельсу³. В 1869 г. вышел капитальный труд В.В. Берви-Флеровского «Положение рабочего класса в России»; желая познакомиться с этой книгой, Маркс стал изучать русский язык и, прочитав ее, поставил исследование Флеровского в один ряд с работой Энгельса «Положение рабочего класса в Англии».

В 70–80-е гг. русская интеллигенция читала, хотя и не всегда глубоко, Маркса, его идеи были весьма популярны, а отдельные работы передавались для чтения «из рук в руки». Это во многом объяснялось спецификой общественно-политической ситуации: к началу 80-х гг. революционное народничество и в теории, и на практике зашло в тупик. Выход из этого тупика некоторые пытались найти в марксизме. Марксизм был воспринят как «неозападничество», «свежий ветер с Запада» (Франк), как последнее слово европейской философии и науки. В нем увидели доктрину, которая может дать отсталой и усталой России ответ на вопрос, как вырваться вперед и приобщиться к достижениям мировой цивилизации. Вот почему в 90-е гг. в марксизме получили «крещение», по словам Г.П. Федотова, все направления русской общественной мысли⁴. Но систематическое

³ См.: Аникин А.В. Путь исканий. М., 1990. С. 380.

⁴ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции//О России и русской философской культуре. Философы послеоктябрьского русского зарубежья. М., 1990. С. 436.

изложение идей марксизма, включение их в контекст отечественной философской мысли связано с Г.В. Плехановым, и в этом смысле Плеханов был первым русским марксистом.

«Материализм, своей философской грубостью и наивностью отталкивавший ранее многих интеллигентов, превратился в руках Плеханова в заманчивое мировоззрение, поскольку внесение в него диалектического метода создавало впечатление, что такой материализм — всеобъясняющая теория. Упрощенчество старого материализма типа Фогта и Молешотта казалось преодоленным. Плеханов сам превосходно владел диалектикой, и против его аргументов трудно было бороться. Главное же — в марксизме казалась преодоленной та пропасть, тот дуализм между общефилософским мировоззрением и областью социального развития, который составлял слабую сторону народников» — так охарактеризовал значение Плеханова исследователь русской философии С.А. Левицкий⁵.

На трудах Плеханова воспиталось целое поколение русских марксистов — ортодоксальных, следовавших «в одной связке» с Плехановым, «либеральных марксистов», со временем отошедших от него в сторону социал-демократизма, и тех, кто, акцентируя его радикализм, придали ему форму большевизма.

Г.В. Плеханов родился в небогатой дворянской семье в Тамбовской губернии. В 1874 г. по окончании воронежской военной гимназии поступил в Петербургский горный институт. С 1875 г. начинается его революционная деятельность — сначала в кружке сторонников Бакунина, позже — в организации «Земля и Воля», из которой он через некоторое время вышел, выступив против превращения террора в главную задачу организации. В это время Плеханов был одним из самых видных деятелей народничества. В 1877–1878 гг. он дважды подвергался арестам и в 1880 г. был вынужден эмигрировать за границу, где прожил 37 лет. Вскоре он порывает с народничеством и принимает активное участие в создании первой организации русских марксистов — группы «Освобождение труда» (1883), просуществовавшей до 1903 г. Активно занимается публицистической деятельностью, переводит на русский язык произведения Маркса и Энгельса, много печатается в России, часто под псевдонимом Бельтов. В 1895 г. вышла в свет его первая большая работа «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Как теоретик марксизма и деятель международного рабочего движения Плеханов имел международное признание. В 1903 г., после II съезда РСДРП, выступил против Ленина по важнейшим вопросам марксизма и

⁵ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. Т. 2. С. 242.

тактики революционной борьбы. Особое место, которое Плеханов занимал в российском социал-демократическом движении, определялось его «внефракционностью». После Февральской революции 1917 г. Плеханов вернулся в Россию; он считал, что революция должна положить начало длительному мирному периоду развития капитализма. Поэтому к Октябрьской революции отнесся отрицательно, увидев в ней «нарушение всех исторических законов», но контрреволюцию не поддержал. Умер Г.В. Плеханов 30 мая 1918 г.

Основные сочинения Г.В.Плеханова: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю»; «О материалистическом понимании истории»; «К вопросу о роли личности в истории»; «История русской общественной мысли»; «Н.Г. Чернышевский».

Плеханов не раз отмечал, что основной вопрос философии истории — это вопрос о причинах исторического движения, которые лежат в сфере практической деятельности людей. Поэтому ее исходным моментом является проблема взаимоотношений человека с окружающим его миром, иными словами, общественный способ производства. Главным структурным элементом последнего на всех этапах человеческой истории выступают производительные силы, первоначальный толчок развитию которых дает сама *природа* и прежде всего свойства *географической среды*.

*«Отношение человека к географической среде не неизменно: чем больше растут его производительные силы, тем быстрее изменяется отношение общественного человека к природе, тем быстрее подчиняет он ее **своей власти**. С другой стороны, чем больше развиваются производительные силы, тем скорее и легче совершается их дальнейшее движение <...>, этой-то внутренней логике развития производительных сил и подчиняется в последнем счете все общественное развитие»⁶.*

В системе плехановских воззрений категория «производительные силы» является основной, объясняющей как причины истории в целом, так и развитие отдельных обществ, поскольку «даным состоянием производительных сил обуславливаются *внутренние* отношения данного общества» и одновременно «*внешние его отношения* к другим обществам»⁷. Состояние производительных сил как мера власти человека над природой определяет «свойства социальной среды» — ее экономику (экономические отношения) и психологию (общественное сознание), уровень «зрелости» или

⁶ Плеханов Г.В. Нечто об истории//Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 228.

⁷ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю// Там же. Т. 1. С. 639.

«незрелости» которых зависит от уровня развития орудий и средств труда. В этом, по мнению Плеханова, состоит универсальный исторический закон, из которого выводятся все другие законы общественного развития и истории. Признание этого закона — закона развития производительных сил — лежит в основе материалистической парадигмы философии истории.

Отметим, что, *во-первых*, Плеханов делает исходной категорией философии истории не экономику, а именно производительные силы, хотя к этому времени в отечественной философской мысли сложилась традиция (Бакунин, Ткачев), приписывавшая историческому материализму в качестве исходной категории именно экономику как первичную причину общественного развития. *Во-вторых*, Плеханов не впадает в грубый экономизм, заявляя о зависимости психологии от состояния орудий и средств труда. В области психологии, по его мнению, явления общественного сознания, вплоть до политических идей, могут быть объяснены посредством влияния экономического развития только «косвенным образом», ибо эта зависимость выражает общий принцип *целесообразности*, господствующий в природе и обществе. Психология всегда целесообразна по отношению к экономике, и эта целесообразность торжествует по той простой причине, что нецелесообразное «самим характером своим» осуждено на гибель⁸. Признание целесообразности, т.е. приспособляемости психологии к уровню развития производительных сил, есть по сути признание ее самостоятельного значения. («Незначимое» не может быть целесообразным.) Развивая этот тезис в полемике с Н.И. Кареевым, у которого «тут экономика, там — психология», Плеханов утверждал, что его точка зрения устраняет этот дуализм, ибо у него «*экономика общества и его психология* представляют две стороны одного и того же явления «производства жизни» людей, их борьбы за существование, в которой они группируются известным образом, благодаря данному состоянию производительных сил». Экономика, равно как и психология, есть явление производное: «далекая от того, чтобы быть первичной причиной, она сама есть следствие, «функция» производительных сил»⁹. Разрабатывая эту идею, Плеханов выступил с резкой критикой «теории факторов», упрекая ее последователей в отсутствии монистического взгляда на историю.

«Но как бы ни была законна и полезна в свое время теория факторов, — писал Плеханов, — она не выдерживает те-

⁸ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю// Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 1. С. 644.

⁹ Там же. С. 645.

период критики. Она расчленяет деятельность общественного человека, превращая различные ее стороны и проявления в особенные силы, будто бы определяющие собой историческое движение общества. В истории развития общественной науки эта теория играла такую же роль, как теория отдельных физических сил в естествознании. Успехи естествознания привели к учению об **единстве** этих сил, к современному учению об энергии. Точно так же и успехи общественной науки должны были повести к замене теории факторов, этого плода общественного анализа, **синтетическим взглядом на общественную жизнь**»¹⁰.

«Теория факторов», считал Плеханов, эклектична в своей сути. Проявление эклектизма он видел в непозволительном «уравнивании» причин исторического процесса, скрывающемся за ее исходной идеей — идеей всеобщего взаимодействия общественных сил как конечной причины исторического прогресса. Сама идея взаимодействия, разумеется, не вызывала возражения. Но, взятое само по себе, это понятие, убеждал Плеханов, ничего не объясняет, потому что «всякое взаимодействие между данными силами уже предполагает существование этих сил, и сказать, что они действуют одна на другую, вовсе не значит объяснить их происхождение»¹¹. Попытка открыть их внутреннюю связь лишь превращает отдельные явления общественной жизни в какие-то особые, малообъяснимые силы. Общая же теория развития должна носить «синтетический характер», исходить из единого принципа, который выражает причинную связь явлений. «Теория факторов», отрицая такой принцип, не в состоянии раскрыть генезиса последних. Поэтому взаимодействие в ее контексте по сути лишено необходимого для научного понятия эвристического потенциала. «Исторические факторы» оказываются простыми абстракциями, а человеческое общество представляется некой «тяжелой кладью», которую различные «силы» — мораль, право, экономика и т.п. — «ташат», каждая со своей стороны, по историческому пути. Понятно, что причина, направляющая их движение, остается нераскрытой.

Этой причиной, убеждает Плеханов, являются производительные силы. Именно они через действие всеобщего закона «увязывают» все стороны общественной жизни и человеческой истории воедино. Обращение к производительным силам утверждает монистический взгляд на историю, в соответствии с которым «люди делают не несколько отдельных одна от другой историй — историю

¹⁰ Плеханов Г.В. О материалистическом понимании истории//Там же. Т. 2. С. 242.

¹¹ Плеханов Г.В. Несколько слов в защиту экономического материализма//Там же. Т. 2. С. 204.

права, историю морали, философии и т.д., — а одну только историю своих собственных общественных отношений, обусловливаемых состоянием производительных сил в каждое данное время»¹².

Разработка монистического взгляда на историю с акцентом на производительных силах как первопричине исторического процесса и важнейшем структурообразующем элементе экономической основы общества означала включение принципов материализма в философию истории. Важно отметить, что Плеханов «отгораживал» свой материализм от «экономического материализма», за которым, по его мнению, скрывалась вульгаризация экономического учения Маркса в духе — «раз дана экономическая структура общества, можно вывести из нее все остальные общественные явления». Разъясняя свою позицию, Плеханов подчеркивал, что материалистическое понимание истории не ограничивает объект анализа «экономической анатомией общества», поскольку «движение человечества <...> никогда не совершается в плоскости одной экономики»¹³.

Материалистическая философия истории имеет дело со всей совокупностью общественных явлений, прямо или косвенно обусловленных общественной экономикой, вплоть до работы воображения. Кроме того, она предполагает «умение перехода» от экономики к сфере духовной жизни общества. «Нельзя повсюду лезть с «экономикой» при объяснении общественных явлений», — не раз и не без раздражения предупреждал Плеханов¹⁴.

Наверное, не в последнюю очередь именно этим неприятием вульгарного экономизма объясняется нередкое обращение Плеханова в 90-е гг. к учению Дарвина и естественнонаучным аналогиям, в том числе к вопросу о соотношении биологии и социологии. Плеханов не разделял стеной мир природы и мир социума. Акцент на производительных силах в объяснении истории предполагал особый интерес к природным факторам (географической среде, народонаселению, дань внимания к которым, надо заметить, Плеханов отдал сполна) и к естественнонаучным закономерностям, лежащим в сфере взаимоотношения человека с природой.

В этой связи следует отметить, что Плеханов не принял риккертовское противопоставление наук о культуре наукам о природе — оно для него было лишено серьезного основания. Область Дарвина, конечно, отлична от области истории, но между ними

¹² Плеханов Г.В. О материалистическом понимании истории//Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 266.

¹³ Плеханов Г.В. Несколько слов в защиту экономического материализма//Там же. С. 216.

¹⁴ Плеханов Г.В. Об «экономическом факторе»//Там же. С. 288.

есть общее: Дарвин объясняет происхождение видов влиянием внешней природы, а историческое развитие человечества свойствами общественных отношений, которые возникают при взаимодействии общественного человека с последней¹⁵. Дарвину удалось решить вопрос о том, как появляются и утверждаются в борьбе за существование растительные и животные виды, Маркс показал, как возникают различные виды общественной организации в процессе взаимодействия людей с природным миром, обеспечивающим их средствами общественного существования. Поэтому эволюционная теория Дарвина, дающая картину диалектического развития природы, может быть ключом к объяснению диалектики общественной жизни, утверждал Плеханов. Иногда в обосновании правомерности такого взгляда на историю Плеханов допускал формулировки типа «марксизм есть дарвинизм в его применении к общественнознанию», за которые его упрекали в уступках социал-дарвинизму. Но если упреки и имели под собой основание, причина этого лежала не в увлечениях теорией Дарвина, а в стремлении «увязать» законы природы и законы истории в рамках монистического, т.е. философско-материалистического, понимания.

Исторический монизм Плеханова и его последователей (В.И. Засулич, Л.И. Аксельрод-Ортодокс, А.М. Деборин — так называемая *школа Плеханова*) не был однозначно воспринят ни теми, кто считал себя марксистами, ни теми, кто принял марксизм «с оговорками», дополняя его социал-демократическими идеями. Одни, признавая его заслуги в систематическом изложении марксистских воззрений, нередко обвиняли Плеханова в вольной интерпретации философских основ марксистского учения, другие, наоборот, критиковали его за излишнюю ортодоксальность. Ниже мы остановимся на полемике Плеханова с «легальными марксистами», которая развернулась во второй половине 90-х гг. по экономическим вопросам марксистского учения и проблеме отношения России к Европе в связи с критикой субъективно-идеалистической идеологии народничества.

2. «Легальный марксизм». Спор о роли насилия в истории

С «легальным марксизмом» связаны попытки соединить экономическое учение Маркса с идеями либерализма, придав ему «смягченный характер» — в отличие от его ортодоксального толкования

¹⁵ См.: Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. Гл. 5//Там же. Т. 1.

Плехановской школой. Эти попытки были предприняты во второй половине 90-х гг. главным образом в философских исканиях П.Б. Струве, С.Н. Булгакова, М.М. Туган-Барановского, Н.А. Бердяева, выступивших на страницах легальной (отсюда название) печати с критикой идеологии народничества и пропагандой экономического учения Маркса. В это время «легальный марксизм» играл значительную роль в распространении марксистских идей среди российской интеллигенции, но главное, он оказал существенное влияние на последующее развитие русской общественно-философской мысли, выявив ее «точки роста» в новом столетии.

Началом «легального марксизма» можно считать появление в 1894 г. книги **Петра Бернгардовича Струве (1870–1944)** «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», в которой впервые в русской легальной печати с марксистских позиций была дана критика социологических и экономических идей народничества.

П.Б. Струве родился в семье пермского губернатора. В 1889 г. поступил в Петербургский университет, где сразу стал идейным руководителем марксистского студенческого кружка. Некоторое время он учился за границей. Здесь активно устанавливал контакты с социал-демократами, изучал марксистскую литературу, близко познакомился с Плехановым. В 1896 г. принимал участие в работе IV конгресса II Интернационала. Но в 1901 г. порывает с марксизмом, переходит в философии на позиции идеализма, а в политических ориентациях — на позиции либерализма, принимая активное участие в создании кадетской партии. В 1906 г. Струве возглавил журнал «Русская мысль». Летом 1917 г. он был избран членом Академии наук по отделению политической экономии. Октябрьскую революцию 1917 г. не принял, активно участвовал в организации контрреволюционного подполья, в правительстве П.Н. Врангеля возглавлял Управление внешних сношений. В эмиграции возобновил издание журнала «Русская мысль», редактировал газету «Возрождение», в конце 20-х гг. отошел от политической деятельности. В конце жизни работал над итоговым трудом «Система критической философии», но рукопись погибла. Умер П.Б.Струве в феврале 1944 г. в Париже.

Основные сочинения П.Б. Струве: «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России»; «Предисловие к соч. Н.А. Бердяева “Субъективизм и индивидуализм в общественной философии”»; «К характеристике нашего философского развития»; «Марковская теория социального развития»; «Patriotica. Сб. статей за пять лет (1905–1911)».

Давая критический анализ субъективно-идеалистической идеологии народничества и экономической ситуации в стране, Стру-

ве в «Критических заметках к вопросу об экономическом развитии России» отстаивал принцип материализма в понимании причин и источников развития истории. Социальная эволюция, доказывал он, не поддается оценке в категориях «добра и зла», поскольку подчиняется объективным законам и имеет своей основой развитие экономических отношений. С этих позиций он, отвергая народническую теорию некапиталистического пути развития, пытался решить вопрос о будущем России и определить историческую роль капитализма в движении человеческой цивилизации.

*«Капитализм, как эксплуатация человека человеком, — зло с точки зрения наших идеалов. И если мы будем смотреть на него **только с этой точки зрения**, то мы придем прямым путем к простому выводу: не надо капитализма! <...> Но капитализм, как и все, имеет свое **достаточное** основание, для понимания которого таких категорий, как «добро и зло», **недостаточно**»¹⁶.*

Объективным основанием капитализма является товарное производство, которое, открывая простор производительным силам, выступает мощным фактором экономического, культурного и политического прогресса. Вот почему будущее России связано с развитием капитализма. Конкретно это означает — развитие земледелия на основе товарного обмена с опорой на промышленный капитал. В сложившихся российских условиях это есть форма роста производительных сил. Поэтому «единственная рациональная государственная политика, — утверждал Струве, — может состоять в расчищении почвы для этого процесса и смягчении социальных его последствий»¹⁷.

В критике теории некапиталистического развития Струве был близок к Плеханову, который тоже считал, что Россия не может быть исключением из практики мировой истории. Тезис Плеханова — «за капитализмом вся динамика нашей общественной жизни» — очень созвучен призыву, которым кончается книга Струве: «Признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму». Только Плеханов в данном вопросе более последовательно проводил идеи исторического материализма Маркса, связывая установление социализма со своевременным осуществлением социалистической революции, Струве же защищал путь и практику реформ.

¹⁶ Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. С. 87.

¹⁷ Там же. С. 284.

Надо заметить, что, призывая идти на выучку к капитализму, он был далек от апологетики последнего «как образа жизни» и от мысли рассматривать его в качестве «вечной» формации.

«Капитализм, создавая массовое, другими словами, общественное производство, не может мириться с беспорядочным, чисто индивидуалистическим распределением и потреблением; таким образом, капитализм объективно выдвигает народнохозяйственные принципы, отрицающие его частнохозяйственную основу»¹⁸.

Развитие капитализма с необходимостью подготавливает материальную базу будущему социализму. Другими словами, «социализм своим бытием обязан капитализму». Только пройдя этап его развития, можно говорить о социалистических преобразованиях. «Природа не делает скачков, а интеллект не терпит скачков» — отстаивая этот тезис, Струве отвергал социалистическую революцию, видя в ней нарушение исторических законов, а теории революции отказывал в философском обосновании, исключая ее из парадигмы материалистического объяснения истории. Общество постепенно, естественным путем должно продвигаться по пути социального прогресса. Поэтому для России ближайшим будущим является не социализм, а капитализм.

Напомним, что Плеханов тоже считал Россию не готовой к социалистическим преобразованиям: по его мнению, к 1917 г. она еще «не смолола той муки», из которой можно испечь «пирог социализма». Но он, следуя марксистскому пониманию истории, отстаивал теорию классовой борьбы, связывая с ней переход общества от одной экономической формации к другой. Плеханов был не согласен по этой причине и с толкованием Струве основного противоречия капитализма как противоречия между хозяйством и правом. Опираясь именно на такое понимание природы основного противоречия капиталистического общества, Струве делал вывод о естественной трансформации последнего в социализм. Плеханов же, не отрицая значимости буржуазных реформ как «расчищающих» почву для будущих социалистических преобразований, не принимал толкования их в качестве *способа* перехода к новому обществу.

Можно сказать, что с самого начала Плеханов был не согласен с трактовкой «легальным марксизмом» основных вопросов исторического материализма. Более того, через некоторое время в работе «Критика наших критиков. Г-н Струве в роли критика марк-

¹⁸ Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. С. 283.

совой теории общественного развития» (1901) он дал критический анализ этих трактовок и обвинил «легальных марксистов» в попытках реформировать марксистское учение. Смысл их интерпретации марксовой теории общественного развития Плеханов увидел в отступлении от ее социально-революционного содержания. Та «европеизация» российской общественной мысли, которую Плеханов приветствовал в критике ими народничества, не оправдала, по его оценке, надежд, поскольку осуществилась «в неосуществленной форме», а именно — «под знаменем» *пересмотра марксизма*. В итоге «из горнила» критики вышел «такой Маркс, который, мастерски доказывая нам историческую необходимость возникновения капиталистического способа производства, обнаруживает очень большой скептицизм во всем том, что касается замены капитализма социализмом»¹⁹.

Одновременно со Струве с критикой народничества по экономическим вопросам выступил **Михаил Иванович Туган-Барановский (1865–1919)** в работах по истории и теории экономических кризисов и состоянию русской фабричной системы («Промышленные кризисы в современной Англии, их причины и влияние на народную жизнь», «Русская фабрика в прошлом и настоящем»). Автор отстаивал принцип материализма во взглядах на общество, защищал и развивал теорию детерминированности социальной жизни материальной средой, т.е. экономической сферой жизнедеятельности общества. Однако с самого начала в его варианте исторического материализма достаточно громко заявил о себе момент, в будущем ставший определяющим в историсофских воззрениях ученого, — признание существенной роли в общественной жизни и в человеческой истории *этического начала*. Так, неизбежность экономических кризисов объяснялась им несоответствием капиталистического отношения к человеку *только как к средству* идеальной цели всякого хозяйствования — удовлетворению человеческих потребностей. Экстраполируя выдвинутый им тезис на теорию общественного развития в целом, он доказывал обязательность для нее элемента *нравственной оценки*. Такая оценка, по его мнению, соответствует цели социальной науки. Эту последнюю Туган-Барановский связывал с выработкой точки зрения на объект, в рамках которой ее выводы могли бы стать *обязательными для всех общественных групп*. Подобная точка зрения в системе марксистских воззрений на историю невозможна, и в этом он видел ограниченность марксизма как научной теории.

¹⁹ Плеханов Г.В. Критика наших критиков. Г-н Струве в роли критика марксовой теории общественного развития// Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 2. С 631.

Позже, развивая эту идею, Туган-Барановский обвинит Маркса и его последователей-ортодоксов «в расплывчатости» определения хозяйства, якобы не учитывающего его двух главных измерений: 1) хозяйство всегда есть средство, а не цель; 2) оно направлено не на человека, а на материальные условия жизни. В силу этого описание любой экономической ситуации с позиций марксизма всегда односторонне и неадекватно. В поисках позитивного решения проблемы Туган-Барановский обратился к кантовской этике, хотя и не принял неокантианского лозунга «Назад к Канту!». Разработку общественной теории развития он связывал с критическим преодолением и Канта и Маркса, рассматривая кантианство и марксизм как уже пройденные этапы философской мысли. «Нашим лозунгом, — писал он, — должно стать вперед, к созданию новой теории социализма»²⁰. Такой теорией он считал «этический социализм». Этот призыв поддержали и другие «легальные марксисты» в своих попытках создания нового учения о социалистическом идеале.

В 1904 г. вышла серия работ Туган-Барановского, в которых он критиковал «экономический материализм» за его сведение содержания истории к истории борьбы за экономические интересы. Это обвинение он перенес, надо сказать, неправомерно, на ортодоксальный марксизм, представляемый Плехановым и его школой. Теперь с марксизмом его ничто не связывало. То короткое сближение, которое было, он сам объяснил просто: «Я избегал называть себя марксистом, но общественное мнение признало меня таковым, и я не протестовал против этого»²¹. Позже общественное мнение больше этого не делало, а сам Туган-Барановский не давал для этого повода.

Одновременно с П.Б. Струве и М.И. Туган-Барановским от марксизма отошли Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и другие «легальные марксисты». В 1901 г. вышла книга Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К. Михайловском», отразившая апогей его увлечения марксизмом. Но книга включала обширное предисловие Струве, возвещавшее о переломном моменте «легального марксизма» и начале перехода его последователей на позиции идеализма. Булгаков, много писавший, как и Туган-Барановский, в середине 90-х гг. по вопросам политической экономии, тоже переживал в это вре-

²⁰ Туган-Барановский М.И. Предисловие к книге: Форлендер К. Кант и Маркс. Очерк этического социализма. СПб., 1909. С. VIII.

²¹ Туган-Барановский М.И. Очерки из новейшей истории политической экономии. СПб., 1903. С. V.

мая духовный кризис, выход из которого он увидел в религиозной философии. В этом плане интерес представляет его сборник «От марксизма к идеализму», вышедший в 1903 г. И хотя еще некоторое время мыслитель продолжал исследования в области политической экономии — в 1906 г. вышел его большой труд «Философия хозяйства», — но они несли на себе печать его философско-религиозных исканий.

Своеобразным манифестом «коллективного» преодоления марксизма стал сборник статей под ред. П.И. Новгородцева «Проблемы идеализма» (1902), в котором в числе других авторов выступили С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, Н.А. Бердяев, составившие вскоре вместе с С.Л. Франком ядро нового философского направления, соединившего философию идеализма с либеральными ориентациями российской интеллигенции. В заключение отметим, что увлечение марксизмом и отказ от него были для этих мыслителей сложным процессом философских исканий, который не был просто фактом их личной творческой биографии — с ним связан новый поворот в отечественной историософской мысли, оказавшей влияние не только на русскую, но и на западноевропейскую философию первой четверти XX в. Движение «от марксизма к идеализму» отразило глубинные процессы, происходившие во всех сферах культурной жизни российского общества. Это был своеобразный «знак» нового времени — времени, как его называл Д.С. Мережковский, самого крайнего материализма и вместе с тем самых страстных идеальных порывов духа.



Г.В. Плеханов

К вопросу о развитии монистического взгляда на историю*

Всякая данная ступень развития производительных сил necessarily ведет за собою **определенную группировку людей** в общественном производственном процессе, т. е. **определенные отношения производства**, т.е. **определенную структуру всего общества**. А раз дана структура общества, нетрудно понять, что ее характер отразится на всей **психологии** людей, на всех их привычках, нравах, чувствах, взглядах, стремлениях и идеалах. Привычки, нравы, взгляды, стремления и идеалы необходимо должны приспособиться к образу жизни людей, к их **способу**

* Плеханов Г.В. Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. I. С. 644—645, 655—656.

бу добывания себе пропитания (по выражению Пешеля). **Психология общества всегда целесообразна по отношению к его экономии, всегда соответствует ей, всегда определяется ею.** Тут повторяется то же явление, которое еще греческие философы замечали в природе: целесообразность торжествует по той простой причине, что нецелесообразное самым характером своим осуждено на гибель. Выгодно ли для общества в его борьбе за существование это приспособление его психологии к его экономии, к условиям его жизни? Очень выгодно, потому что привычки и взгляды, не соответствующие экономии, противоречащие условиям существования, помешали бы отстаивать это существование. Целесообразная психология так же полезна для общества, как хорошо соответствующие своей цели органы полезны для организма. Но сказать, что органы животных должны соответствовать условиям их существования, — значит ли это сказать, что органы не имеют значения для животного? Совершенно наоборот. Это значит — признать их колоссальное, их **существенное значение**. Только очень слабые головы могут понять дело иначе. Вот то же самое, как раз то же самое, господа, и с психологией. Признавая, что она приспособляется к экономии общества, Маркс тем самым признавал ее огромное, ничем не заменимое значение.

Разница между Марксом и, например, г. Кареевым сводится здесь к тому, что этот последний, несмотря на свою склонность к «синтезу», остается дуалистом чистейшей воды. У него — тут экономия, там — психология; в одном кармане — душа, в другом — тело. Между этими субстанциями есть взаимодействие, но каждая из них ведет свое самостоятельное существование, происхождение которого покрыто мраком неизвестности. Точка зрения Маркса устраняет этот дуализм. У него **экономия общества** и его **психология** представляют две стороны одного и того же явления «производства жизни» людей, их борьбы за существование, в которой они группируются известным образом, благодаря данному состоянию производительных сил. Борьба за существование создает их **экономия**; на ее же почве вырастает и их **психология**. Экономия сама есть нечто производное, как психология. И именно потому **изменяется** экономия всякого прогрессирующего общества: новое состояние производительных сил ведет за собою новую экономическую структуру, равно как и новую психологию, новый «дух времени». Из этого видно, что только в популярной речи можно говорить об экономии, как о **первичной причине** всех общественных явлений. Далекая от того, чтобы быть первичной причиной, она сама есть следствие, «функция» производительных сил.

<...> Свойства социальной среды определяются состоянием производительных сил в каждое данное время. Раз дано состояние производительных сил, даны и свойства социальной среды, дана соответствующая ей психология, дано и взаимо-

действие между средой, с одной стороны, и умами и нравами — с другой. Брюнэтьер совершенно прав, говоря, что мы не только приспосабливаемся к среде, но и приспосабливаем ее к своим нуждам. Вы спросите, откуда же берутся нужды, не соответствующие свойствам окружающей нас среды? Они порождаются в нас — и, говоря это, мы имеем в виду не только материальные, но и все так называемые духовные нужды людей — все тем же историческим движением, все тем же развитием производительных сил, благодаря которому всякий данный общественный строй рано или поздно оказывается неудовлетворительным, устарелым, требующим радикальной перестройки, а может быть, и прямо годным только на слом. Мы уже указали выше на примере правовых учреждений, каким образом психология людей может опережать данные формы их общности.

1895 г.

Г. В. Плеханов

К вопросу о роли личности в истории *

VIII

В настоящее время нельзя уже считать человеческую природу последней и самой общей причиной исторического движения: если она постоянна, то она не может объяснить крайне изменчивый ход истории, а если она изменяется, то, очевидно, что ее изменения сами обуславливаются историческим движением. В настоящее время последней и самой общей причиной исторического движения человечества надо признать развитие производительных сил, которым обуславливаются последовательные изменения в общественных отношениях людей. Рядом с этой общей причиной действуют **особенные** причины, т.е. та историческая обстановка, при которой совершается развитие производительных сил у данного народа и которая сама создана в последней инстанции развитием тех же сил у других народов, т.е. той же общей причиной.

Наконец, влияние **особенных** причин дополняется действием причин **единичных**, т.е. личных особенностей общественных деятелей и других «случайностей», благодаря которым события получают, наконец, свою **индивидуальную физиономию**. Единичные причины не могут произвести коренных изменений в действии **общих** и **особенных причин**, которыми к тому же обуславливается направление и пределы влияния единичных причин. Но все-таки несомненно, что история имела бы другую

* Г. В. Плеханов. Избр. философские произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 332—334.

физиономию, если бы влиявшие на нее единичные причины были заменены другими причинами того же порядка.

<...> Великий человек велик не тем, что его личные особенности придают индивидуальную физиономию великим историческим событиям, а тем, что у него есть особенности, делающие его наиболее способным для служения великим общественным нуждам своего времени, возникающим под влиянием общих и особенных причин. Карлейль в своем известном сочинении о героях называет великих людей **начина-телями** (Beginners). Это очень удачное название. Великий человек является именно начинателем, потому что он видит **дальше** других и хочет **сильнее** других. Он решает научные задачи, поставленные на очередь предыдущем ходом умственного развития общества; он указывает новые общественные нужды, созданные предыдущим развитием общественных отношений; он берет на себя почин удовлетворения этих нужд. Он — герой. Не в том смысле герой, что он будто бы может остановить или изменить естественный ход вещей, а в том, что его деятельность является сознательным и свободным выражением этого необходимого и бессознательного хода. В этом — все его значение, в этом — вся его сила. Но это — колоссальное значение, страшная сила.

Что такое естественный ход событий?

Бисмарк говорил, что мы не можем делать историю, а должны ожидать, пока она сделается. Но кем же делается история? Она делается **общественным человеком**, который есть ее **единственный «фактор»**. Общественный человек сам создает свои, т.е. общественные, отношения. Но если он создает в данное время именно такие, а не другие отношения, то это происходит, разумеется, не без причины; это обусловливается состоянием производительных сил. Никакой великий человек не может навязать обществу такие отношения, которые уже не соответствуют состоянию этих сил или **еще** не соответствуют ему. В таком смысле он, действительно, не может делать историю, и в этом случае он напрасно стал бы переставлять свои часы: он не ускорил бы течения времени и не повернул бы его назад. <...>

В общественных отношениях есть своя логика: пока люди находятся в данных взаимных отношениях, они непременно будут чувствовать, думать и поступать именно так, а не иначе. Против этой логики тоже напрасно стал бы бороться общественный деятель: естественный ход вещей (т.е. эта же логика общественных отношений) обратил бы в ничто все его усилия. Но если я знаю, в какую сторону изменяются общественные отношения, благодаря данным переменам в общественно-экономическом процессе производства, то я знаю также, в каком направлении изменится и социальная психика; следовательно, я имею возможность влиять на нее. Влиять на социальную психи-

ку — значит влиять на исторические события. Стало быть, в известном смысле я все-таки могу делать историю, и мне нет надобности ждать, пока она «**сделается**».

1898 г.

П. Б. Струве

Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы пришли в наших заметках к концу. Здесь мы чувствуем потребность указать ту связь, которая существует между различными частями нашей работы, и подвести ей итоги.

Наш взгляд на экономическое развитие России, как и соответствующая народническая доктрина, представляет собой только приложение к конкретному историческому процессу некоторых общих, скажем прямо, философских положений. Личность творит историю, говорят народники; то мировоззрение, которое развивалось нами выше (гл. II), утверждает противное. Отсюда — совершенно различная оценка исторической важности наших собственных идей и идеалов. Последние, с нашей точки зрения, историческая сила только, поскольку они необходимое порождение процесса экономического развития, который сам всегда происходит «на достаточном основании» и представляет собой коллективное творчество, в конечном счете носящее такой же стихийный, а потому и закономерный характер, как и все другие изменения в окружающем нас мире. Открыть «достаточное основание» этих изменений — задача **объективного** исследования. Только **такое** исследование даст нам возможность оценить те социальные силы, из действия которых складывается процесс общественной эволюции, и установить место наших собственных идеалов среди этих сил.

Когда мы уяснили себе вопрос об экономическом развитии России в его полном объеме, то мы увидели, что господствующее понимание этого вопроса имеет два источника:

Во-первых, — идеалистический взгляд на социальную эволюцию, неспособный к объективной оценке ее факторов и ко всему прилагающий только свое собственное (субъективное) мерило «добра и зла».

Во-вторых, — своего рода национальное тщеславие, мнящее «мы народ избранный» на том основании, что мы сохранили

* Струве П. Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. Вып. I. С. 285–288.

кое-какие остатки первобытного экономического строя, которые оказались в соответствии с самыми прогрессивными идеалами современности.

В первом случае забывается, что идеалы только тогда могущественны, когда за ними организованная общественная сила — результат долгого и трудного исторического процесса. Во втором случае за жалкими остатками первобытной социальной справедливости не видят экономической несостоятельности сохранившего их строя, не видят, что **привить этому строю культуру — значит его разрушить**.

Поясним еще несколько разницу между объективным и субъективным взглядами. С точки зрения наших моральных принципов, мы легко можем прийти к заключению, что торговля, обмен, являясь носителем крайнего хозяйственного эгоизма и индивидуализма, есть зло и мерзость; если же мы обратимся к рассмотрению объективного хода вещей, то мы увидим, что это зло есть огромный фактор культурного прогресса, принимавший могущественное участие в создании тех отношений, на почве которых сложились и наши собственные идеалы.

Так же точно обстоит дело и с **капитализмом**. Капитализм как эксплуатация человека человеком зло с точки зрения наших идеалов. И если мы будем смотреть на него **только с этой точки зрения**, то мы придем прямым путем к простому выводу: не надо капитализма! Раз этот вывод подчинит себе наше мышление, нам трудно будет приблизиться к пониманию объективного процесса: капитализм с его спутниками, протекционизмом и проч., в наших глазах явится тогда только чем-то вроде, если можно так выразиться, «злоумышления». Но капитализм, как и все, имеет свое **достаточное** основание, для понимания которого таких категорий, как добро и зло, **недостаточно**. С этой точки зрения взглянули мы на вопрос об экономическом развитии России. Капитализм разрушает так называемые «устои», но это удастся ему только потому, что «устои» никуда не годны и сами разваливаются. Словом, капитализм развивается потому, что он, при данных условиях, есть единственная возможная форма подъема производительных сил страны; а такого подъема, не говоря уже о расширении потребностей, требует рост населения.

Таким образом, капитализм не только зло, но и могущественный фактор культурного прогресса, фактор, не только разрушающий, но и созидающий. Это прекрасно понимали и понимают на Западе те, кто во имя идеалов социальной справедливости выступили на борьбу с капитализмом.

Вся современная материальная и духовная культура тесно связана с капитализмом: она выросла или вместе с ним, или на его почве. Мы же, ослепленные каким-то непомерным национальным тщеславием, мним заменить трудную работу целых поколений, суровую борьбу общественных классов, экономических сил и интересов построением нашей собственной «кри-

тической мысли», которая открыла трогательное совпадение народно-бытовых форм с своими собственными идеалами. И добро бы та почва, на которой мы собираемся соорудить, без содействия исторических сил, наше пышное здание, оправдывала такое тщеславие! Между тем на этой почве еще не простыл след крепостного права, которое, конечно, в свое время было не только злой выдумкой.

Симпатии к трудящейся народной массе не монополия народников, и мы также чувствуем глубокое сожаление к разоренному страдальцу — народу. Но картина его разорения лучше всего доказывает нам его культурную беспомощность. На почве ее, страшно вымолвить, крепостное право — меньшая утопия, чем обобществление труда.

Нет, признаем нашу некультурность и пойдем на выучку к капитализму.

1894 г.

П. Б. Струве
Моим критикам*

<...> Я должен с полной определенностью заявить, что инкриминируемые слова: «пойдем на выучку к капитализму» вполне соответствуют моему убеждению. Все дело в смысле — а смысл «страшных слов» таков. Во-первых, русское общество в его целом нуждается в капиталистической выучке, что только эта выучка, развивая производительные силы страны, создает и будет создавать условия культурного прогресса и предпосылки новой более высокой экономической формации. Во-вторых, только капиталистическая выучка внесет во взаимные отношения общественных классов полную ясность, которая сделает совершенно невозможной путаницу понятий о роли интеллигенции и государства в экономическом процессе, до самого последнего времени, можно сказать, безраздельно господствующую у нас. Капиталистическая выучка уничтожит тот фантом всесильной неклассовой интеллигенции, который до сих пор есть главный устой веры в самобытное экономическое развитие. Фантом этот, конечно, объясняется реальным и весьма веским фактом существования задач, общих различным общественным классам. Но такой общей задачей не может быть уничтожение капитализма, т.е. экономического господства одного класса над другим. И возлагать на интеллигенцию подобную задачу, значит впасть в утопизм, не только бесплодный, но и вредный.

* *Струве П.* На разные темы (1893–1901 гг.). Сб. статей. СПб., 1902. С. 15–16.

<...> Вот в каком смысле я сказал: «пойдем на выучку к капитализму». Это значит: станем сознательно на почву данных капиталистических отношений с их классовыми противоречиями. Это вовсе не значит — для меня, по крайней мере, — «будем служить буржуазии», ибо капиталистические отношения подразумевают не одну буржуазию, но и ее антипода везде, а тем более у нас, нуждающегося в капиталистической выучке.

1901 г.



1. Можно ли материалистическое толкование истории (исторический материализм) называть философией истории?
2. Изложите основные принципы монистического взгляда на историю Плеханова.
3. По каким позициям Плеханов критиковал «теорию факторов»?
4. В чем был не согласен Плеханов с «экономическим материализмом»?
5. Дайте общую характеристику «легального марксизма» как направления философской мысли 90-х гг. прошлого века.
6. По каким вопросам шла полемика Плеханова и Струве?
7. В чем философский смысл идеи «этического социализма»?
8. Раскройте «линии взаимосвязи» «легального марксизма» и либерализма.



Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. СПб., 1901.

Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю//*Плеханов Г.В.* Избр. филос. произв.: В 5 т. М., 1956. Т. 1.

Плеханов Г.В. К вопросу о роли личности в истории//Там же. Т. 2.

Струве П.Б. К характеристике нашего философского развития//Проблемы идеализма. М., 1902.

Струве П.Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894.



Замалеев А.Ф. Курс истории русской философии. М., 1995. Лекция 11.

Пустарнаков В.Ф. «Капитал» К. Маркса и философская мысль в России (конец XIX — начало XX в.). М., 1974.

Смирнов И.П. От марксизма к идеализму (М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев). М., 1995.

Струве П.Б. На разные темы. Сб. статей 1893–1901 гг. СПб., 1902.

4

РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКАЯ ПАРАДИГМА ИСТОРИОСОФСКОЙ МЫСЛИ

(КОНЕЦ XIX – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX В.)

Лекция 12. ИСТОРИОСОФИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Лекция 13. РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ
РЕНЕССАНС

Лекция 14. РАЗВИТИЕ ИСТОРИОСОФИИ
ВСЕЕДИНСТВА

Лекция 15. ЕВРАЗИЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ
РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ

Лекция 16. БЕРДЯЕВ О СМЫСЛЕ ИСТОРИИ

Лекция 12

ИСТОРИОСОФИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

1. Философия всеединства Вл. Соловьева

Последним русским философом XIX века, века рационального и прагматического, как его обозначили славянофилы, был **Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900)**. Он не только сказал «последнее слово» русской философии истории XIX в., подводя итог славянофильству и позитивизму и пронеся при этом через все свое творчество, по замечанию Г.В. Флоровского, «страстное искание социальной правды»¹, но и обозначил *новую парадигму религиозно-философских исканий XX в.*

В.С. Соловьев родился в Москве в семье известного историка С.М. Соловьева. В 1873 г. окончил историко-филологический факультет Московского университета, прослушав одновременно курс по философии и богословию в Духовной академии. В творчестве Соловьева выделяют три периода. Первый период с 1873 по 1882 г. обычно определяют как подготовительный. К этому времени относятся завершение его программной работы «Чтения о Богочеловечестве» и докторской диссертации «Критика отвлеченных начал», которую он защитил в 1880 г. в Петербургском университете и был зачислен доцентом кафедры философии. Однако чтение лекций в 1881 г. было прервано в связи с публичным обращением ученого к Александру III о помиловании террористов, связанных с убийством Александра II, и рекомендацией царя: «г. Соловьеву воздержаться от публичных лекций». Во второй период, охватывающий 80-е гг. и характеризующийся обычно как утопический, Соловьев отдается богословской и публицистической деятельности. Центральной для этого периода становится утопическая идея вселенской теократии

¹ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 309.

и мессианского призвания России в ее реализации. На третьем этапе Соловьев возвращается к работе над фундаментальными философскими трудами, в частности, по этике и истории философии. Однако последние годы жизни философа омрачены глубоким разочарованием в теократическом идеале, в возможности осуществления Царства Божьего на земле. С этим связан его переход на позиции эсхатологии, т.е. идеи конца истории с перенесением Царства Божьего «по ту сторону» ее. Отражением этих настроений стала практически последняя работа Соловьева «Три разговора» с включенной в нее «Повестью об антихристе». 31 июля 1900 г. в возрасте сорока семи лет В.С. Соловьев скончался в подмосковном имении своих друзей кн. Трубецких.

Основные сочинения В.С. Соловьева: «Чтения о Богочеловечестве»; «Три силы»; «Критика отвлеченных начал»; «Три речи памяти о Достоевском»; «Национальный вопрос в России»; «Оправдание добра. Нравственная философия»; «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

Как философ, Соловьев стоит в конце целого цикла философского развития европейской философии и ее начавшегося кризиса. Позитивизм, пришедший на смену классическому идеализму, провозгласив сущность мира непознаваемой, ограничился познанием явлений. Такой подход не оставлял места вере в духовные ценности. Пессимистическое учение А. Шопенгауэра, казалось, поставило точку этим направлениям, возвестив бессмысленность самой сущности мироздания, в основе которого лежит зло. В том же духе выступил Ф. Ницше, в парадоксальной форме изобразивший утрату миром своего положительного смысла.

В противовес европейской традиции Соловьев выдвинул в качестве основополагающей проблему *смысла жизни*; атомизации западноевропейской цивилизации он противопоставил идеал *целостной жизни*, отстаиваемый в свое время под влиянием философии Шеллинга Киреевским и Хомяковым. Но то, что у славянофилов оставалось лишь идеалом, Соловьев развил в целостную философскую систему.

Зачастую, когда говорят об историософских взглядах Соловьева, ограничиваются тем, что лежит на поверхности, а именно — утопической идеей вселенской теократии и ее крушением, получившей отражение в последней крупной работе философа «Три разговора». Безусловно, и то и другое имеет отношение к его историософии, но не они являются ее ядром. В этой связи нельзя не согласиться с суждением В.В. Зеньковского, который писал: «Как ни сильно было увлечение Соловьева теократической утопией, но не эта утопия образует живую основу его историософии, а та метафизика, которая связывала для него космическую и историчес-

кую сферу бытия в понятии Софии»². Правда, в его метафизике мы бы сделали акцент не столько на понятии Софии, сколько на идее *всеединства*, включающего в себя *софийность*.

Идея всеединства — одна из старейших в философии. Она принадлежит к разряду тех фундаментальных начал, которые обретают смысл лишь в системе определяющих ее понятий, наполняющих ее содержанием и глубиной. И Соловьев дает свое, по сути классическое, определение всеединства.

«Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех, — подчеркивает он. — Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, **пустотой**; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как **полнота** бытия»³.

Соловьев не только ввел категорию всеединства в русскую философскую мысль, но сделал ее средоточием своей философской системы и обогатил новым содержанием на основе уникального опыта синтеза знания и веры, через диалектику понятия *абсолюта*.

В философской системе Соловьева *абсолютное* есть единство *всего*, что существует, т.е. *абсолютно-сущее*. Оно свободно от всяких определений, так как определенное существование всегда относительно. Абсолютное же, свободное от всяких определений, есть *положительное ничто*, но одновременно оно есть *все*, ибо все, не будучи чем-нибудь, есть *ничто*, и, с другой стороны, положительное ничто, которое *есть*, может быть только *всем*. Но поскольку оно есть ничто, постольку бытие для него есть *другое*, но если вместе с тем оно есть начало бытия, то тем самым оно есть и начало своего другого. Таким образом, для того чтобы *абсолютно-сущее* осознало и воплотило свою силу и полноту, оно нуждается в *своем другом*. Следовательно, абсолютное может быть понято как единство себя со своим отрицанием — «другим» в форме *становящегося абсолюта*.

Итак, в абсолютном следует различать два полюса: первый — начало абсолютного единства, свободного от всяких форм и проявлений, второй — начало существования множественности форм. Первый полюс есть *абсолютное в себе*, находящееся выше суще-

² Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 66.

³ Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 552.

ствования, но представляющее его *положительную потенцию*. Второй полюс — *становящееся абсолютное* в своем стремлении к существованию явно демонстрирует отсутствие абсолюта, т.е. представляет его отрицательную потенцию и выступает в качестве неформленной первоматерии. В своем развитии она проходит стадии космического, эволюционного и исторического развития, имея в качестве идеала абсолютно-сущее, которое и есть Бог. Или иначе: абсолют — это всеединство, которое есть, а мир — это становящееся всеединство. На основе диалектической взаимосвязи первоматерии и абсолюта является мир определенных существ, наделенных материальным и идеальным содержанием. Вследствие своей материальности каждое существо имеет ограниченный характер, но как носитель абсолютной идеи оно стремится к общей разумной цели, т.е. к Богу.

Существование первичного абсолюта, или Бога, не представляет проблемы ни для Соловьева, ни для его оппонентов, ибо принимается на веру. Проблематичным, как отмечают многие критики, представляется статус второго центра, или становящегося абсолюта, в его отношении к абсолютно-сущему, тем более что Соловьев ничего не говорит о сотворении мира. Проблематичной представляется и связь между этими двумя полюсами единосущего. Решение данных проблем Соловьев связывает с силой любви, так как любовь есть самоотрицание или самоограничение себя в пользу другого. Центром этой любви выступает София, или мировая душа.

Статус и роль *мировой души, или Софии*, в мировом процессе, направленном к всеединству, достаточно сложны и не лишены противоречий (не случайно позже эти понятия будут разведены философом), но остаются существенными для Соловьева на всем протяжении его творчества. В «Чтениях о Богочеловечестве» он характеризует мировую душу как существо *двойственное*, ибо она заключает в себе божественное и природное начало и, не определяясь однозначно ни тем, ни другим, пребывает *свободной*. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество самостоятельных элементов. Однако длинным рядом последовательных свободных актов, основанных на любви, все это восставшее множество элементов должно примириться между собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Таким абсолютным организмом является *идеальное человечество*.

В природном мире мировая душа существует только потенциально, в слепом бессознательном стремлении к абсолютному. И только с появлением человека, в процессе человеческой истории она постепенно реализуется. Воплотившись в человечестве, мировая

душа обретает лик Софии, которая раскрывается как любящая душа абсолюта, или Бога, воспринимающая его потенции и воздействующая на него от лица человечества. В силу этого София становится его представительницей в человеческом мире, основанием и душой его истории на пути восстановления всеединства человечества с Богом.

Однако человек не является слепым орудием ни материальных, ни божественных сил.

«Человек не ограничивается одним началом, но, имея в себе, во-первых, стихии материального бытия, связывающие его с миром природным, имея, во-вторых, идеальное сознание всеединства, связывающее его с Богом, человек, в-третьих, не ограничиваясь исключительно ни тем ни другим, является как свободное «я», могущее так или иначе определять себя по отношению к двум сторонам своего существа, могущее склониться к той или другой стороне, утвердить себя в той или другой сфере»⁴.

Таким образом, человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни — *всеединство*, — которое имеет и Бог, но он свободен «восхотеть» ее, как Бог, но может и «не восхотеть». Тем самым человечество в силу своей свободы несет ответственность за свою историю и судьбу.

Этот процесс развития природного человека к идеальному человечеству, к построению Царства Божьего на земле Соловьев и характеризует как *Богочеловеческий*, посвятив обоснованию его специальный труд «Чтения о Богочеловечестве». Эта тема получила развитие и в более позднем фундаментальном труде философа «Оправдание добра».

2. История как Богочеловеческий процесс

Итак, отправный от Бога мир в своем развитии проходит две стадии. Первая (до человека) может быть определена как естественная эволюция. Вторая — осуществляемая через свободную и сознательную деятельность человека — представляет собственно исторический процесс, идеальной целью которого является восстановление всеединства человека в мире и мира с Богом путем построения Царства Божьего на земле.

Соловьев решительно отвергает один из важнейших догматов христианского вероучения о том, что до сотворения мира Бог существовал и впредь может существовать без человека. У него речь

⁴ Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве//Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 140.

идет о человеке, *совечном* Богу. Однако при этом имеется в виду не человек, появившийся в результате эволюции как ее завершающее звено, и не «человечество» как собирательное понятие, а цельный «идеальный человек» и вместе с тем вполне реальный и существенный, более реальный и существенный, настаивает мыслитель, нежели простая совокупность человеческих существ. Идеальный, или софийный, человек есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо. В каждом человеческом существе действительно и существенно коренится идеальный, абсолютный человек. Поэтому бесконечность принадлежит не только идее человека, она является уделом «каждой отдельной особи». В каждом человеке заключается бесконечное богатство сил, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который постепенно проступает лишь определенная часть этих сил, никогда не исчерпывающая целого.

Человек, прошедший космогоническую и природную эволюцию, является, таким образом, высшей реализацией становящегося абсолюта на пути его воссоединения с абсолютно-сущим и тем самым естественным посредником между материальным бытием и Абсолютом. Огромным напряжением мысли, чувства и воли он способен победить сначала свою разобщенность, затем разрыв между собой и природой, между материальным и идеальным и, наконец, воссоединиться с абсолютно-сущим, или Богом. Однако силами одного человека эта задача не реализуема. Решение ее требует поддержки и соучастия со стороны Бога. Во имя этого божественный Логос снисходит в поток исторических событий, воплотившись в личности Христа. В результате центр всеединства из вечности переходит в историю, а душа мира воплощается в образе Софии, Премудрости Божьей, в «идеальном совершенном человечестве». Поэтому Соловьев и характеризует этот процесс как *Богочеловеческий*, который совпадает с собственно *историческим процессом*.

Учение о вечном идеальном человеке и о человечестве как едином существе является самым устойчивым положением историософии Соловьева. В природе каждое существо ограничено, условно и преходяще — оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге. Человек же безусловен и вечен не только в Боге, но и в самом себе, ибо в нем присутствует безусловная идея человека идеального.

«В пределах своей данной действительности человек есть только часть природы, но он постоянно и последовательно нарушает эти пределы; в своих духовных порождениях — религии и науке, нравственности и искусстве — он обнаруживается как центр всеобщего сознания природы, как душа мира, как

осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства, и, следовательно, выше его может быть только это самое абсолютное в своем совершенном акте, или вечном бытии, т.е. Бог»⁵.

Человек идеальный, о котором речь шла выше, в реальном бытии представлен человеческой личностью — Я. Ей изначально принадлежит «отрицательная безусловность» в том смысле, что она *не хочет и не может* удовлетвориться никаким ограниченным содержанием, но одновременно она не хочет и не может насильственно подчиняться общему, растворяться в нем. Этому соответствуют силы ее сопротивления, такие, как индивидуализм, переходящий в эгоизм. И все же личность исходит и должна, сознательно и добровольно, исходить, отрекаясь от своего эгоистического самоутверждения, из того, что она может достигнуть «положительной безусловности» и полноты бытия в Боге. Но такое самоотречение не приводит к потере индивидуальности, напротив, только в нем обнаруживается истинное Я и его совершенная жизнь в Боге. Отвергая добровольную причастность Богу, человек становится рабом природы, в том числе своей собственной звероподобной природы. Этот принцип эгоистического самоутверждения, перенесенный на общество, несет с собой разобщенность, когда отношения людей строятся на основе борьбы за существование, которая порождает безмерные страдания.

Задача человека как разумного и духовного существа не ограничивается собственным спасением, но состоит в стремлении к преодолению всех проявлений зла и несовершенства мира. Посредством наук, искусства и общественных учреждений человечество стремится к совершенствованию жизни и неизбежно приходит к идее совершенной жизни, совпадающей с божественным предопределением, к идее Царства Божьего, возможного на земле в форме *свободной теократии*. Однако человек сам по себе не может «обожить» мир, и так как положительная потенция бытия принадлежит только самому Богу, он нуждается в божественной поддержке, которая и открывается ему в Софии, Премудрости Божьей.

На пути к Царству Божьему на земле люди должны действовать не в одиночку, на свой страх и риск, а совместно, опираясь на Премудрость Божью, как общество, построенное на нравственных принципах добра и правды. Идеал такого общества Соловьев видел в *свободной теократии*, при которой нравственная власть принадлежит Церкви и ее первосвященнику, сила — царю, как персонифицированному выразителю государственности, а право живого совета с Богом — *пророкам*, «обладателям ключей будущего».

⁵ Соловьев В. С. Смысл любви // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 503–504.

Царство Божье для своего действительного явления в этой жизни требует совершеннейшей общественной организации, которая и вырабатывается всемирной историей. Нормальным обществом Соловьев считал то, в котором все сферы общественной жизни, сохраняя свою относительную самостоятельность, взаимно дополняют друг друга как составные части одного органического существа, необходимые друг для друга так, что их положительные действия взаимно усиливают, а отрицательные нейтрализуют друг друга. Оптимальным вариантом такого взаимодействия в современном ему российском обществе он считал взаимодействие церкви, государства и земства; церковь при этом обеспечивает нравственное, государство — политическое, а земство — экономическое руководство обществом.

Между обществом и личностью, согласно Соловьеву, нет принципиальных различий, ибо общество может быть понято как дополненная, или расширенная, личность, а личность как сжатое, или сосредоточенное, общество. Человек изначально является существом лично-общественным. И вся история человечества есть постепенное углубление, возвышение и расширение этой двусторонней, лично-общественной жизни. Причем из этих двух нераздельных и соотносительных начал личность есть подвижное, динамическое, а общество охранительно-статичное начало в истории. В силу этого между ними могут возникать и возникают временные противоречия. Человек не пользуется настоящей свободой, когда его общественная среда тяготеет над ним как внешняя и чужая сила. В этом противоречивом взаимодействии личности и общества приоритет, в духе либеральных установок, Соловьев оставляет за личностью.

Каждый человек, как таковой, независимо от своей общественной полезности, настаивает он, имеет безусловное достоинство и безусловное право на свободное развитие своих положительных сил. *«Отсюда прямо следует, что **никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство для каких бы то ни было посторонних целей, — он не может быть только средством или орудием ни для блага другого лица, ни для блага целого класса, ни, наконец, для так называемого **общего блага**, т.е. блага большинства других людей**».* Разъясняя эту мысль, Соловьев подчеркивает, что «общее благо», или «общая польза», *«имеет право не на человека, как лицо, а на его деятельность, или труд, в той мере, в какой этот труд, служа на пользу общества, вместе с тем обеспечивает трудящемуся достойное существование»*⁶.

⁶ Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 345.

При таком подходе внимание Соловьева было сконцентрировано на эволюции социальных форм и институтов по отношению к личности. Именно с этим он связывает повышение уровня нравственных норм — от примитивно-первобытных до христианских, от кулачного права до прочных основ гражданского законодательства. Важнейшим органом «общественного тела», согласно мыслителю, является государство, которое выступает по отношению к обществу прежде всего как собирательный орган, заключающий в себе полноту положительного права, с помощью которого оно обеспечивает необходимый минимум добра и порядка, не допускающих торжества зла.

К функциям государства, уточняет Соловьев, относится защита от зла, внешнего и внутреннего: внешнего — посредством вооруженной силы, внутреннего — посредством сбора и перераспределения налогов в целях обеспечения достойного существования всем гражданам, независимо от их положения в обществе. Отсюда вытекает и обратная обязанность граждан по отношению к своему государству: обязанность воинской службы и отчисления части своего благосостояния в общественную казну в качестве исполнения своего христианского долга. С точки зрения нравственного критерия, государство есть *«собирательно-организованная жалость»* по отношению к слабым и обездоленным, гарантия защищенности каждой личности. Отсюда, в свою очередь, следует, что каждая личность обязана выполнять свой нравственный долг по отношению к государству, делегируя ему, как бы мы теперь сказали, свое милосердие, ибо, будучи разобщенными, они теряют свою созидательную силу.

В духе русской традиции, берущей начало от Герцена, Соловьев решительно осуждает «царство сытости и мещанства». При этом он понимает, что без организации экономической жизни общество обойтись не может. В отличие как от буржуазных утилитаристов, так и от социалистов, которые исходят из принципа подчинения личных интересов классовым, что сближает оба, казалось бы, радикально противоположных направления, Соловьев считает, что и для этой стороны общественной жизни необходимо найти свой нравственный императив. В качестве такового и выступает декларируемое им *«право каждого человека на достойное существование»*.

По своим внешним функциям государство в идеале является гарантией национальных интересов страны с помощью не только военной силы, но прежде всего искусной и справедливой внешней политики. Образцы такой политики Соловьев видел в деятельности Владимира Святого, принявшего христианство и тем самым

поставившего Русь в центр международной жизни своего времени, и Петра Великого, утвердившего в Европе авторитет России. Вместе с тем он неоднократно предупреждал об опасности перерастания защиты национальных интересов в «зоологический национализм» и империализм. Полемизируя с поздними славянофилами (И.С. Аксаков, Н.Н. Страхов) и национал-патриотами типа М.Н. Каткова, ратовавшими за национальную исключительность русского народа и тем оправдывавшими имперские амбиции, Соловьев настаивает на принципах внешней политики, способствующих «мирному сближению народов».

3. Идея вселенской теократии в контексте духовных исканий конца века

Философия имела для Соловьева не только теоретический смысл, но и практическое значение. Причем в отличие от принятых норм, согласно которым практические начала излагаются вслед за теоретическими и на их основе, «в философской деятельности Соловьева практический интерес действительного осуществления всеединства в жизни, — как подчеркивает исследователь его творчества Е.Н. Трубецкой, — от начала и до конца стоит на первом плане»⁷. Поэтому не случайно, что историософия всеединства переносится им в плоскость социального, утопического по своей сущности, *проекта вселенской теократии* в связи с определением в ней исторической миссии России. Впервые эта идея была сформулирована в публичной лекции «Три силы», прочитанной им накануне русско-турецкой войны 1877–1878 гг., позже, в работах «История и будущность теократии», «Россия и Вселенская церковь», она обрела форму своеобразного проекта.

В истории, утверждал Соловьев в своей лекции, всегда действуют совместно три силы, управляющие человеческим развитием и олицетворяемые в трех типах культуры: мусульманской, западноевропейской и восточноевропейской, или славянской.

Первая из этих трех сил *«стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве <...>. Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы»*. *«Но вместе с этой силой действует другая, прямо противоположная; она стремится разбить твердыню мертвого единства, дать везде свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности <...>. Всеобщий эгоизм и*

⁷ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 107.

анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы»⁸.

Но история не может сводиться к постоянной борьбе этих двух крайностей, неизбежно ведущей в дурную бесконечность — в никуда. Поэтому в истории действует третья сила, «сила-посредница», которая дает положительное содержание двум первым и, освобождая их от односторонности, примиряет в единстве высшего порядка. В качестве третьей силы, «силы-посредницы» и призвано выступить славянство, в особенности Россия, как представительница русского народа, единственно оставшаяся свободной от соблазна двух низших сил, и потому способная стать той «третьей всепримиряющей силой», на которую уповает Провидение. Через органический синтез этих трех сил и реализуется сокровенный смысл истории — осуществляется Царство Божье на земле, или вселенская теократия.

Разъясняя смысл теократии, отличие ее подлинного содержания от всевозможных подделок, Соловьев писал: «...**царствие Божие**, совершенное в вечной божественной идее («на небесах»), потенциально присущее нашей природе, необходимо есть вместе с тем нечто **совершаемое** для нас и через нас. С этой стороны оно есть наше **дело, задача** нашей деятельности. Это дело и эта задача не могут ограничиваться разрозненным индивидуальным существованием отдельных лиц. Человек — существо социальное, и высшее дело его жизни, окончательная цель его усилий лежит не в его личной судьбе, а в социальных судьбах всего человечества»⁹.

Практическую реализацию Божественного замысла свободной теократии в земной истории Соловьев связывал с гармоническим единением трех, разорванных в реальном историческом процессе, сфер деятельности — экономической — общество, политической — государство и духовной — вселенская церковь, которая и объединит, «покроет» два других иерархически более низких начала. На Западе возобладали экономические интересы, выражением которых стало гражданское общество, хотя и раздираемое крайним индивидуализмом и ведущим к своей противоположности — ко всеобщему обезличению в мешанстве. В качестве ответной реакции это порождает идеи экономически уравнительного социализма, который является последним словом западной цивилизации. Но в силу исторических обстоятельств на Западе сохранила свою

⁸ Соловьев В. С. Три силы//Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 19.

⁹ Соловьев В. С. О подделках//Там же. Т. 2. С. 309.

независимость католическая церковь, возвышающаяся над государствами и народами, что делает ее оплотом духовной жизни общества. В России приоритетное развитие получило православное государство во главе с белым Монархом, уже объединившее в своем лоне множество народов различных верований. Оно и призвано стать политической опорой общества свободной теократии на земле. Напомним еще раз, что теократическая утопия Соловьева формировалась накануне и в начале русско-турецкой войны 1877–1878 гг., когда в русском обществе обладали монархо-патриотические настроения. Этим последним в определенной мере поддался и философ, что вызвало резкую критику его за грубый этатизм даже со стороны либерала-государственника Б.Н. Чичерина: «Цель, которую ставит Соловьев, — писал он, — есть осуществление Царства Божия на земле, а путь ее — принудительное действие государственной власти»¹⁰. Критика была не совсем корректна в том смысле, что Соловьев в это же время вел неустанную полемическую борьбу против перерастания народного патриотизма в «зоологический национализм» и империализм. В серии статей этого периода, собранных позже в сборнике «Национальный вопрос в России», он проводит резкую грань между требованиями истинного патриотизма, желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и национализмом «фальшивым», исходящим из того, что она и так всех лучше¹¹. И все-таки Соловьев верил в историческое призвание России, хотя для нее реализация этого призвания не предопределена. России еще надлежит стать достойной своего призвания, много потрудиться на этом поприще. Дальнейший прогресс всемирной истории зависит от того, сможет ли Россия понять замысел Провидения и осуществить его «тихим и умным деланием». *«Ибо идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»*¹².

На почве мессианского призвания России как страны народа-посредника произошло сближение мыслителя с **Федором Михайловичем Достоевским (1821–1881)**, явственно обозначилась перекличка их идей.

В литературе до сих пор не умолкают споры о направленности взаимовлияний идей Соловьева и Достоевского. В свое время Е.Н. Трубецкой справедливо предупреждал против упрощенного их истолкования. Скорее, отмечал он, здесь имело место духовное

¹⁰ Чичерин Б.Н. Несколько слов по поводу ответа г. Соловьева//Вопр. филос. и психол. 1897. Кн. 5. С. 774.

¹¹ См.: Соловьев В.С. Национальный вопрос в России//Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1.

¹² Соловьев В.С. Русская идея//Там же. Т. 2. С. 220.

взаимопонимание на почве схожести (но отнюдь не тождества) идейных позиций. Из свидетельств самого Соловьева известно, что в 1878 г. они совместно с Достоевским посетили Оптину пустынь. По всей видимости, во время посещения этого святого места оба мыслителя обдумывали и обсуждали идею мессианского призвания русского народа. Позже в 1880 г. в своей пушкинской речи Достоевский так формулирует культурно-историческую задачу России:

*«Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только <...> стать братом всех людей, **всечеловеком**, если хотите». И далее писатель расшифровывает: «...стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»¹³*

Сам Достоевский признавался, что его идея о всечеловеческом братстве и призвании русского народа не нова, что она уже высказывалась до него. Действительно, как уже отмечалось, Соловьев сформулировал ее в своей программной работе «Три силы» в 1877 г. В связи с этим Трубецкой не сомневается, что влияние в данном случае исходило от Соловьева к Достоевскому¹⁴. С другой стороны, безусловно, идея всечеловечности как призвания русского народа, публицистически и, главное, художественно проработанная великим писателем, вернулась к философу обогащенной и укрепила его идеологические установки. Вместе с тем, солидаризируясь с идеей Достоевского о всечеловечности русского народа как его историческом призвании, Соловьев последовательно критикует сиюминутные националистические выпады писателя.

Но Достоевский, прошедший испытания «Мертвого дома», со своей стороны, научил философа терпимости по отношению к несовершенству этого мира, подвел к убеждению, что этот мир «не должен быть спасен насильно», ибо даже добро, навязанное насильно, приведет к созданию не «хрустального дворца», о котором мечтал Чернышевский, а «огромного, всечеловеческого муравейника». Эта идея писателя получила блистательное выражение в «Легенде о Великом Инквизиторе», осуществившем своей волей «рай на земле»

¹³ Достоевский Ф.М. Пушкин// Полн. собр. соч. Л., 1984. Т. 26. С. 147, 148.

¹⁴ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. Гл. «Соловьев и Достоевский».

для миллионов существ ценой их отказа от свободы во имя хлеба, бросившем Христу дерзкое признание: «Мы не с Тобой, а с *ним*», т.е. с сатаной, и, несмотря на это, прощенном Христом.

Духовное общение с великим писателем и его творчеством укрепило философа в собственной идее о возможности Царства Божьего в форме вселенской теократии. Подводя итог своим духовным исканиям в речи, посвященной Достоевскому, он констатировал:

«Верить в царство Божие — значит с верою в Бога соединять веру в человека и веру в природу. Все заблуждения ума, все ложные теории и все практические односторонности и злоупотребления происходили и происходят от разделения этих трех вер. Вся истина и все добро выходят из их внутреннего соединения»¹⁵.

Соловьева и Достоевского сближало и идущее от Достоевского увлечение *философией общего дела* Н.Ф. Федорова.

Мыслитель-самоучка **Николай Федорович Федоров (1829–1903)** философии как особому *типу мышления* противопоставил философию как *«проект общего дела»* человечества. Федоров исходил из того, что природа, какой она нам дана, начиная от смертной природы человека и включая непроницаемый и враждебный для него космос, есть лишь материал и средство для превращения ее в среду, достойную человеческого существования. «Философия, понимаемая лишь как мышление, есть произведение еще младенствующего человечества... Но философия, понимаемая не как чистое только мышление, а как проект дела, есть уже переход к совершенности»¹⁶.

Идейным основанием философии *общего дела*, его *проекта* стала для мыслителя критика теории прогресса, готового оплатить малейшие, часто ничтожные, приобретения человечества страшной, бесчеловечной ценой — смертью своих отцов и всех предшествующих поколений. Теории прогресса Федоров противопоставляет свое понимание истории. «История есть всегда *воскрешение*, а не *суд*, так как предмет истории *не живущие*, а *умершие*, и, чтобы судить, нужно прежде воскресить — хотя бы и не в прямом смысле, — нужно воскресить их, умерших...»¹⁷. В решении этой задачи, как она мыслилась им, религиозные мотивы (воскресение Христа и ожидаемое при его втором пришествии воскресение мертвых *праведни-*

¹⁵ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 313.

¹⁶ Федоров Н.Ф. Философия общего дела. М., 1913. Т. 2. С. 178.

¹⁷ Там же. С. 196.

ков) сочетались с научными представлениями вплоть до молекулярного восстановления тел *всех* мертвых и одушевления их. И это только первый шаг. Возрождение человечества естественно поставит вопрос о его расселении. Решение его Федоров связывал с регулированием природных процессов, с активным освоением космоса.

Соловьев высоко оценил «проект» Федорова, хотя и высказал некоторые возражения нравственного и практического порядка. Ознакомившись через посредство Достоевского с рукописью «Философии общего дела», он пишет Федорову: «Проект» Ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров. Поговорить же нужно не о самом проекте, а об некоторых теоретических его основаниях или предположениях, а также и первых практических шагах к его осуществлению»¹⁸. Следует заметить, что идея *общего дела* вызвала, учитывая скромное положение ее автора и практически изустное знакомство с ней (сочинения Федорова были опубликованы только после его смерти), достаточно большой резонанс. К ней, помимо Достоевского и Соловьева, хотя и с критическим оттенком, обращались Л.Н. Толстой, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, Е.Н. Трубецкой, Г.В. Флоровский, а также В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский и др. Знаменательно и то, что, несмотря на критику утопизма программы в целом, многие ее мотивы обретают признание и развитие в русской религиозной историософии. Все это, в частности, свидетельствует о том, что учение Соловьева о вселенской теократии, как общего дела всего человечества, не есть только его личное увлечение, но историософское осмысление религиозно-философских исканий конца века со свойственным им утопизмом. Не случайно и сам философ оказался не свободным от утопических иллюзий.

4. Царство антихриста и оправдание добра

К концу жизни Соловьева постигло жестокое разочарование в мессианском предназначении России, в идее вселенской теократии вообще. С кровавой трагедией 1 марта 1881 г. и последовавшей за этим реакцией рухнул идеал «белого царя». Блистательная победа русского оружия в русско-турецкой войне привела к горьким разочарованиям: ее результатами сумел воспользоваться союз не принимавших участия в войне европейских держав, при подстрекательстве которых стремление к независимости освобожденных от турецкого ига «братьев славян» — болгар и сербов — привело к

¹⁸ Письма Владимира Сергеевича Соловьева. СПб., 1909. Т. 2. С. 345.

разрыву отношений с Россией. Это вызвало новую волну «зоологического национализма», прологом которого стали еврейские погромы. Так рухнул миф о духовном братстве славянства и о все-воссоединяющем призвании Русского государства. Не выдержала испытания и российская общественность, принявшая участие в развернувшейся националистической кампании, прикрывая ее ложью, и, с другой стороны, проявившая полное безучастие к положению народа в период голода 1891 г. Все это привело к разочарованию в России — «третьем Риме».

Судьбою павшей Византии
Мы научиться не хотим,
И все твердят льстецы России:
Ты — третий Рим, ты — третий Рим!

Так постепенно разрушалась теократическая утопия Вл. Соловьева. Реакцией на это разочарование стало ставшее предсмертным сочинение «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» с включенной в него «Повестью об антихристе».

В мучительных сомнениях мыслителя самым страшным было то, что вселенское зло в борьбе с добром принимает обличие добра и тем прельщает неискушенных. Антихрист, в заключающей «Три разговора» повести, предстал в образе исключительной гениальности, красоты и благородства, с высочайшими проявлениями бескорыстия и деятельной благотворительности. Противопоставляя себя Христу и оправдывая свои притязания, он заявляет:

*«Христос, проповедуя и в жизни своей проявляя нравственное добро, был **исправителем** человечества, я же призван быть **благодетелем** этого, отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества. Я дам всем людям все, что нужно. Христос, как моралист, разделял людей добром и злом, я соединю их благами, которые одинаково нужны и добрым, и злым <...> Христос принес меч, я принесу мир. Он грозил земле страшным последним судом. Но ведь последним судьей буду я, и суд мой будет не судом правды только, а судом милости. Будет и правда в моем суде, но не правда воздаятельная, а правда распределительная. Я всех различу и каждому дам то, что ему нужно»¹⁹.*

Действия антихриста, по меткому замечанию Трубецкого, во многом пародируют здесь прежние идеи самого автора повести.

¹⁹ Соловьев В. С. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 741.

Антихрист создает теократию, о которой мечтал Соловьев, но без Христа, без любви, основанную на подавлении в человеке свободной воли к добру и искушению его лестью. Ситуация действительно представляется парадоксальной. Как разъясняет смысл этого парадокса Трубецкой, Соловьев в «Трех разговорах» до конца рассчитался со своей идеей теократии, «он почувствовал ее как ложь»²⁰. Для самого Соловьева это означало, что мир откололся от Бога, что обетованное тысячелетнее царство на Земле может быть только царством антихриста. На вопрос, поставленный в «Трех разговорах», есть ли мировая сила, способная соединить в исторической жизни божеское начало с человеческим, в работе дается, казалось бы, отрицательный ответ. Мир, основанный на разделении индивидов, государств, вероисповеданий, находится за пределами подлинной теократии. Духовное объединение и возрождение человечества возможно, но уже «по ту сторону» истории. В этом усматривается развязка исторического процесса, ее конец. Хотя, как замечает один из участников «Разговора», «еще много будет болтовни и суетни на сцене, но драма-то уже давно написана вся до конца, и ни зрителям, ни актерам ничего в ней переменять не позволено». Однако сам Соловьев так не думал: ссылаясь на литературного автора повести — отца Пансофия, он заключает, что повесть имеет предметом «не всеобщую катастрофу мироздания, а лишь развязку нашего исторического процесса, состоящую в явлении, прославлении и крушении антихриста»²¹. Как великий мыслитель, он предвидел возможность исторической реализации утопий и неизбежность их крушения.

Но не будем забывать и того, что почти одновременно с «Тремя разговорами» Соловьев завершил свое фундаментальное исследование в области нравственной философии «Оправдание добра», которое в определенном смысле может быть рассмотрено как практическая философия истории, далекая от теократической утопии. Весь исторический процесс, согласно Соловьеву, с необходимостью ведет к торжеству добра, т.е. к воплощению Божественной идеи в мире. Исторический процесс софиен в том смысле, что действующей силой в нем является идеальное человечество, в котором личность и общество взаимно дополняют и в полной мере реализуются одно через другое. В предварительном проспекте к «Оправданию добра» Соловьев так определяет нравственный смысл, или софийность, истории: «Общество есть объективно осуществляемое содержание разумно-нравственной личности — не внешний

²⁰ Трубецкой Е.Н. Миросозерцание Вл.С. Соловьева. М., 1913. Т. 2. С. 33.

²¹ Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории//Там же. С. 761.

ее предел, а существенное восполнение — нераздельная целостность общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем (общее предание), отчасти осуществляемой в настоящем (общественные служения) и, наконец, предваряющей будущее совершенное осуществление (общий идеал)»²².

Софийность, или имманентный нравственный детерминизм, в конечном счете обуславливает единство всемирно исторического процесса, его завершение в соединении становящегося абсолюта с абсолютом как осуществленным всеединством. И «спасение мира», т.е. воссоединение его с абсолютом, или Богом, происходит в человеке, оставаясь непонятым нам или неосознаваемым, а зачастую осуществляется и теми, кто в своем сознании отрекся, не приемлет Христа. Отсюда конкретная незавершенность и непредсказуемость при всем его «нравственном детерминизме» бесконечного по своей сути исторического процесса. Отсюда же и двойственность нашего сознания, то трагически воспринимающего действительность, то уповающего на идеал. Эту закономерность Соловьев, мыслитель и поэт, выразил следующим образом:

Таков закон: все лучшее в тумане,
А близкое иль больно, иль смешно.
Не миновать нам двойственной сей грани.
Из смеха звонкого и из глухих рыданий
Созвучие вселенной создано.

Личная трагедия Вл. Соловьева состояла в том, что он остался непонятым при жизни. Его обвиняли и враги и друзья за то, что он всегда оставался верен своему призванию. И даже в первые годы после смерти его творчество вызывало различные суждения. Показательными в этом отношении являются, с одной стороны, оценка творчества мыслителя С.Н. Булгаковым, который охарактеризовал философскую систему Соловьева как «самый полновзвучный аккорд, какой только когда-либо раздавался в истории философии»²³, с другой — полемика Г.П. Федотова в статье «Об антихристовом добре» по поводу последней работы Соловьева. Федотов упрекает его, в частности, в том, что интерпретация антихриста как лживого имитатора добра не соответствует опыту начавшегося XX в., когда зло цинично сбрасывает личину добра и выступает в своем откровенном виде человеко- и богоненавистничества. «Можно сказать, — пишет он, — что Соловьеву было совершенно чуждо

²² Соловьев В.С. Оправдание добра//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 65.

²³ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева// Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 196.

ощущение взрывчатости веществ, из которых складывается наша культура: гибель «Титаника», Мессина, мировая война, связь которых поразила Блока, остались вне поля зрения Соловьева». Он проглядел, пишет Федотов чуть дальше, «рост империализма, готовившего мировую войну; особенно империализма духа, отрицающего цельность любви к человеку. Бисмарк и Маркс, Ницше и Вагнер, Плеханов и Ленин были просто не замечены им»²⁴. Автор статьи приходит к выводу, который, впрочем, был уже задан в ее послышке, что Соловьев не смог выйти за границы гуманистического опыта XIX в., не смог предвидеть накопления откровенного зла в мире. Но не стоит забывать и другого урока XX в., оставшегося не замеченным самим Федотовым и предсказанного Соловьевым: прельщения многих западных интеллектуалов-гуманистов именно «прикровенным злом», представшим в образах и реалиях сталинского социализма, весьма смахивавшего на пророческие картины «Легенды о Великом Инквизиторе» и «Повести об антихристе».

Да, Вл. Соловьев не стал пророком в своем Отечестве, но он и не изображал из себя пророка. Он был и оставался христианским гуманистом, борцом за человека на поприще христианства, за Богочеловечество. До конца дней своих он был твердо убежден, что осуществление Царства Божьего зависит не только от Бога, но и от человека. Но прежде всего он был гуманистом-философом. Как справедливо подчеркивал Зеньковский, *«не христианская доктрина обогащается у него за счет философии, а, наоборот, в философию он вносит христианские идеи и ими обогащает и оплодотворяет философскую мысль»*²⁵. Духовное возрождение человечества не может произойти помимо него самого. Это есть дело самого человечества. Только спасающийся спасется! Таков вывод, написанной мыслителем уже на закате его жизненного пути философской притчи «Тайна прогресса»²⁶, как бы подводящей итог всему его творчеству.

Н.О. Лосский, уделивший философии Соловьева большое внимание и высказавший ряд критических замечаний в ее адрес, заключает свое исследование неоспоримым выводом, что «именно Соловьев явился создателем оригинальной русской системы философии и заложил основы целой школы русской религиозной философской мысли, которая до сих пор продолжает жить и развиваться»²⁷. Соловьев вошел в историю мировой философской

²⁴ Федотов Г.П. Об антихристовом добре//Путь. 1926. № 5. С. 61.

²⁵ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 69.

²⁶ См.: Соловьев В.С. Тайна прогресса//Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.

²⁷ Лосский Н.О. История русской философии. Гл. «Владимир Соловьев». М., 1991. С. 175.

мысли как основоположник философии всеединства, его значение состоит и в том, что он положил начало русскому духовному ренессансу, творчеству целой плеяды глубоких и оригинальных религиозных мыслителей, писателей и поэтов. Но их слово будет сказано уже в другую эпоху.



Вл. Соловьев

Оправдание добра. Нравственная философия

Гл. 8. БЕЗУСЛОВНОЕ НАЧАЛО НРАВСТВЕННОСТИ

VI. Исторический процесс есть долгий и трудный *переход от зверочеловечества к богочеловечеству*, и кто же станет серьезно утверждать, что последний шаг уже сделан, что образ и подобие зверя внутренне упразднены в человечестве и заменены образом и подобием Божиим, что никакой исторической задачи, требующей организованного действия общественных групп, больше нет и что нам остается только признать этот факт, засвидетельствовать эту истину и затем успокоиться? <...>

Я один не могу на деле осуществить то, что должно, я один не могу ничего делать. Но, слава Богу, я один и не существую вовсе, мое бессильное одиночество есть только субъективное состояние, от меня самого зависящее. Я могу в своих мыслях и воле отделять себя ото всего, но это только самообман. Вне этих ложных мыслей и этой дурной воли ничего в отдельности не существует, все связано неразрывно внутренним и внешним образом.

Я не один. Есть со мною Бог Вседержитель и есть мир, т.е. все, что содержится Богом. И если они существуют, то между ними есть и положительное взаимодействие. Ибо из самого понятия божества явствует, что то, к чему Бог находился бы только в отрицательном отношении или чего Он безусловно не хотел бы, вовсе не могло бы и существовать. Но мир существует, следовательно, есть в нем положительное действие Божие. Но мир не может быть целью этого действия, ибо мир несовершенен. Если же он не может быть целью, то он должен быть средством. Он есть система условий для осуществления царства целей. То, что в нем способно к восприятию совершенства, войдет с полнотою прав в это царство, прочее же служит материалом и орудием при его создании. Все суще-

* Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 257–259, 282–286, 345–347, 407–408, 415–416, 426, 502–504, 509–510.

ствующее существует только в силу одобрения от Бога; но Бог одобряет двояким образом: иное есть добро как орудие, а другое — как цель и успокоение. Каждая степень мирозидительного делания имеет одобрение свыше, но слово Божие различает одобрение простое и усиленное; о всех творениях шести мировых дней говорит оно, что они **добро**, но только о последнем из них — человеке — **добро зело**, как и в другой св. книге говорится о Премудрости Божией, что она занималась всеми творениями, но что радость ее — в сынах человеческих. В их сознании и свободе есть внутренняя возможность для каждого из них от себя, самостоятельно относиться к Богу и, следовательно, быть Его прямою целью или полноправным гражданином в царстве целей. Осуществление этой возможности для всех есть всемирная история. Участвующий в ней человек собственным опытом, через свое взаимодействие с другими, достигает действительного совершенства, и это им самим достигнутое совершенство, т.е. полное, сознательное и свободное соединение с Божеством, есть именно то, чего Бог хочет окончательно, — безусловное добро. Внутренняя свобода, т.е. добровольное и сознательное предпочтение добра злу во всем, есть главное принципиальное условие этого совершенства, или полного добра.

Человек дорог Богу не как страдательное орудие Его воли — таких орудий довольно в мире физическом, а как добровольный союзник и соучастник Его всемирного дела. Это соучастие человеческое непременно входит в самую цель Божьего действия в мире, ибо если бы эта цель мыслима была без деятельности человека, то она была бы уже от века достигнута, так как в самом Боге не может быть никакого процесса совершенствования, а одна вечная и неизменная полнота всех благ. <...>

ГЛ. 10. ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО

II. Человеческая личность, и, следовательно, каждый единственный человек, **есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания**. В уме человека заключается бесконечная возможность все более и более истинного познания о смысле всего, а его воля содержит в себе такую же бесконечную возможность все более и более совершенного осуществления этого всеединого смысла в данной жизненной среде. Человеческая личность бесконечна: это есть аксиома нравственной философии. Но вот отвлеченный субъективизм проводит перед глазами неосторожного мыслителя свою меловую черту, и плодотворнейшая аксиома превращается в безысходную нелепость. Личность человеческая как бесконечная возможность отделяется от всяких действительных условий и действительных результатов своего осуществления, представляемых через общество, и не

только отделяется, но и противуполагается им. Является неразрешимое противоречие между личностью и обществом и «роковой вопрос»: которое из двух начал должно быть принесено в жертву? С одной стороны, гипнотики индивидуализма, утверждая самодостаточность отдельной личности, из себя определяющей все свои отношения, в общественных связях и собирательном порядке видят только внешнюю границу и произвольное стеснение, которое должно быть во что бы то ни стало упразднено; а с другой стороны, выступают гипнотики коллективизма, которые видят в жизни человечества только общественные массы, признают личность за ничтожный и преходящий элемент общества, не имеющий никаких собственных прав и с которым можно не считаться во имя так называемого общего интереса. Но что же это за общество, состоящее из бесправных и безличных тварей, из нравственных нулей? Будет ли это во всяком случае общество **человеческое**? <...>

Вместо неразрешимого противоречия двух исключających друг друга начал, двух отвлеченных **измов** мы находим в действительности два соотносительных и логически и исторически взаимно друг друга предполагающих и требующих термина. По существенному своему значению общество не есть внешний предел личности, а ее внутреннее восполнение, и относительно множественности единичных лиц общество не есть их арифметическая сумма или механический агрегат, а нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем и сохраняемой через пребывающее общественное **предание**, отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных **служений** и, наконец, предваряющей в лучшем сознании общественного **идеала** свое будущее совершенное осуществление.

Этим трем основным и преобладающим моментам личной общественной жизни — религиозному, политическому и пророческому — соответствуют в целом ходе исторического развития три последовательно выступающие, главные конкретные ступени человеческого сознания и жизненного строя, а именно: 1) **родовая**, принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая в видоизмененной форме семьи, затем 2) **национально-государственный** строй, господствующий в настоящем, и, наконец, 3) **всемирное** общение жизни как идеал будущего <...>.

III. Каждый единичный человек, как личность, обладает возможностью совершенства, или положительной бесконечности, именно способностью все понимать своим разумом и все обнимать сердцем, или входить в живое единство со всем. <...> Ясно, что осуществление этой бесконечности, или действительность этого совершенства, обусловлена совместностью всех и не может быть личной принадлежностью каждого, **в отдельности взятого**, а усвоается им через взаимодействие со всеми, — иначе, оставаясь в своей отдельности и ограниченности, еди-

ничное лицо тем самым лишает себя действительной полноты всего, т.е. лишает себя совершенства и бесконечности. Последовательно утверждать свою отдельность или обособленность было бы для лица даже физическою невозможностью. Все, что есть в жизни общей, непременно так или иначе воздействует на единичных лиц, усвоается ими и только в них и через них доходит до своей окончательной действительности, или завершения; а если смотреть на то же самое дело с другой стороны — в жизни личной все **действительное** ее содержание получается через общественную среду и так или иначе обусловлено ее данным состоянием. В этом смысле можно сказать, что **общество есть дополнительная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество.** <...>

ГЛ. 13. НРАВСТВЕННАЯ НОРМА ОБЩЕСТВЕННОСТИ

II. <...> Каждый человек как таковой есть нравственное существо или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил. Отсюда прямо следует, что **никакой человек ни при каких условиях и ни по какой причине не может рассматриваться как только средство** для каких бы то ни было посторонних целей, — он не может быть только средством или **орудием ни для блага другого лица**, ни для блага **целого класса**, ни, наконец, для так называемого **общего блага**, т.е. блага большинства других людей. Это «общее благо» или «общая польза» имеет право не на человека, как лицо, а на его деятельность, или труд, в той мере, в какой этот труд, служа на пользу общества, вместе с тем обеспечивает трудящемуся достойное существование. Право лица как такового, основанное на присущем ему и неотъемлемом от него человеческом достоинстве, на формальной бесконечности разума во всяком человеке, на том, что каждое лицо есть нечто особенное и незаменяемое и, следовательно, должно быть самоцелью, а не средством, или орудием только, — это право лица по существу своему **безусловно**, тогда как права общества на лицо, напротив, **обусловлены** признанием личного права <...>. Другими словами, **никакая общественная группа или учреждение не имеет права насильно удерживать кого-либо в числе своих членов** <...>.

Общее благо или общая польза, чтобы иметь значение нравственного принципа, должны быть в общем смысле общими, т.е. относиться не ко многим только или большинству, а ко **всем без исключения**. То, что есть действительно благо всех, тем самым есть и благо **каждого**, — никто не исключен и, следовательно, служа **такому** общественному благу как цели, каждое лицо не становится через это только средством или орудием чего-то внешнего и чуждого, истинное общество, признающее

право каждого лица не есть для него отрицательная граница, а положительное восполнение; служа ему с самоотвержением, лицо не теряет, а **осуществляет** свое безусловное достоинство и значение; ибо отдельно взятое, оно обладает безусловностью или бесконечностью только в **возможности**, которая становится действительностью лишь через внутреннее соединение каждого со всеми <...>.

ГЛ. 16. ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ВОПРОС С НРАВСТВЕННОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

II. <...> Признавать в человеке только деятеля экономического — производителя, собственника и потребителя вещественных благ — есть точка зрения ложная и безнравственная. Упомянутые функции не имеют сами по себе значения для человека и нисколько не выражают его существа и достоинства. Производительный труд, обладание и пользование его результатами представляют одну из сторон в жизни человека или одну из сфер его деятельности, но истинно человеческий интерес вызывается здесь только тем, **как и для чего** человек действует в этой определенной области. <...>

III. <...> Социалисты и их видимые противники — представители плутократии — бессознательно подают друг другу руку в самом существенном. Плутократия своекорыстно подчиняет себе народные массы, распоряжается ими в свою пользу, потому что видит в них лишь рабочую силу, лишь производителей вещественного богатства; социализм протестует против такой «эксплуатации», но этот протест поверхностен, лишен принципиального основания; ибо сам социализм окончательно признает в человеке **только** (или во всяком случае более и прежде всего) экономического деятеля, а в этом качестве нет ничего такого, что **по существу** должно бы было ограждать человека от всякой эксплуатации. С другой стороны, то исключительное значение, которое в современном мещанском царстве принадлежит материальному богатству, естественно побуждает прямых производителей этого богатства — рабочие классы — к требованию равномерного пользования теми благами, которые без них не могли бы существовать и на которые их приучают смотреть как на самое важное в жизни, так что сами господствующие классы своим практическим материализмом вызывают и оправдывают в подчиненных рабочих классах социалистические стремления. А когда испуг перед социальной революцией вызывает у плутократов неискреннее обращение к идеальным началам, то оно оказывается бесполезною игрой: наскоро надетые маски морали и религии не обманут народных масс, которые хорошо чувствуют, где настоящий культ их господ, и, усвоив этот культ от своих хозяев, рабочие, естественно, сами хотят быть в нем жрецами, а не жертвами.

Обе враждующие стороны обуславливают себя взаимно и не могут выйти из ложного круга, пока не признают и не примут на деле простого и несомненного, но ими забытого положения, что значение человека, а следовательно, и человеческого общества не определяется по существу экономическими отношениями, что человек не есть прежде всего производитель материальных полезностей или рыночных ценностей, а нечто гораздо более важное, а что, следовательно, и общество также есть нечто большее, чем хозяйственный союз.

VI. <...> Мы уже знаем два условия, при которых общественные отношения в области материального труда становятся нравственными. Первое, общее условие состоит в том, чтобы область экономической деятельности не обособлялась и не утверждалась как самостоятельная, себедовлеющая. Второе условие, более специальное, состоит в том, чтобы производство совершалось не на счет человеческого достоинства производителей, чтобы ни один из них не становился только орудием производства, чтобы каждому были обеспечены материальные средства к достойному существованию и развитию. <...> К этим двум присоединяется необходимо еще третье условие, на которое, насколько мне известно, еще никто не обращал серьезного внимания в этом порядке идей. Разумею обязанность человека как хозяйственного деятеля относительно той самой материальной природы, которую он призван в этой сфере обрабатывать. Эта обязанность прямо указана в заповеди труда: возделывать землю. Возделывать землю — не значит злоупотреблять ею, истощать и разрушать ее, а значит улучшать ее, вводить ее в большую силу и полноту бытия. Итак, не только наши ближние, но и материальная природа не должны быть лишь страдательным и безразличным орудием экономического производства или эксплуатации. Она не есть сама по себе, или отдельно взятая, цель нашей деятельности, но она входит как особый, самостоятельный член в эту цель. Ее подчиненное положение относительно Божества и человечества не делает ее бесправною: она имеет право на нашу помощь для ее преобразования и возвышения. Вещи не имеют прав. Но природа или земля не есть только вещь, она есть овеществленная сущность, которой мы можем, а потому и должны способствовать в ее одухотворении. Цель труда по отношению к материальной природе не есть пользование ею для добывания вещей и денег, а совершенствование ее самой — оживление в ней мертвого, одухотворение вещественного. **Способы** этой деятельности не могут быть здесь указаны, они составляют задачу **искусства** (в широком смысле греческой *τεσνη*). Но прежде всего важно отношение к самому предмету, внутреннее настроение и вытекающее из него направление деятельности. **Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни** <...>.

ГЛ. 19. НРАВСТВЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ЕЕ ЦЕЛОМ

VII. <...> История. Если история национальная есть основа единства народного, то история всеобщая, или всемирная, есть основание для более широкого, но не менее крепкого единства всечеловеческого. Более того, национальная история вовсе немислима иначе, как нераздельным членом всемирной истории. Попробуйте представить русскую историю в смысле исключительной национальной самобытности. Если бы даже удалось всякими неправдами устранить скандинавское происхождение нашего государства, то уж никак нельзя отрицать, что крещение Руси греками сразу вводит наш народ в сферу жизни всемирной, сверхнациональной. Само по себе, по содержанию своему, христианство есть истина абсолютная, следовательно, сверхчеловеческая и тем более сверхнародная. Но и с чисто исторической стороны ни к какой отдельной национальности его приурочить невозможно: как отделить здесь еврейское зерно от халдейских и иранских, египетских и финикийских, греческих и римских оболочек? И вместе с тем без этого национального зерна и без этих национальных оболочек не было бы христианства как положительного откровения и, следовательно, не было бы заложено основание всемирного Царства Божия. Но каково бы ни было значение национальных стихий в историческом образовании всемирной религии, народы новые, как Россия, явившиеся после утверждения христианства и принявшие его в готовой форме, как окончательное откровение высшего безусловного Добра, не могут уже искать в самих себе подлинного источника своей жизни; их история может иметь смысл только как более или менее совершенное усвоение данного, более или менее успешное приготовление к исполнению задачи, уже поставленной христианством. И понятно, что в самом этом приготовительном процессе один христианский народ не может и не должен оставаться в обособлении, отчуждении и вражде к другим, ибо такое отношение противно самому существу христианства, и нельзя готовиться к исполнению известной задачи, утверждаясь в прямом противоречии с внутренним ее смыслом. Россия решительно подтвердила свое исповедание христианского универсализма, когда в самую важную и славную эпоху своей новой истории окончательно вышла из национальной замкнутости и явила себя живым членом международного целого. И только тогда раскрылась и национальная сила России в том, что до сих пор более всего значительно и ценно у нас не только для нас самих, но и для других народов: на мощном стволе «оевропеившейся» Петровской государственности вырос прекрасный цвет нашей глубокой, задумчивой и нежной поэзии. Русский универсализм — который так же непохож на космополитизм, как язык апостолов на волапук, — связан с

именами Петра Великого и Пушкина: пусть же назовут другие, равные этим, национальные русские имена! <...>.

Если народ есть действительный факт, а не отвлеченное родовое понятие, если внутренний, органический характер связи, соединяющей народы друг с другом во всемирной истории, есть такой же действительный факт, то таким же фактом должно признать и человечество в его целостности, ибо действительные и живые органы могут быть только органами действительного и живого тела, а никак не отвлеченного понятия. И та самая безусловная нравственная солидарность в Добре, которая связывает человека с его предками и потомками, образуя нормальную семью, — она же через эти первые и ближайшие освободительные узы связывает его и с тем всемирным целым, которое сосредоточено в человечестве <...>.

IX. <...> Человек не пользуется настоящею свободой, когда его общественная среда тяготеет над ним как внешняя и чужая. Такое отчуждение упраздняется по существу только принципом вселенской церкви, где каждый должен иметь в общественном целом не внешнюю границу, а внутреннюю полноту своей свободы. В таком восполнении со стороны «другого» человек *во всяком случае* нуждается, ибо со стороны своей естественной ограниченности он по необходимости есть существо зависимое и не может быть сам или один достаточным основанием своего существования. Отнимите у любого человека все то, чем он обязан другим, начиная от своих родителей и кончая государством и всемирной историей, — и не только от его свободы, но и от самого его существования не останется совсем ничего. Отрицать этот факт неизбежной зависимости было бы безумием. Не имея в себе достаточной **мощи**, человек нуждается в **помощи**, чтобы его свобода была делом, а не словесным только притязанием. Но та помощь, которую человек получает только **от мира**, есть только случайная, временная и частичная, от Бога же через вселенскую церковь ему обещана помощь верная, вечная и всецелая. Только при такой помощи он может быть действительно свободен, то есть иметь силу, достаточную для удовлетворения своей воли. Действительная свобода человека, очевидно, несовместима с необходимостью того, чего он не хочет, и с невозможностью того, что требуется его волей.

1897 г.



1. В чем смысл философии всеединства Соловьева?
2. Раскройте диалектику абсолютно-сущего и становящегося абсолюта.
3. Что стоит за понятием Богочеловечества в объяснении исторического процесса?
4. В чем видит Соловьев историческое призвание России?

5. Раскройте утопизм проекта свободной теократии Соловьева.
6. Каково взаимовлияние идей Соловьева, Достоевского и Федорова.
7. Проведите сравнительный анализ историософского смысла «Легенды о Великом Инквизиторе» Достоевского и «Повести об антихристе» Соловьева.
8. Раскройте значение «нравственного детерминизма» Соловьева в объяснении исторического процесса.



Достоевский Ф.М. Пушкин//Полн. собр. соч. Л., 1984. Т. 26.
Достоевский Ф.М. Легенда о Великом Инквизиторе//Братья Карамазовы. (Любое издание.)
Соловьев В.С. Три силы//Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1.
Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве//Там же. Т. 2.
Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия//Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1.
Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского//Там же. Т. 2.
Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории//Там же.
Федоров Н.Ф. Философия общего дела. Ч. 3//Соч. М., 1982.



Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
Радлов Э.Л. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб., 1913.
Сербиненко В.В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994.
Уткина Н.Ф. Тема всеединства в философии Вл. Соловьева//Вопр. филос. 1989. № 6.

Лекция 13

РУССКИЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ РЕНЕССАНС

1. «Новое религиозное сознание»

Начало XX в. ознаменовалось для большей части российской интеллигенции новыми духовными исканиями. На это были свои причины. На рубеже веков явственно обозначилась неудовлетворенность тотальным господством позитивизма.

«Те направления, которые пытались устранить философию или же заменить ее построениями, основанными исключительно на данных опыта, утратили свое руководящее значение. Пробудились снова те запросы, которые никогда не могут ис-

чезнуть, и мысль по-прежнему ищет удовлетворения в подлинных источниках философского познания»¹.

«Подлинные источники философского познания» в который раз попытались найти в религиозно-идеалистическом мировоззрении, якобы позволяющем преодолеть односторонность позитивистской апелляции только к разуму и открывающем простор свободному развитию духа, а точнее, вводящем «положительную науку в надлежащие границы». Науку предлагалось рассматривать лишь как одно из проявлений последнего, ибо истина открывается человеку не как отвлеченно мыслящему субъекту, а как религиозно живущей личности. Место ниспровергнутых кумиров (Милль, Спенсер, Конт, из отечественных — Лавров, Михайловский, Чернышевский) заняли новые пророки — Бергсон, Гартман, Кьеркегор, Ницше, Шопенгауэр, позже Фрейд. Прежние ценности гуманизма и рационализма явно девальвировались. Попытка Вл. Соловьева соединить ценности века уходящего и века грядущего первоначально не увенчалась успехом: новое поколение не сразу, по свидетельству Булгакова, «опознало в нем» основоположника новой ментальности.

Одновременно усилились апокалиптические предчувствия и ожидания, особенно характерные для русского самосознания в переломные эпохи «смены веков». Немало этому способствовала и социально-политическая ситуация в стране: тревожное предреволюционное время рождало болезненное и обостренное чувство приближения гибели старой России.

«Что-то в России ломалось, что-то оставалось позади, что-то, народившись или воскреснув, стремилось вперед... Куда? Это никому не было известно, но уже тогда, на рубеже веков, в воздухе чувствовалась трагедия», — писала З.Н. Гиппиус².

Это было время какого-то всеобщего беспокойства и духовного смятения, веры в знамения и символы. Как вспоминал позже Бердяев, «было возбуждение и напряженность, но не было настоящей радости». Общее мироощущение было трагическим, наполненным смутными ожиданиями грядущих катастроф.

Двадцатый век... Еще бездомней,
Еще страшнее жизни мгла,
Еще чернее и огромней
Тень Люциферова крыла,

— предрекал Блок.

¹ Проблемы идеализма. Сб. статей. М., 1902. С. VII.

² Гиппиус З. Дмитрий Мережковский. Париж, 1957. С. 79.

Определенную роль в распространении настроений пессимизма сыграл кризис народнической идеологии и практики. «Субъективный метод» исчерпал себя в беспредметном прекрасодушии, а тактика террора леворадикального крыла народничества вызвала усиление политической реакции, что ускорило отход от него значительной части интеллигенции. Интеллигенция начала терять свои привычные культурные и политические ориентиры. Обозначившееся в этом духовном вакууме «укоренение» в интеллигентском сознании марксистских идей тоже обернулось скорыми разочарованиями. Идеал марксизма — «царство свободы» — обнаружил свою недостижимость на почве науки (да и социальной практики), но при этом остался открытым вопрос о его достижении за ее пределами — в сфере религии, позволяющей перенести поиски в другую плоскость. В этой плоскости «царство свободы» как царство Духа предстало, согласно религиозному мирозерцанию, *не вне, а внутри нас*, поэтому «освободиться от внешнего гнета можно, лишь освободившись от внутреннего рабства» (Бердяев). В соответствии с этим и прогресс как движение к достижению «царства свободы» предстал «не законом исторического развития, а нравственной задачей, не бытием, а долженствованием» (Булгаков). Разговор об общественном идеале, таким образом, переводился в сферу нравственных побуждений и исканий.

«Переболев марксизмом», на позиции такого мировоззрения перешли многие представители русской интеллигенции, в том числе, как это уже отмечалось, представители «легального марксизма» (Бердяев, Булгаков, Струве, Франк). С этим переходом связано начало нового движения, философским кредо которого стал идеализм, тяготеющий к религии, — *«новое религиозное сознание»*. Обозначившийся союз философии и религии высветил в качестве средоточия духовных исканий проблему Бога и мира, места человека в его земной истории и за пределами исторического времени, в вечности, придал движению общественной мысли духовно напряженный, экзистенциальный характер.

Средоточием «нового религиозного сознания» стало так называемое «богоискательство» — течение, инициатором которого был один из основоположников русского декадентства Д.С. Мережковский. Суть нового направления состояла в стремлении к философскому осмыслению и обновлению христианства и культуры, к свободной, полнокровной, религиозно насыщенной общественной и индивидуальной жизни. Свои корни его представители усматривали в русской идеалистической философии (Чаадаев, славянофилы, Леонтьев), космизме (Федоров), но прежде всего в философских исканиях Вл. Соловьева (в первую очередь в его поэзии), До-

стоевского и Л. Толстого. Значительное влияние на формирование нового мировоззрения оказали, как уже отмечалось, и западноевропейские мыслители — властители дум того времени.

Специфика момента состояла в том, что, во-первых, «проговоренные» ранее историософские проблемы о необходимости и свободе, о цели и смысле истории, об ответственности человека за ее ход и исход обрели *эсхатологический смысл*; во-вторых, сутью нового мировоззрения была ориентация на *нравственное обновление*, а само оно воспринималось прежде всего и по преимуществу как выражение *религиозного гуманизма*. Общая задача духовного обновления связывалась со стремлением послужить в мысли и в жизни всестороннему осуществлению вселенского, христианского идеала.

Новое религиозное сознание во многом было протестом мыслящей интеллигенции против замкнувшейся в догматизме «исторической церковности». Выражением этих настроений стали, приобретшие полуофициальный статус (с ведома Синода и при участии представителей церкви) Религиозно-философские собрания в Петербурге (1901—1903). Инициатором и духовным вождем собраний был уже известный литератор и религиозный мыслитель **Дмитрий Сергеевич Мережковский (1865—1941)**.

Д.С. Мережковский родился в Петербурге в дворянско-чиновничьей семье. Окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. В 1889 г. обвенчался с поэтессой **Зинаидой Николаевной Гиппиус**, ставшей его активным соратником. В 1897 г. вышла одна из его лучших философско-литературоведческих работ — «Вечные спутники», чуть позже принесший ему известность двухтомный труд «Лев Толстой и Достоевский». Мережковский был инициатором и активным участником Религиозно-философских собраний, основными проблемами обсуждения на которых стали интеллигенция и церковь, отношение «нового религиозного сознания» к «исторической церкви». Позже он вместе с Гиппиус продолжил свою деятельность в этом же направлении в Санкт-Петербургском Религиозно-философском обществе. В 1919 г. Мережковский и Гиппиус эмигрировали за границу. Всю свою жизнь Мережковский оставался непримиримым противником тоталитаризма, большевизма в частности. Он умер в Париже в конце 1941 г.

Основные сочинения Д.С. Мережковского: «Вечные спутники»; «Лев Толстой и Достоевский»; «Грядущий хам»; «Не мир, но меч»; «Христос и Антихрист» (ист. трилогия).

Собственно Мережковскому и принадлежит идея «*нового религиозного сознания*», которая окончательно оформилась в дискуссиях Религиозно-философских собраний. Суть ее сводилась к

следующему. Мережковский и другие сторонники нового движения исходили из того, что «историческое христианство», представленное огосударствленной церковью, вследствие своей ограниченности отжило свой век. Проповедуя аскезу духа, оно оставило в стороне, отринуло от себя «правду плоти», «правду земли». Их-то и воспринял Антихрист в облике Хама, придав им видимость теократической власти (в облике самодержавия или папизма), всеобщей сытости, или мешанства, анархизма, или своеволия. «Историческое христианство» не распознало происков Антихриста, отдав ему на откуп «правду земли». В результате общественность отошла от религии в секуляризованную культуру. Для того чтобы преодолеть этот соблазн, необходимо новое откровение, «Откровение третьего Завета», которое раскроет во всемирной истории правду не только о *духе*, но и о *плоти*, не только о *небе*, но и о *земле*. Напомним, что первым Заветом был Ветхий Завет Бога Отца, вторым Заветом почиталось Евангелие, или Завет Бога Сына — Христа, под «третьим Заветом» сторонниками «нового религиозного сознания» мыслился «Завет Святого Духа». Воплощением этого Завета призвана стать новая, внегосударственная и внецерковная, но *освященная общественность*, основанная на свободе и любви.

Поиски нравственного идеала на пути духовного обновления и легли в основу явления, названного *русским религиозно-философским ренессансом*. По силе интеллектуальной мощи и влиянию на духовную жизнь тогдашнего российского общества его можно сравнить с гуманистическим ренессансом, пережитым Европой в XV в. Сразу необходимо отметить некоторую условность термина. *С одной стороны*, он выражал не столько возрождение («ренессанс»), сколько возврат к религиозной философии после недолгого (80—90-е гг.) увлечения идеями позитивизма и марксизма. Можно сказать, что его интенцией было критическое переосмысление марксистских идей. Не случайно новое движение было представлено идеалистическим крылом русской философской школы, главным образом философами, прошедшими через увлечение марксизмом — «кающимися марксистами» (Бердяев, Булгаков, Струве, Франк). Русский религиозно-философский ренессанс, как пишет С.А. Левицкий, родился под знаком ревизии марксизма, приведшей вскоре к его преодолению в элите русской интеллигенции. *С другой стороны*, религиозно-философский ренессанс стал явлением, охватившим всю духовную жизнь русского общества, и имел общекультурное содержание, представленное широкой палитрой художественных школ и направлений, участие которых в движении существенно обогатило его.

В первые годы в развитии нового религиозного сознания доминировало художественно-эстетическое направление, вошедшее в историю культуры под названием *серебряного века*. Существенный вклад в него внесла художественная интеллигенция, представленная течениями преимущественно модернистских направлений — творчеством Д. Мережковского, З. Гиппиус, Вяч. Иванова, Л. Андреева, А. Белого, А. Блока, Ф. Сологуба, А. Бенуа, А. Скрыбина, И. Стравинского. В значительной степени под натиском этого «современного искусства» начала рушиться старая крепость русского позитивизма. Существенную роль в его самоопределении сыграл русский *символизм*, предпринявший попытку через эстетику и красоту преодолеть ограниченность философского позитивизма и догматизма официальной религии. В соответствии с учением признанного основоположника русского символизма **Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949)** символ позволяет преодолеть ограниченность понятия, привязанного к объекту в его данности, пройти через грани времен и культур, выявив их сокровенный смысл, скрытый от обыденного сознания и объективированного знания.

«Символ только тогда истинный символ, когда он неисчерпаем и беспределен в своем значении, когда он изрекает на своем сокровенном (иератическом и магическом) языке намека и внушения нечто неизгладимое, неадекватное внешнему слову. Он многолик, многомыслен и всегда темен в последней глубине»³.

Это было время расцвета поэзии и обостренной эстетической чувствительности, религиозных исканий и интереса к мистике и оккультизму, особого внимания к разного рода знамениям и предчувствиям. В этой атмосфере был открыт Вл. Соловьев, но прежде всего как поэт — предтеча символизма. Его стихотворения стали своеобразным манифестом нового видения мира.

Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами —
Только отблеск, только тени
От незримого очам?
Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий —
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?

³ *Иванов Вяч. Мысли о символизме//Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 141.*

Милый друг, иль ты не чуешь,
Что одно на целом свете —
Только то, что сердце к сердцу
Говорит в немом привете.

В символизме был существенный момент: он в свойственной ему манере вовлекал в «культурный обиход» античность с ее культом телесности в оппозиции к христианскому аскетизму, позволял связать различные исторические эпохи, культуры, религии, увидеть их просвечивающимися одна в другой, но никогда не исчерпывающими и не покрывающими друг друга. Христос, Дионис, Сакья-Муни явились здесь как ипостаси единого божества. Божья Матерь раскрывается в образах Софии — Премудрости Господней или Прекрасной дамы, языческой Матери-Земли и олицетворенной России. Даже Бог и Дьявол, Христос и Антихрист мыслились один через другого. Исчезала временная грань между историческими эпохами и событиями, между сном и явью, между явлениями посю- и потустороннего мира.

Опыт такого синтеза оказался весьма плодотворным. Поэзии серебряного века он придал философскую глубину, философии — интерес к метафизическим, в том числе к историософским проблемам, богословию привил творческое начало. Открывшаяся вдруг бессмыслица мира, заброшенность в нем человека породила жажду веры в качестве опоры жизненного существования. Начавшийся в форме бунта против *старого, скучного мира*, пройдя через соблазн игры в откровение, русский символизм закончился обращением к религиозному сознанию.

«Это был особый путь возврата к вере, через эстетизм и через Ницше, и в самой вере оставался осадок этого эстетизма, осадок искусства и литературности, — писал Г.В. Флоровский. — Раньше у нас возвращались к вере через философию (к догматике) или через мораль (к Евангелизму). Путь через искусство был новым»⁴.

Таким образом, в своей сути русский религиозно-философский ренессанс был *уникальным состоянием* общественной мысли, охватившим все ее проявления — философию, богословие, литературу, поэзию, результатом которого стал беспрецедентный взлет интеллектуального и художественного творчества. Ему сопутствовала столь же беспрецедентная социально-культурная активность интеллигенции, выразившаяся в появлении разнообразных круж-

⁴ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 455—456.

ков, обществ и т.п., в проведении всевозможных вечеров, диспутов, собраний. «По своему духовному напряжению, по страстности исканий, по богатству принесенных им плодов период этот имеет мало параллелей в истории русской культуры», — свидетельствует известный исследователь русской философии С.А. Левицкий⁵.

И хотя искомого союза представителей «нового религиозного сознания» и «исторической церкви» не получилось и Собрания вынуждены были прекратить свою деятельность, их инициатива была подхвачена, но уже на иной, общественно-философской основе. Особую роль в духовной жизни этого периода сыграло Московское религиозное философское общество памяти Вл. Соловьева, объединившее под руководством Бердяева, Булгакова, Евг. Трубецкого и Эрнста его единомышленников. В 1910 г. Общество реализовало идею религиозно-философского издательства «Путь», первой книгой которого стал сборник «О Владимире Соловьеве» (1911). Редакция книгоиздательства связывала его цели с общей религиозной задачей — «послужить в мысли и в жизни всестороннему осуществлению вселенского христианского идеала», сделать православие активной силой в социальном и культурном обновлении. При этом последнее связывалось с вопросом «не об одних только внешних судьбах России, не об одном только ее государственном бытии и экономическом благосостоянии, но обо всем ее духовном облике, о ее призвании и значении в мировой истории»⁶.

2. «Вехи» в контексте русского религиозно-философского ренессанса

Интеллектуальное и религиозно-философское пробуждение, вначале коснувшееся незначительной части интеллигенции, после поражения первой русской революции 1905–1907 гг. расширило свою социальную базу. Во многом этому способствовал выход сразу обратившей на себя внимание книги «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции» (1909). Но еще до того симптомом нарастающего идейного кризиса и поиска новой парадигмы философского мышления стал сборник, объединивший представителей интеллектуальной либерально-демократической оппозиции, «Проблемы идеализма» (1902), на страницах которого впервые прозвучала развернутая аргументация в защиту нового мировоззрения. «Та основная проблема, которая в наше время приводит к

⁵ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. Т. 2. Двадцатый век// Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 2. С. 251.

⁶ О Владимире Соловьеве. М., 1911. Сб. 1. С. 1.

возрождению идеалистической философии, есть прежде всего проблема моральная, — писал в предисловии к сборнику П.И. Новгородцев. — Современный поворот к философии не есть плод одной теоретической любознательности: не одни отвлеченные интересы мысли, а прежде всего сложные вопросы жизни, глубокие потребности нравственного сознания выдвигают проблему о должном, о нравственном идеале»⁷. Интеллектуальное поле ее разработки авторам книги представлялось в повороте к идеализму, а через него — к христианскому гуманизму. Хотя сборник остался достоянием профессионального интереса, он сыграл знаковую роль. Потрясение, вызванное поражением революции 1905 г., привело к расширению социальной базы нового движения и придало ему острую социально-политическую и нравственную направленность. Выражением этих настроений и одновременно мощным стимулом их развития и стал сборник «Вехи», сразу же обративший на себя внимание творческой интеллигенции.

Авторы «Вех» (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, М.А. Гершензон, А.С. Изгоев, П.Б. Кистяковский, П.Б. Струве, С.Л. Франк) выступили, с одной стороны, с резкой критикой максималистских идей революционно настроенной части интеллигенции, с другой — с обоснованием философских основ нового мировоззрения, как преодолевающего ограниченность позитивизма и материализма путем синтеза знания и веры.

Большая часть авторов сборника были философами, остававшимися ими при обсуждении любых вопросов — экономических, религиозных, политических. Уже поэтому рассматриваемые в сборнике проблемы не могли не предстать философскими, в силу чего их рассмотрение вышло за рамки непосредственной задачи книги — критики интеллигентского мирозерцания. Сама критика мыслилась в контексте выяснения отношения интеллигенции к философии, традиционно занимавшего особое место в интеллигентском сознании. Русской интеллигенции была свойственна философская направленность мысли. Она, как отмечал Бердяев, всегда «умудрялась даже самым практическим общественным интересам придавать философский характер <...>. Черта эта отразилась в нашей публицистике, которая учила смыслу жизни и была не столько конкретной и практической, сколько отвлеченной и философской даже в рассмотрении проблем экономических»⁸.

⁷ Проблемы идеализма. М., 1902. С. VIII.

⁸ *Бердяев Н.А.* Философская истина и интеллигентская правда//Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 14.

Спустя три года после выхода «Вех», Струве, еще раз разъясняя концептуальные позиции авторов, подчеркивал, что «основное в «Вехах» основнее и шире всякой политики как таковой»⁹. (Напомним, что это сказано человеком, отнюдь не далеким от политики.) Франк, сожалея о том, что общественное мнение восприняло прежде всего политическую сторону дела, также подчеркивал, что последняя была для них «хотя и существенной, но все же производной от более основной <...> задачи — пересмотра самих духовных основ господствующего мирозерцания»¹⁰. К сожалению, общественное мнение восприняло прежде всего политическую сторону дела, что стало трагедией сборника, ибо это затруднило адекватную оценку и понимание духовно-реформаторской задачи книги, а именно — показать на критике интеллигенции основное значение для жизни религиозного сознания.

Сборник поставил на обсуждение извечные философские вопросы — об исторической необходимости и человеческой свободе, о насилии и его роли в общественной жизни, о личности и общественности как условии и границе ее самореализации, о религиозных основах культуры. Само поражение революции 1905 г., ставшее непосредственным поводом спора, предполагалось рассматривать как проблему культурно-философскую. «Вехи» выступили против тех, кто подменил тезис об объективности исторического процесса субъективными пророчествами о скорейшем наступлении социализма и возможности фантастического скачка «из царства необходимости в царство свободы». Суть дела, как писал Струве, «не в том, как делали революцию, а в том, что ее вообще *делали*»¹¹, подчеркивая, что смысл его утверждения связан именно с понятием «делание», выражающим неоправданное вмешательство в исторический процесс с целью его ускорения «революционным взвинчиванием рабочего класса», провоцирующим государство на террор.

Отстаивая целесообразность широких социальных реформ, не противоречащих объективному ходу исторического процесса, авторы «Вех», несмотря на мотивационные различия, определившие их расхождение в отношении к революции, сходились в одном — в интерпретации ее как нарушения естественного хода исторического процесса. В этом суть историософской концепции сборника, в основе которой лежит понимание культуры как творческой реализации вовне внутренних духовных ценностей, а человеческой

⁹ Струве П. Б. О «Вехах»//Струве П. Б. Patriotica. Сб. статей за пять лет. СПб., 1911. С. 232.

¹⁰ Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 84.

¹¹ Струве П. Б. Интеллигенция и революция//Вехи. Из глубины. С. 163.

свободы как духовного творчества. В основе веховской концепции лежит признание примата духовной жизни человека над социальными формами — в том смысле, что при наличии связи между обоими началами исходной точкой общественного развития и совершенствования является сознание, а не мертвая сила учреждений.

Все авторы исходили из признания самоценности внутренней жизни личности как творческой силы человеческого бытия, из признания, что именно она, а не самодовлеющее начало политического порядка является основанием для всякого общественного строительства. Этическому релятивизму были противопоставлены поиски абсолютных нравственных принципов, в которых виделись гарантии от всех видов духовного рабства, отрицание «безусловного примата общественных форм», идея «первенства личной духовной жизни над внешними формами общежития». Эти идеи легли в основание предложенной «Вехами» философско-исторической конструкции, они же определили и суть упрека, брошенного интеллигенции: культивируя общественность, стремясь к улучшению ее форм, она упустила из виду личность, момент творчества и созидания, чем был нанесен непоправимый вред культуре как процессу «самовоспитания» и объективации человеческого духа.

В начале века интеллигенцию составляла группа людей, напоминающая, по словам Бердяева (и в этой оценке к нему присоединялись многие), «монашеский орден или религиозную секту», пополнявшуюся из разных социальных групп и классов, основной фигурой которой стал революционер, пришедший на смену разночинцу. И неважно, что число интеллигентов, на практике следовавших этим путем, было незначительно, важно, что святость революционного знамени признавали все. Лавров и Михайловский были «вытеснены» Плехановым, а чуть позже Богданов и Луначарский стали «интеллигентскими философами». Это имело свои последствия: с одной стороны, русская интеллигенция приобрела «европейское одеяние» — поклонение крестьянству было заменено поклонением пролетариату, хотя из-под новой одежды порой выглядывал старый народнический наряд; с другой стороны, русский марксизм, сводя счеты с идеологией народничества, воспринял от нее организационные формы, приобретая черты «интеллигентской кружковщины». Это с необходимостью повлекло идейную изоляцию. Социал-демократизм был вытеснен большевизмом. (Пагубные итоги этого процесса станут очевидны гораздо позже. Их «с того берега» подведут Ф.А. Степун и позже А.И. Солженицын¹².) «Круж-

¹² См.: Степун А.Ф. Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции//Интеллигенция. Власть. Народ. М., 1993; Солженицын А.И. Образованщина//Новый мир. 1990. № 5.

ковщина» придала мирозозерцанию и действиям интеллигенции четко выраженный политический характер. Против такой интеллигенции и были направлены «Вехи».

Обличению подверглась прежде всего склонность «кружковой интеллигенции» оценивать философские учения по критериям политическим и утилитарным, ее неспособность к рассмотрению философских систем по существу, т.е. с точки зрения их безотнотительной ценности.

«Интеллигенция готова принять на веру всякую философию под тем условием, чтобы она санкционировала ее социальные идеалы, и без критики отвергнет всякую, самую глубокую и истинную философию, если она будет заподозрена в неблагоприятном или просто критическом отношении к этим традиционным настроениям и идеалам»¹³.

Заметим, что именно так произошло с учениями Вл. Соловьева, С. Трубецкого, идеи которых «не ложились» на канву социалистической теории. Стержнем всех социально-философских построений стал диктат политического требования социального уравнивания в распределении. *«Любовь к уравнивательной справедливости, к общественному добру, к народному благу парализовала любовь к истине, почти что уничтожила интерес к истине»¹⁴.*

Не меньшей критике авторы «Вех» подвергли «отщепенство» русской интеллигенции от народа, от его быта и образа жизни. В нем, по их мнению, состояла истинная трагедия русской интеллигенции, которая, не имея своих личных интересов, «растворяла себя в служении общему делу», но при этом никогда не могла приблизиться к народу настолько, чтобы он посчитал ее «своей». «Кружковый» характер мировоззрения, всей жизнедеятельности, ориентированной на борьбу с «внешними формами жизни», отдалял ее не только от сословий и классов, но и от народа. Это порождало своеобразное социальное положение интеллигенции, которое можно назвать «между молотом и наковальней» и которое постоянно генерировало внутреннее напряжение, разрешавшееся время от времени в интеллигентском покаянии, в принятии на себя вины за все беды народа, в готовности на жертвы, мученичество и подвижничество. Обратной стороной этой склонности стала искренняя вера, что именно интеллигенция спасет Россию. Вера в возможность стать спасительницей человечества, всегда жившая в

¹³ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда//Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 16.

¹⁴ Там же. С. 17.

интеллигентской душе, была «общим масштабом в суждениях, критерием для жизненных оценок»¹⁵. Но пришло время, считали авторы «Вех», изменить этот критерий, при котором общепризнанным является только путь «жизни для народа». Необходимо, чтобы каждый сам определял смысл и направление своей жизни и чувствовал себя ответственным за все, что он делает и чего не делает. Следование этому принципу и соединит интеллигенцию с народом, а народ с интеллигенцией.

Объектом критики стала и другая черта интеллигентского сознания — *нигилистический морализм*, в основе которого лежал пафос служения земным нуждам народа, идее социальной справедливости. Нигилизм («жизнь в расколе с окружающей действительностью») породил «раскольничью» мораль с ее идейной непереносимостью и фанатизмом, подчинил нравственные нормы интересам политики и революционной борьбы, целью которых было провозглашено достижение справедливого распределения. Этот нигилистический морализм вызвал к жизни свой тип интеллигента, названный, не без сарказма, Франком *«воинствующим монахом нигилистической религии земного благополучия»*¹⁶. «Нигилистическая религия земного благополучия» вытеснила «правду-истину» «правдой-справедливостью». От истины потребовали стать «орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья», ибо «основное моральное суждение интеллигенции укладывается в формулу: да сгинет истина, если от гибели ее народу будет лучше житья, если люди будут счастливее; долой истину, если она стоит на пути заветного клича «долой самодержавие»¹⁷. Истина раздвоилась на «полезную» и «вредную», философия — на «пролетарскую» и «буржуазную». А «правдоискательство» завершилось построением системы, в соответствии с которой человек стал мыслиться свободным лишь при условии освобождения от политического и экономического гнета, т.е. от «внешних форм» рабства; духовное же творчество (основание внутренней свободы) было отодвинуто на периферию общественных ценностей.

В итоге в философских построениях интеллигенции не осталось места ни для свободы, ни для личности, поскольку и свобода и личность (ее жизнь) были подчинены целям революционной борьбы, идеям социального радикализма. Преодолеть это, считали авторы «Вех», возможно только через «смирение» перед исти-

¹⁵ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество//Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 48.

¹⁶ Франк С.Л. Этика нигилизма//Там же. С. 193.

¹⁷ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда//Там же. С. 17–18.

ной, иными словами, через признание ее самоценности, через освобождение духовного творчества от диктата политики. Бескорыстное стремление к свободному интеллектуальному творчеству — вот что вернет русской интеллигенции духовную свободу, а ее мирозерцанию научную ценность. То почтение и даже идолопоклонство, с которым русская интеллигенция относилась к позитивному знанию, опять же понимая под наукой особый материалистический догмат, а под научностью — особую веру-догмат, избобличающую самодержавие и ложь буржуазного мира, должно уступить место «научному духу», который сам по себе не прогрессивен и не реакционен, поскольку заинтересован лишь в одном — в достижении объективного научного знания, свободного от всяких предвзятостей, сколь прогрессивными они ни были бы с точки зрения классовых психологии и интересов революционного дела.

С нигилизмом, считали авторы «Вех», тесно связан воинствующий атеизм интеллигенции, не принимающей ни религии (церкви), ни религиозного сознания в любом из его проявлений (в том числе и в виде академической религиозной философии). Исторически сложилось так, что атеизм был краеугольным камнем интеллигентского сознания: русский образованный класс развивался как атеистический. Правда, не всегда и не для всех атеизм был результатом усиленной работы ума, порой он имел изрядную долю фанатизма и сектантского максимализма. (Слова Достоевского — «ну, не верь, но хоть помысли» — во многом «били в цель».) Это неприятие религии авторы «Вех» рассматривали как показатель кризиса интеллигентского сознания, предлагая пересмотреть его философские основы и — «покаяться». В религии — в *«религиозной философии»* (Бердяев), в *«христианском подвижничестве»* (Булгаков), в *«религиозном гуманизме»* (Франк) — виделось спасение интеллигенции, путь к преодолению отщепенства от народа. Но призывы к покаянию не встретили поддержки в общественном мнении, хотя успех сборника, ставшего на некоторое время настольной книгой для многих, был необыкновенным.

За период меньше года вышло пять изданий «Вех», за первые полгода после выхода первого издания на сборник откликнулись 70 газет и журналов. Проблемы, поднятые в «Вехах», широко обсуждались на публичных собраниях, в университетах, в Политехническом музее, в Религиозно-философском обществе, в литературных кружках. Основные политические партии ответили на книгу своими изданиями: кадеты выпустили сборник «Интеллигенция в России» (1910), либералы — «В защиту интеллигенции» (1909), эсеры — «“Вехи” как знамение времени» (1910), большевики, отста-

ивавшие наиболее радикальные позиции в споре об интеллигенции и революции, опубликовали сборник «Из истории новейшей русской литературы» (1910). Наиболее бескомпромиссное отношение к «Вехам» выразил Ленин. Его первым публичным выступлением стал реферат «Идеология контрреволюционного либерализма», прочитанный им в ноябре 1909 г. в Париже. С этих позиций оценивалось идейное содержание «Вех» в советской философской литературе.

Так, призыв к покаянию «повис в воздухе», а предостережения потонули в потоке резкой критики, а порой и просто брани. Как уже отмечалось, в развернувшейся полемике акцент был сделан на политической стороне спора. Этому было свое объяснение: в ситуации, переживаемой страной после поражения революции 1905—1907 гг., политические пристрастия неизбежно задавали тон любой дискуссии. Вопрос о значимости и истинности гуманистических, общечеловеческих ценностей с необходимостью вытеснялся классовым подходом, ибо, как показывает опыт, революция рождает именно максималистское сознание. Преодоление крайностей последнего, как бы к тому ни стремились даже его субъекты, возможно, да и то не всегда, лишь с преодолением революционной ситуации. В вину авторам сборника вменялось, по оценке его левых оппонентов, предательство революционных традиций русской интеллигенции. Мировоззренческая позиция сборника была расценена как идеология «контрреволюционного русского буржуазно-помещичьего либерализма» (Ленин), получив на долгие времена название «веховство», а сам сборник «с легкой руки» Ленина — «энциклопедии либерального ренегатства».

Такое обвинение, разумеется, мало способствовало тому, чтобы средний читатель смог в развернувшейся полемике услышать доводы в защиту сборника и адекватно понять то, что хотели сказать его авторы. (Забегая вперед, отметим, что большевистская оценка наложила вето на весь круг поднятых в сборнике вопросов, сам он, как и полемика вокруг него, был «выключен» из истории русской общественной мысли, а имена Бердяева, Булгакова, Кистяковского, Струве, Франка в числе многих других были забыты в стране.) Оппоненты постарались не увидеть философской системы, стоявшей за мировоззренческими позициями авторов сборника — системы воззрений, исходившей из признания самоценности человеческой личности и ее духовной свободы. Между тем, только в ее контексте понятна прозвучавшая со страниц «Вех» критика интеллигенции, высказанное отношение к революции, сама идея «вех» как необходимых нравственных и философских ориентиров на пути к справедливому обществу. Только в данном

контексте, повторяем, понятен философский смысл критики интеллигентского сознания.

«Вехи» были не только призывом к смене парадигмы интеллигентского сознания и общественной мысли в целом, но и предостережением, основанным на предчувствии той моральной и политической катастрофы, которая грозно обозначилась в 1905–1907 гг. и разразилась в октябре 1917 г. Революция 1917 г. нашла отражение в другом сборнике — *«Из глубины. Сборник статей о русской революции»*, написанном по ее «горячим следам» в 1918 г. В нем приняли участие большинство авторов «Вех» (Бердяев, Булгаков, Изгоев, Струве, Франк). Связь двух сборников очевидна, различия обусловлены лишь тем, что в первом проблематика, связанная с новым мировоззрением, рассматривалась в свете уроков революции 1905 г. (ее поражения), во втором — в свете уроков революции 1917 г. (ее победы). В новой книге еще раз была предпринята попытка убедить общественность в том, что *«положительные»* начала общественной жизни *укоренены* в глубинах религиозного сознания и что разрыв этой коренной связи есть несчастье и преступление»¹⁸. Но это был уже голос вопиющего в пустыне. Услышать новые предостережения никто не мог по простой причине — тираж пролежавшего до 1921 г. на складе сборника фактически был арестован и изъят из обращения. (Книга была переиздана в Париже в 1967 г. с вывезенного Бердяевым экземпляра.) *«Из глубины»* — это первые слова одного из псалмов *«De profundis»*: *«Из глубины взываю к тебе, Господи»*, который исполняется обычно при погребении. Сборник по сути знаменовал конец и «нового религиозного сознания», и русского религиозно-философского ренессанса в целом. На духовном реформаторстве была поставлена точка.



Н.А. Бердяев

О новом религиозном сознании*

<...> Я не знаю человека в русской и европейской литературе, который так бы почувствовал двойное религиозное возрождение, так бы проник в его тайны, так бы сознал неизбежность преодоления религиозной двойственности в полноте

¹⁸ Из глубины. Предисловие издателя//Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 209.

* Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании//Бердяев Н. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906). С. 343–344, 347, 361–366, 370.

нового религиозного синтеза, как Д.С. Мережковский. Основная, неизменная тема всех писаний Мережковского, всех его помышлений и переживаний, самая важная и нужная, вселенская тема — два полюса религиозного сознания, две противоположные бездны: христианство и язычество, дух и плоть, небо и земля, богочеловек и человекобог, Христос и Антихрист. Для решения темы о **двойственности**, переданной нам вселенской культурой, всей религиозной историей человечества, Мережковский и задумал свою трилогию (имеется в виду литературная трилогия «Христос и Антихрист», состоящая из романов «Смерть богов. Юлиан Отступник», «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» и «Петр и Алексей». — Авт.), не вполне удачную по художественности выполнения, но замечательную по замыслу. Та же тема о двойственности, требующей разрешения, заполняет самую замечательную работу Мережковского, на которой будет зиждиться его известность, его двухтомное сочинение: «Лев Толстой и Достоевский». В книге этой он намечает путь к решению проблемы, но не окончательно еще переходит от Двух разделенных к Трем соединенным. Поверхность взглядов Мережковского меняется, особенно это бросается в глаза, когда читаешь подряд все части его исторической трилогии, но сущность остается все то же, те же двоящиеся мысли, то же предчувствие **Третьего**, примиряющего две бездны, тоска по небесной земле и земному небу. Мережковский в самом начале своего пути ощутил, мистически почувствовал, что нет спасения в том, чтобы одну бездну принять, а другую отвергнуть, что святость не на одном только полюсе, что возврата назад, к одной лишь языческой земле или к одному христианскому небу, нет. **Мережковский понял, что исход из религиозной двойственности, из противоположности двух бездн — неба и земли, духа и плоти, языческой прелести мира и христианского отречения от мира, что исход этот не в одном из Двух, а в Третьем: в Трех.** В этом его огромная заслуга, огромное значение для современного религиозного движения. Мука его, родная нам мука, в вечной опасности смешения, подмены в двоящемся Лике Христа и Антихриста, в вечном ужасе, что поклонись не Богу Истинному, что отвергнешь одно из Лиц Божества, одну из бездн, не противный Богу, а лишь противоположный и столь же Божественный полюс религиозного сознания. Это — мука соблазна последней религиозной свободы.

<...> Историческое христианство вместило только отрицательную, аскетическую половину религии Христа, поняло небо, как отрицание земли, дух как отрицание плоти, а бездна на полюсе противоположном была отвергнута как дьявольское искушение. Дуализм неба и земли, духа и плоти отравил жизнь, превратил мир в сплошную греховность. А жизнь мира шла своим обычным путем, оправдывалась святостью не христианской.

Жизнь пола, жизнь общественная, вся прелесть мировой культуры, искусство и наука оказались на полюсе, противоположном религиозному сознанию исторического христианства. И вот загорается новое религиозное сознание, которое не может уже вынести этого разрыва, этого дуализма, жаждет религиозного освящения жизни, освящения всемирной культуры, новой святой любви, святой общности, святой «плоти», преображенной «земли». Новое религиозное сознание возвращается к глубоким истокам всякой религии, к преодолению смерти в вечном, полном, свободном бытии личности и преодолению Голгофы в Воскресении. Христианский ренессанс начинается, когда «кончится отрицание, умирание, умертвление, начнется утверждение, оживление, воскрешение. От первого — скорбного, темного, тайного Лица Господня христианство обратится ко второму — радостному, светлому, славному. Этот-то величайший **космический** переворот и совершается ныне почти неосознано, нечувствительно, как и всегда совершаются подобные космические перевороты» (См. предисловие Мережковского ко 2 тому «Лев Толстой и Достоевский»).

<...> У Мережковского есть искреннее, свое собственное, *новое, свободное* религиозное настроение, есть молитвенные слова, родные людям нового религиозного сознания, но иногда происходит какой-то уклон, являются фальшиво звучащие слова, староцерковные, старогосударственные, ветхие, не наши; как будто он вдруг пугается своего «декадентства», хватается за старую крепость <...>. Ничем так не повредил Мережковский себе и великому делу возрождения России, как фальшивыми нотами в вопросе о государстве и общности. Он явно сбился с пути, когда одно время начал реставрировать старое славянофильское учение о государстве, когда чужим голосом пробовал говорить о мистичности власти, когда пытался оживить исторический труп. Поразительно, как это Мережковский, именно столь радикальный, столь бунтующий, столь свободный и новый по своей жажде Мережковский, не сознал сразу того, что теперь, по-видимому, начинает сознать, — что государство, царство есть одно из искушений дьявольских, что всякая власть земная, всякий князь мира этого не от Бога, а от лукавого, что новая общность должна быть утверждена не в насильственном союзе государственным, а в свободном религиозном союзе, что нет места насилию там, где провозглашено царство любви. Чувство личности, столь важное для нового религиозного сознания, он не сумел перенести на политику. Часто Мережковский подходит к истинному учению о безвластии, о мистической безгосударственности, и тогда голос его звучит так искренно, так гармонирует с новым религиозным сознанием, но если б он не срывался! С ним произошла та же история, что и с Достоевским, который дал в «Великом инквизиторе»

самое глубокое и страстное, единственное в мировой литературе обоснование анархизма на религиозной почве, безмерной свободе во Христе, а наряду с этим защищал самые старые и банальные государственные идеи. И Вл. Соловьев так до конца и не понял, что идея вселенской теократии, царства Божьего не только на небе, но и на земле, несоединима с признанием власти земной, с насильственной государственностью <...>.

Общественность может быть утверждена не на началах государственных, отношениях властвования, а на новых и вечных мистически свободных началах, подобно тому, как возможно утверждение любви не в союзе семейном, а вне его, в мистическом-свободном союзе. Не должна ли быть свободная любовь, безмерная свобода в Боге, единственной основой нового общественного и полового союза? Великой религиозной «государственной» идеи, которую одно время искал Мережковский, уже не может быть, времена подобных призраков и соблазнов уже миновали, но, может быть, есть иная великая религиозная идея безвластия, безгосударственности, нового теократического, церковного союза, свободно-любовного, подчиняющего личность лишь воле Бога и на земле, во отрицание всего старого, насильственно-государственного союза, подчиняющего личность **безбожной воле земной**. Позитивисты, какими бы радикалами и анархистами они не представлялись, никогда, никогда не освободятся от соблазна государственности, от искушения царствами земными, так как страстно хотят устроить жизнь на земле, безумно боятся хаоса и не знают **во имя** чего отвергнуть соблазн власти земной <...>.

Историческое христианство, аскетическое, проповедующее индивидуальное спасение путем ухода из мира, проклинаящее землю, в сущности отрицает не только религиозный, но и всякий смысл исторического процесса, мировое развитие просто выпадает из религиозного сознания, вселенская культура оказывается внерелигиозной и даже противорелигиозной. Но чистый средневековый христианский спиритуализм давно уже умер и сейчас практикуется какой-то компромисс, сделка с землей, вызывающая отвратительное лицемерие. Религия как бы занимается попустительством, смотрит сквозь пальцы на ход истории, допускает развитие культуры, но ничего не освящает, не входит в жизнь мира силой преображающей. Спасаются вне церкви, спасаются отступники христианства, богоборцы, и уж, конечно, Леонардо да Винчи, Гёте или Ницше более излюбленные дети Божьи, чем множество служителей исторического христианства. «Если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем». И исторический прогресс, мировая культура, величайшие ее герои освящаются и спасаются по этим словам Христа, так как не совершили хулы против Духа Святого. Магический круг мистической церкви не совпа-

дает ни с какой исторической церковью, ни с какими относительными человеческими установлениями.

Мережковский и люди нового религиозного сознания не могут вынести этой двойственности, хотят связать свою религию со смыслом всемирной истории, хотят религиозно освятить всемирную культуру, хотят Церкви, которая вместила бы в себе всю полноту бытия, в которой совершались бы все таинства жизни. Но признать смысл всемирной истории, значит признать для нее конечную цель, значит утверждать **конец** всемирной истории и все в ней оценивать по отношению к концу, все освящать, как путь к завершению всего. С чисто философской точки зрения идея конца мира может быть оправдана, хотя она рационалистически столь же немыслима, как и отсутствие конца во времени, бесконечный мировой процесс, это плохая бесконечность, по выражению Гегеля. Хорошая бесконечность, вечность — не в отсутствии конца во времени, а в преодолении всякого конца, уничтожении времени, вневременности. Идея бесконечного прогресса, которой так упиваются позитивисты XIX в., самая унылая, скучная, бессмысленная и противоречивая из идей. Какая-то серая тоска охватывает при всякой попытке реализовать эту идею в мысли и настроении. Бесконечное размножение несовершенства и опять смерть, никакой мечты о жизни вечной, полной в своем совершенстве, недробимой. Да и отрицание конца есть несомненное отрицание смысла всемирной истории, отрицание прогресса, так как смысл требует завершения и мировая трагедия должна иметь как первый, так и последний акт. Психологически же идея конца так глубоко присуща человеческой природе, что она постоянно является в замаскированном виде, возрождается у одних в виде идеи всяких Zukunftstat'ов, совершенного общества, золотого века, естественного состояния, словом, «тысячелетнего царства», у других в виде мрачного провала, пессимистического небытия, полного упадка и т.д. Но только мистики сознательно и радостно принимают идею конца и лишь немногие мыслители ее оправдывают.

Позитивисты и социальные спасители человечества хотят преобразовать, реформировать мир, все улучшать его и так без конца, без радикального ее переворота. Но ведь можно пожелать большего, можно захотеть преображения мира, конца данного мира, ограниченного, испорченного, смертного, и заменить его миром иным, «новым небом и новой землей». Идея конца тем и заманчива, тем и прекрасна, что она есть вместе с тем идея начала, не смерти, а вечной жизни, и должна не угашать творческую работу, а усиливать ее. Если завтра будет конец временному и начало бытия вечного, то в этот последний день я сделаю еще большие усилия, так как для вечности творить хочется больше, чем для временности. Все теории прогресса, самые позитивные, имеют свою наивную эсхатологию, ведут с роковой неизбежностью к постановке проблемы конца завер-

шения смысла истории мира. Особенно в марксизме, как религиозной системе, просвечивает эта примитивная эсхатология, невольное понимание социалистического общества, как конца истории, как начала какого-то иного, сверхисторического процесса. И новое религиозное сознание, связавшее себя со смыслом всемирной истории, неизбежно должно было обратиться к христианской книге, в которой сокрыты таинственные пророчества о конце мира, о завершении смысла мировой истории, о последнем акте трагедии, к «Откровению св. Иоанна» <...>.

Тут мы подходим к самому страшному вопросу и самому важному. История всемирной культуры привела сознание человека к двум величайшим идеям — идее Богочеловека и Человекобога. Идея человекобога мучила Достоевского и мука эта вылилась в пророческом образе Кирилова. На человекобоге помешался Ницше, человекобогом бредят многие позитивисты, хотя образ его умалается в их бедной фантазии. Идею человекобога, взятую в ее противоположности идее богочеловека, Мережковский сводит на очную ставку с религиозной идеей Антихриста, предсказанной в Апокалипсисе. Но во всем, что писал Мережковский на эту тему, есть какая-то роковая неясность, близкая нам неясность, наша общая неясность. И не связано ли это тесно с нашей трагедией свободы? <...>

1905 г.

Д. С. Мережковский

О новом религиозном действии*

(Открытое письмо Н.А. Бердяеву)

Глубокоуважаемый Николай Александрович!

Для меня нет никакого сомнения в том, что ваша статья «О новом религиозном сознании» — самое глубокое и проникновенное из всего, что было сказано, как у нас в России, так и за границей, о моих религиозных идеях. Вы сказали о них почти все, что в настоящих условиях, литературных и общественных, можно и должно сказать; далее начинается область, где уже нельзя только говорить, а надо говорить и делать вместе, где **доказывать** значит **показывать** <...>.

Вы спрашиваете: признаю ли я и теперь, как тогда, когда писал «Лев Толстого и Достоевского», что в государственной власти заключено положительное религиозное начало? Отвечаю по необходимости кратко, но я хотел бы, чтобы этот крат-

* Мережковский Д. С. О новом религиозном действии // Полн. собр. соч. М., 1914. Т. 14. С. 166, 171–175, 187.

кий ответ не только для вас, но и для всех, кто интересуется моими идеями, имел такой же вес, как и для меня:

Нет, я этого не признаю; и считаю мой тогдашний взгляд на государство не только политическим, историческим, философским, но и глубоким религиозным заблуждением. Для нас, вступающих в Третий Завет, в Третье Царство Духа, нет и не может быть никакого положительного религиозного начала в государственной власти. Между государством и христианством для нас не может быть никакого соединения, никакого примирения: «христианское государство» — чудовищный абсурд. Христианство есть религия Богочеловечества; в основе всякой государственности заложена более или менее сознательная религия Человекобожества. Церковь — не старая, историческая, всегда подчиняемая государству или превращаемая в государство, — а новая, вечная, истинная вселенская Церковь так же противоположна государству, как абсолютная истина противоположна абсолютной лжи, царство Божие — царству дьявола, теократия — демократии. «Всякая власть от Бога», это значит, что человеческая, только человеческая власть — не власть, а насилие, не от Бога, а от дьявола. Отношение Церкви Грядущей Теократии к земной человеческой власти может быть выражено словом «безвластие», «анархия» — весьма несовершенно, не потому, что слово это чрезмерно, а потому, что оно недостаточно выражает силу отрицания власти, заключенную в идее теократической общины: голое отрицание меньше, чем утверждение противоположного; теократия не только отрицает всякую власть человеческую, но и утверждает «власть Божию», которая лишь извне кажется «анархией», а внутри есть беспредельная свобода в любви — взаимовластие в царстве Божием — все цари, все господа, а единый Царь царствующих и Господь господствующих — Сам Христос. Теократическое вневластие страшнее, убийственнее для государства, чем всякая политическая «анархия» <...>.

Вы удивляетесь, что «Мережковский не сознал сразу того, что теперь, по-видимому, начинает сознавать, — что государство, царство есть одно из искушений дьявольских». А я удивляюсь, что вы этому удивляетесь. Вы же сами указываете, что не только я, но и такие люди, как Достоевский и Вл. Соловьев, не сознали этого «сразу», и даже совсем не сознали! Думаю, что тут вообще страшнее соблазн, чем кажется. Недаром же самого Сына Человеческого дьявол искушал царством земным — и не Сын Человеческий, а Сын Божий победил искушение. Так же как некогда Человек, искушается ныне все человечество. И это искушение победит не человечество, а только Богочеловечество.

Тут хитрость дьявола в том, что он никогда не показывает истинного лица своего, лица Зверя, а прячет его за тремя личинами, тремя подобиями Божескими. Первое подобие — разума: насилие власти оправдывается разумною необходимостью; насилие во имя порядка и разума признается меньшим злом,

то есть благом, по сравнению с насилием во имя хаоса и безумия, которым грозит будто бы всякая анархия. Второе подобие — свободы: внутренняя личная свобода каждого ограничивается и определяется внешнею общою свободою всех; и в том и в другом случае свобода, признаваемая как нечто отрицательное, как свобода **от** чего-нибудь, а не свобода **для** чего-нибудь, постепенно сводится к ничтожеству. И, наконец, третье, самое лукавое подобие — любви: человек жаждет личной свободы; но человечество жаждет «всемирного объединения»; и дьявол, обещая утолить эту жажду, учит людей жертвовать личной свободой всеобщему братству и равенству. Для того чтобы отличить ложность этих подобий, мало **знать** истину, надо **быть** в истине.

Вы говорите: «теократия есть царство любви и свободы». Легко сказать, трудно сделать; трудно при теперешних силах наших, почти невозможно найти даже первую **реальную** точку для теократического **действия**. «Царство любви и свободы»? Но разве вы не видите, какая страшная антиномия между тем, что люди называют «любовью», и тем, что они называют «свободой»? Быть свободным — значит для них — утверждать себя, хотя бы против других; любить — утверждать других, хотя бы против себя. Как же соединить отрицание себя с утверждением себя? Люди не только этого не делают, но и не подозревают, что это можно и нужно сделать: когда они любят, или, вернее, хотят любви, то естественно отказываются от свободы: когда свободны, или, вернее, хотят быть свободными, то естественно отказываются от любви <...>.

«Заповедь **новую** даю вам, да любите друг друга». Если это повторение того, что было в Ветхом завете: «люби ближнего твоего, как самого себя», — то это была бы заповедь не новая. Любовь, которую заповедал Христос, потому и есть «новая», что она не только любовь, но и свобода, не только путь **личного, но и общественного**, всечеловеческого, вселенского спасения. Эта любовь — бесконечная свобода и вместе с тем бесконечная власть, о которой сказано: «Мне принадлежит всякая власть на земле и на небе». Если жив Христос, — а Он воистину жив, потому что воистину воскрес, — то жив наш Царь и не может быть иного Царя, иной власти ни на небе, ни на земле, кроме Христа. Власть Христова — власть новой любви вселенской и есть единственное подлинное основание нового, по отношению ко всем прежним земным властям безвластного, анархического, общественного строительства, царства Божьего на земле — теократии <...>.

Провозгласить анархию — это еще не значит провозгласить теократию. Уйти из государства — это еще не значит войти в теократию. Анархия во имя свободы **без любви** есть путь не к божественному порядку, а к бесовскому хаосу <...>.

И вот наш последний ответ на ваш вопрос: у нас путь один, ежели этот единый путь наш — Христов, тот самый, о котором говорит Господь: **Я есмь путь, истина и жизнь**. На этом, только на этом пути, мы вас и ждем, и надеемся на вас, и молимся, чтобы вы скорее вступили в него и чтобы всем нам идти вместе с вами от нашей первой тайны к нашей тайне последней, от нового религиозного сознания к новому религиозному действию.

конец 1905 г.



1. Назовите основные причины поворота русской философской мысли к идеализму и религии в начале XX в.
2. Сформулируйте исходные идеи «нового религиозного сознания».
3. Какую роль сыграл символизм в развитии «нового религиозного сознания»?
4. В чем Мережковский и Бердяев видят ограниченность исторического христианства и пафос «нового религиозного сознания»?
5. Что дает основание характеризовать духовное движение начала века как религиозно-философский ренессанс?
6. В чем авторы «Вех» усматривали причины духовного кризиса русской интеллигенции?
7. Изложите основные историософские идеи «Вех».
8. Что дает основание рассматривать сборник «Из глубины» как конец русского религиозно-философского ренессанса?



Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907.

Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции//Вехи. Из глубины. М., 1991.

Из глубины. Сборник статей о русской революции//Там же. *Иванов Вяч.* Мысли о символизме//*Иванов Вяч.* Родное и вселенское. М., 1994.

Мережковский Д.С. Грядущий хам//Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. М., 1993.

Проблемы идеализма. М., 1902.



Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Гл. 2.

Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991.

Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. М., 1993.

Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. Двадцатый век. Очерк 4. М., 1996. Т. II.

- Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. Гл. XXIII.
Новикова Л. И., Сиземская И. Н. «Вехи» как опыт самоопределения русской интеллигенции//Невостребованные возможности русского духа. М., 1995.
Солженицын А. И. Образованщина//Новый мир. 1990. № 5.
Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции//О России и русской философской культуре. М., 1990.

Лекция IV

РАЗВИТИЕ ИСТОРИОСОФИИ ВСЕЕДИНСТВА

Идея всеединства не является принципиально новой для философии. Ее корни уходят в античность, уже Гераклит исходил из того, что «из всего одно, и из одного — все», к этой идее обращаются Платон и неоплатоники. Новый импульс ее развитию придал философ-гуманист Николай Кузанский, отстаивавший принцип «все во всем», который реализуется через *contractio* (в различных переводах — стягивание, ограничение, стяжение). В Новое время идея всеединства получила концептуально-философское обоснование в монадологии Г. Лейбница, согласно которому каждая монада представляет собой всю вселенную, является «зеркалом вселенной». Классическая немецкая философия в лице Шеллинга продолжала эту традицию, а в лице Гегеля поставила точку на ней. После Шеллинга метафизика всеединства возродилась преимущественно на почве русской религиозной философии. С.С. Хоружий удачно обозначил развитие русской философии всеединства как «встречу философии и православия».

Таким образом, идея всеединства под разными именами изначально присутствует в философии. Это, однако, отнюдь не означает эпигонства русской философии всеединства. Всеединство принадлежит к тому разряду фундаментальных идей, которые не исчерпываются до конца в той или иной философской системе, но всегда содержат элементы непостижимого, которые провоцируют к новому философскому размышлению на новом витке развития мировой философской мысли. В качестве общего может быть принято определение всеединства, предложенное Хоружим: «Всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в

неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй»¹.

Основоположником русской философии всеединства, как уже отмечалось, является Вл. Соловьев. Ему удалось сломить парадигму позитивистского стиля мышления и вывести философскую мысль на простор метафизики. Преодолевая подозрительное недоверие современников к философии Вл. Соловьева, сторонники нового направления, прежде всего братья С.Н. и Е.Н. Трубецкие, С.Н. Булгаков, увидели в идее положительного всеединства новый путь, способный вывести русскую общественную мысль из тупика безверия. В 1905 г. друг и соратник Вл. Соловьева Е.Н. Трубецкой через журнал «Вопросы жизни» выступил с призывом обратиться к его наследию во имя движения за новую религиозную философию. И этот призыв был воспринят. В начале века метафизика и историософия всеединства были представлены такими самобытными именами, как С.Н. и Е.Н. Трубецкие, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, А.Ф. Лосев, каждый из которых развивал свою линию общей идеи, обозначенной Вл. Соловьевым. Нас, в силу специфики курса, будут интересовать преимущественно историософские вопросы.

Уже по определению ясно, что философия всеединства включает в себя в качестве важнейшего органического компонента историософскую проблематику, без решения которой она не может претендовать на статус всеединства, ибо смысл истории является ключом смысла существования мира в целом. И хотя естественно, что каждый из мыслителей ставил свою познавательную задачу, подчиняя ее решению весь арсенал познавательных средств философии всеединства, историософская проблематика в любом случае служила серьезным аргументом в обосновании системы в целом и отдельных ее пластов.

1. «София правит историей»

Одним из наиболее ярких представителей философии всеединства, способствовавших развитию ее метафизики и историософии, является **Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944)**.

С.Н. Булгаков родился в небольшом городке Ливны Орловской губернии в семье священника. В 1894 г. окончил юридический факультет

¹ *Хоружий С.С.* Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 33.

Московского университета. Увлеченный легальным марксизмом, он глубоко и основательно занимается политической экономией, пытаясь найти ее обоснование в догматах православной веры. Обращение к философии Вл. Соловьева определило его путь от марксизма к идеализму. Он был одним из учредителей Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, журнала «Вопросы жизни» и книгоиздательства «Путь». В 1907 г. Булгаков избирается депутатом второй Государственной Думы, а в 1917 г. — он член Всероссийского Поместного Собора, восстановившего патриарший строй русской православной церкви. На следующий год Булгаков принимает священнический сан. В 1922 г. он был выслан за пределы страны. В эмиграции в Париже Булгаков становится деканом и профессором Православного Богословского института. С.Н. Булгаков скончался в Париже летом 1944 г. В творчестве Булгакова четко обозначены два периода. Первый охватывает собственно философскую деятельность. Второй связан преимущественно с деятельностью религиозно-богословской.

Основные философские труды С.Н. Булгакова, относящиеся к первому периоду творчества: «От марксизма к идеализму»; «Основные проблемы теории прогресса»; «Два града. Исследования о природе общественных идеалов. «Философия хозяйства»; «Свет не вечерний».

Начав свою философскую деятельность в русле идей «легального марксизма», Булгаков вскоре, разуверившись в его объективной достоверности, отошел от него и встал на путь искания абсолютной истины. Поиски ответа на «вечные вопросы» — об абсолютном основании мира, о природе добра и зла в нем, о смысле человеческого существования, о конечной цели исторического прогресса и запредельном, метаисторическом существовании мира и человека — толкали Булгакова к религиозной философии всеединства. Основной пафос религиозно-философских исканий Булгакова в рамках философии всеединства был подчинен *оправданию мира*, включающего материальный космос и здешнее посюстороннее бытие с его хозяйственной деятельностью и исторической реальностью, далекой от совершенства. И не случайно свое учение он называл «*религиозным материализмом*». Основным философским ключом, с помощью которого Булгаков пытался разрешить религиозно-философские проблемы в оправдание мира, стала для него одна из любимых идей Вл. Соловьева — идея Софии Премудрости Божьей.

Центральной проблемой философии всеединства Булгакова является проблема *Бог и мир*. При этом, как замечает исследователь его творчества Л.А. Зандер, в словосочетании «Бог и мир» логическое ударение падает на союз «и». «Он не просто соединяет два существующие независимо друг от друга понятия, но знамену-

ет собою их необходимую и внутреннюю связь, их единство и нераздельность; он не приходит к существовавшим до него реальностям, но сам является изначальным образом их бытия»².

Между Божеством и миром лежит пропасть в онтологическом плане и тайна священного неведения — в гносеологическом, находящие выражение в антиномиях абсолютного и относительного, трансцендентного и имманентного. Бог творит мир, оставаясь трансцендентным миру, иначе он не был бы Богом. «Творение мира Богом, самораздвоение Абсолютного, — замечает Булгаков, — есть жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для него «другим», <...> творческая жертва любви»³. Сотворенный Богом мир (и человек), отпадая от Бога, обретает имманентное, т.е. присущее именно ему, независимое существование. Но это не значит, что он вообще выпадает из божественной сферы. Его самобытность относительна. Она дана и задана Богом. И после акта творения Он не оставляет тварный мир в страдательном залоге, но наделяет его мирообразующим, творческим началом, которое и является сферой Софии.

София, выступающая под разными именами: Божественная Премудрость, Душа мира, Вечная Женственность, *natura naturans* (лат. — природа творящая), в том числе целокупное человечество, является тем самым «и» — связующим звеном между Богом и миром, Богом и человечеством. Обладая двойственной — небесно-земной, божественно-тварной — природой, София, или Божественная Премудрость, позволяет осуществлять переход от одного к другому. При этом Провидение действует с величайшей находчивостью и изобретательностью, направляя всякий творческий порыв твари к ее наибольшей целесообразности, оставаясь в тени естественной закономерности и лишь в исключительных случаях становясь ощутимым. Божественное самоограничение в пользу тварного мира и образует сферу его свободы.

«То, что тварь сознает в себе как задачу творчества, вложено в нее Богом, другими словами, задача эта предвечно разрешена, но она должна быть разрешена во времени. Свобода твари именно и выражается в осуществлении или неосуществлении потенций своего бытия <...>. Как проявление божественных сил, мир есть сама действительность и полнота, но в тварной свободе своей он есть еще задание, игра возможностей, бесконечная возможность возможностей. Мир не может вовсе

² Зандер Л. А. Бог и мир (Мирозозерцание отца Сергия Булгакова). Париж, 1948. Т. 1. С. 181.

³ Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 159.

не удастся <...>, однако в силу свободы своей мир может задерживаться в состоянии меональности, не достигая высшей степени бытия»⁴.

Таким образом, как проявление Божественной Премудрости мир имеет абсолютное основание, но в своей тварной свободе, которая действует в условиях, заданных естественной необходимостью, он есть еще игра возможностей, перерастающая в непредсказуемую, в том числе гибельную, случайность. Отсюда произрастает зло в мире, зло в истории. Проблема зла оказалась самой трудной для Булгакова. Как ортодоксальный христианин, он не мог допустить причастности Бога к сотворению зла, равно как не мог признать наличия и другого трансцендентного его источника, ибо это означало бы отступление от ортодоксального монизма. Нет зла и в потенциальном ничто, из которого сотворен мир. Но ничто остается как темная, немая основа космоса, которая, будучи спровоцированной, может ворваться в уже осуществленное мироздание, прослоиться в нем как хаотизирующая сила. В результате мир, в котором мы живем, приобретает характер *хаокосма*.

С сотворением мира мы, согласно Булгакову, вступаем в сферу человеческой истории, ибо мир создан ради человека и только в человеке он обретает свою завершенность. И здесь к антиномиям абсолюта добавляются антиномии исторического бытия человека: историческое время и вечность, природный хаосм и хозяйственный космос, жизнь и смерть, добро и зло, смысл человеческого существования и бессмысленность смерти. История есть прежде всего объективное время, наполненное рождениями, а потому и смертями, сменой поколений, через которые только и существует человечество. Каждый отдельный индивид вырастает в этот поток, он немислим вне него. И вместе с тем каждый человек есть раскрытие в полной мере своего собственного существа, своего *Я*. Эта антиномия решается в смене поколений.

Связь смерти и рождения определяет не только смену поколений, но и порядок смены исторических эпох. Поэтому история не есть «дурная бесконечность», она имеет начало и конец и определенный смысл. Но видеть в истории предзаданное торжество гармонии или прогресса — значит обнаруживать душевную слепоту и глухоту. С того времени, как человек в свободе своей предпочел путь познания добра и зла, т.е. с момента его грехопадения, человеческий род был брошен в поток времени, протекающий над бездной небытия. И он своим трудом должен не только отвоевывать себе жизнь,

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 180.

но и утверждать свое бессмертие на краю бездны. Вот почему *философия истории* может быть только *философией трагедии*.

Разгадку антиномии добра и зла в истории Булгаков видит в свободе как духовном основании тварного мира и в его ограниченности природной данностью. Человечество находится на границе этих двух модальностей мира. Сущностное ядро человека здорово и софийно, но оно погружено в мир природной заданности и вынуждено вести постоянную и упорную борьбу не только за свое существование, но и за свою божественную сущность, т.е. бессмертие. Но в рамках истории эта борьба имеет трагический характер. История в своей имманентности не имеет конца, она катастрофически оборвется на краю бездны. И, как говорится в Апокалипсисе, час близок, но где и когда он пробьет — никому не дано знать. Однако конец имманентной истории не означает трансцендентного конца творения, а означает лишь переход его в новый эон. История имеет, таким образом, глубокий эсхатологический смысл. Но человеческое сознание не способно охватить его во всей полноте и потому склонно верить в возможность отсрочки конца. Так рождается хилиастская идея тысячелетнего Царства Божьего на земле как проявление слабости человеческого духа, не готового принять конца истории без предварительной подготовки.

Антиномичность исторического процесса задает двоякую ориентацию историческому творчеству. В одном случае история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, но имманентной самой истории цели. В рамки такого рассмотрения вполне вписывается хилиастский тип сознания, т.е. надежда на построение тысячелетнего Царства Божьего на земле. Так, в известной мере хилиастичны теократическая идея Вл. Соловьева, философия общего дела Н.Ф. Федорова, миросозерцание Ф.М. Достоевского. Хилиастская вера в возможность земного рая лежит, согласно Булгакову, и в основе марксистского социализма как мировоззрения.

*«Социализм — это рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма, и все его *dramatis personae* потому получили экономическое истолкование. Избранный народ, носитель мессианской идеи, или, как позднее в христианском сектантстве, народ «святых», заменился «пролетариатом» с особой пролетарской душой и особой пролетарской миссией»⁵.*

⁵ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 424–425.

Иллюзионизму хилиазма противостоит вера, ориентированная на эсхатологию, для которой наступление Царства Божьего возможно лишь по ту сторону исторического времени, после конца истории. Мир, созданный Богом, может быть им же преобразован, в результате этот век уступит место новому эону, число которых может быть сколь угодно велико. Эта трансформация мира, с точки зрения ограниченного исторического сознания, представляется катастрофой. И только в глубине религиозного сознания, утверждает мыслитель, мы можем приготовиться к неизбежному, ибо конец истории, оцениваемый ограниченным человеческим разумом как вселенская катастрофа, в свете Премудрости Божьей отделяет настоящий эон от будущего, более совершенного, который приближает преображенное человечество к Царству Божьему.

Этот эсхатологический постулат несколько смягчается Булгаковым: Царство Божие не придет ранее, чем человечество исчерпает возможности заданного мира. Поэтому понимание эсхатологии как конца истории отнюдь не освобождает человечество от творчества в историческое время. Причем это творчество не безотносительно к космическому миропорядку. А посему в этой жизни мы должны руководствоваться Премудростью Божьей, которая «невечерним светом» озаряет тварный мир, служа нам надежным проводником в нем и одновременно указывая путь за его пределы.

Обоснованию этого тезиса посвящена специальная часть учения Булгакова — его «Философия хозяйства». По мысли автора труда, оно представляет собой опыт философско-религиозного «снятия» материализма и политической экономии Маркса. Хотя философия хозяйства и политическая экономия имеют один и тот же предмет — человеческое хозяйство, но первая рассматривает его в общем универсальном значении, вторая подвергает его конкретизирующему анализу; перед первой стоит вопрос *что*, перед второй — вопрос *как*. Априорной предпосылкой возможности хозяйства, считает Булгаков, должно стать предположение о родовом, или, что то же самое, историческом характере этой деятельности. Это значит, что она есть процесс не только коллективный, но и качественно общественный, а потому «истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением *чистого хозяйства*, или самой функции хозяйствования, является *не человек, но человечество*», или воплощенная в нем «Мировая Душа», — подчеркивает он⁶.

Хозяйство, согласно Булгакову, является единственным способом исторического существования человечества, отвечающим к

⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 139, 143–145.

тому же догматам христианского вероучения. Хозяйство есть трудовая деятельность человечества, которую характеризует труд как нужда, труд как чрезмерное напряжение всех физических и духовных сил. Но одновременно хозяйство, как всякое человеческое делание, есть творчество и не может не быть им. Такое двойственное понимание хозяйства «включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочета»⁷.

Основой хозяйственной деятельности, ее мотивом, согласно Булгакову, является потребление. С точки зрения политической экономии потребление есть простой способ поддержания жизни человека, его выживания, оно вторично по отношению к производству. Философия хозяйства позволяет взглянуть на проблему иначе. Потребление есть не только способ сохранения и воспроизведения жизни на земле, но через это — способ ее очеловечения и, более того, ее обожения. В потреблении, в еде как его простейшей и изначальной форме снимается граница между живым и неживым, раскрывается единство органического и неорганического мира, или, как выражается Булгаков, актуально утверждается «космический коммунизм».

Если через потребление осуществляется связь человека с миром, то производство отвечает на вопрос: как возможно хозяйство? Производство для Булгакова есть прежде всего система объективных действий, посредством которых хозяйствующий субъект запечатлевает себя в предмете, объективирует в нем свою цель. В результате грань между субъектом и объектом стирается. Субъект хозяйственной деятельности предстает лишь во взаимодействии с объектом, как *субъект-объект*: Я в мире или в природе, а природа во мне. Поэтому и самое Я не есть законченное и неизменное, но непрерывно растущее, развивающееся, живущее собственной жизнью. Следует отметить, пишет Булгаков, что и сам объект (природа) в силу своей софийности охотно отвечает на вызов человека и как бы идет на сотрудничество с ним.

*«Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, через него и в нем природа становится софийна»*⁸. В этом Булгаков усматривает ответ на вопрос: «как возможно хозяйство?».

Таким образом, человеческое творчество — в знании, в хозяйстве, в культуре, в истории — софийно. В этом видится Булгакову

⁷ Там же. С. 87.

⁸ Там же. С. 158.

разгадка смысла исторического существования человечества, несмотря на метафизическую незавершенность его судьбы. Однако в более поздних работах этот гуманистический оптимизм сменяется ортодоксальным эсхатологизмом, согласно которому история принадлежит «веку сему», находящемуся в преддверии «жизни будущего века». В этом смысле история есть лишь момент становящегося абсолюта. Нестыковку этих двух различных подходов — научного и христологического — почувствовал В.В. Зеньковский. Отмечая разрыв софийности тварной истории человечества с законами ее эмпирического бытия, он заключает: «Синтез науки, философии религии так же не удался Булгакову, как не удался он Соловьеву, — как он вообще не может удался в линиях метафизики всеединства»⁹. Это заключение, высказанное с позиций ортодоксальной религиозной философии, может быть повторено и с позиций философии научной, что, впрочем, не отменяет ценности философских исканий мыслителя.

2. «Симфоническая личность» как субъект истории

Наиболее последовательно и полно с позиций концепции всеединства историософия представлена у **Льва Платоновича Карсавина (1882–1952)** — историка культуры по профессии и философа по призванию.

Л.П. Карсавин родился в артистической петербургской семье. В 1906 г. окончил историческое отделение Петербургского университета. Под руководством проф. И.М. Гревса он занимается средневековой культурой и, будучи на стажировке в Италии, издает фундаментальное исследование «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков». По возвращении в Петербург преподает исторические дисциплины в университете и на Высших женских курсах, работает в области медиевистики. В годы первой мировой войны научный интерес Карсавина смещается в сторону философии истории и богословия. В 1922 г. Карсавин был избран ректором Петербургского университета. Однако в этом же году он был выслан властями из страны. В эмиграции примыкает к движению *евразийцев*. (См. Лекцию 15.) В 1928 г. по приглашению литовских властей Карсавин возглавляет кафедру всеобщей истории Каунасского университета. Здесь им написана пятитомная «История европейской культуры». Наступление советских войск на исходе Отечественной войны застало его в Вильнюсе, и маститого ученого ссылают в инвалидный лагерь ГУЛАГа Абезь, где он и скончался от чахотки.

⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 2. С. 225–226.

Основные философские труды Л.П. Карсавина: «Восток, Запад и русская идея»; «Философия истории»; «Основы политики»; «О началах. Опыт христианской метафизики»; «О личности».

В своих философских исследованиях Карсавин придерживался метафизики соловьевского всеединства, как бы завершая это направление. Однако в развитии идей метафизики и историософии всеединства он шире опирался на европейские источники, особенно на труды Николая Кузанского. Среди русских «всеединцев» наиболее близким ему был С.Л. Франк, которого он называл среди своих учителей.

В духе обозначившейся традиции свои размышления о смысле истории Карсавин начинает с определения исторической миссии России. Этому посвящена одна из первых его книг «Восток, Запад и русская идея», задачу которой он видел в том, чтобы уяснить русскую идею в ее отношении к Западу и Востоку. Но поскольку Восток и Запад, как и сама Россия, по мнению Карсавина, наиболее полно представлены в их религии и искусстве, то именно они и становятся сферой сравнительного анализа для мыслителя.

Отталкиваясь от идеи Вл. Соловьева о теократии и объединении церквей как ее предпосылке, Карсавин в скрытой форме полемизирует с ним, отстаивая потенциальные преимущества православия как смыслообразующего основания истории в качестве наиболее адекватного по сравнению с западным христианством выражения идеи всеединства, которой соответствует догмат триединства Бога. При этом философ отнюдь не идеализирует историческое православие и русскую культуру в целом, отмечая их пассивность, неспособность или нежелание самоопределения и пр. И все же основание для оптимизма Карсавин видит в вековой государственности России, в величии русской духовной культуры, в православной церкви с ее идеей соборности. Однако, замечает он, историческая миссия России все еще остается в потенции. В своем тяготении к абсолюту русский Восток доходит до отказа от себя, до беспредельной жертвенности и безразличия к настоящему, забывая, что именно из настоящего произрастает будущее. Вместе с тем Карсавин отнюдь не отрицает культурного значения западного христианства, однако Возрождение («вырождение», по ремарке Карсавина) прервало этот процесс. Историческая ущербность западного христианства привела к тому, что именно на долю православного Востока выпал почти весь труд раскрытия христианского вероучения и, в частности, его основополагающего, согласно Карсавину, догмата всеединства абсолюта как триединства Бога. «Православной мысли, — утверждает философ, — в высокой степени присуща интуиция всеединства <...>. Как всеединство постигается

само абсолютное или триединство; как всеединство предстает идеальное состояние причастующего абсолютному космоса; и всеединство же в потенциальности своей характеризует эмпирическое бытие»¹⁰. Вот почему, считал он, *история как наука должна быть православной*.

Всеединство абсолюта является центральной категорией христианской метафизики Карсавина. Она означает тождество Творца, Его замысла и тварного мира, который есть лишь «иное» Бога. Таким образом, история человечества, которая есть вершина тварного мира, мыслима лишь во всеединстве с Богом, т.е. человечество не безучастно в своей истории (и даже в самом акте творения). «Все тварное бытие есть теофония, т.е. явление Бога в твари, и притом такое, что вне твари и без твари Бог не явлен, не видим, не постижим, а тварь вне и без Бога абсолютно не существует»¹¹. Принцип всеединства, таким образом, характеризует онтологию абсолюта.

По отношению к истории всеединство мыслится Карсавиным как такое совершенное множество, в котором все элементы тождественны между собой и адекватны целому, но в то же время не сливаются в сплошную неразличимую целокупность. Познание всеединства как «качествования» истории выступает в форме ряда переосмыслений. Обозначению и расшифровке этой идеи служит понятие «*стяженного*». Заимствованное у Николая Кузанского, оно, как отмечает С.С. Хоружий, становится ключевым в системе Карсавина. Понятие «*стяженного*» улавливает диалектику части и целого, «вводя представление о некоем умаленном, но все же еще цельном, целостном присутствии целого в своей части, и всякой части — во всякой другой, если это целое — всеединство»¹². Анализируя любое историческое явление, Карсавин прежде всего вписывает его в более всеобъемлющую целостность, «качествованием» которой оно является. В свою очередь высшее всеединство «актуализирует», «индивидуализирует» себя в личностях более низшей иерархии.

В соответствии с данными метафизическими принципами всеединства Карсавин в «Философии истории» обозначает основные начала исторического бытия и мышления, рассматривает вопрос о значении исторического в мире в его отношении к абсолютному бытию.

¹⁰ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 55.

¹¹ Карсавин Л.П. О началах. Опыт христианской метафизики. Берлин, 1925. Т. 1. С. 50.

¹² Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина//Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1. С. XXIV.

«Высшей задачей исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом — объект исторического изучения»¹³.

Но и история в узком смысле этого термина изучает развитие человечества как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта. При этом Карсавин особо отмечает, что собственно предметом истории является *«социально-психическое развитие всеединого человечества»*, ибо историк имеет дело с настроениями, надеждами, волей, разумом, инстинктами людей и формами массового сознания — мировоззрением, системой этических и эстетических норм, а также с социальными образованиями, такими, как право, государственный, социальный и экономический строй. К этому же классу явлений ученый относит революции, войны, столкновения социальных групп и личностей. Все это должно быть признано социально-психическим и по природе своей и потому, что всегда относится к некоторому коллективному субъекту, утверждает он. Материальная же сфера остается за пределами истории, хотя последняя и пользуется ее фактами для решения своих задач. В этой связи Карсавин воспринимает теорию исторического материализма как явное противоречие в понятиях.

Таким образом, субъектом истории является человечество, все человечество, как идеал, заложенный в первообразе и реализуемый в истории в постоянном соотношении с абсолютом. При этом человечество выступает здесь не в качестве общего понятия, а как реальная *«симфоническая личность»*, существующая во всеединстве всех своих индивидуализаций в субъектах иерархического порядка: в *культурах, народах, классах, группах*, вплоть до *эмпирически конкретной индивидуальности*. В свою очередь, каждая из этих индивидуализаций субъекта существует не в смысле отвлеченной сущности, а как «качествование» высшей личности. Карсавин следующим образом разъясняет это положение:

«Всякая историческая индивидуальность, или личность, определяется не извне, а изнутри, из нее самой. Всякая личность — всеединство своих моментов. И всеединство конкретное, стяженно обнаруживающееся в каждом своем моменте, в каждом акте индивидуализации себя или качества высшего»¹⁴.

¹³ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 81.

¹⁴ Там же. С. 118.

В становлении и развитии любой исторической индивидуальности Карсавин выделяет четыре переходящие друг в друга стадии: «1) потенциальное всеединство исторической личности — «переход от небытия к бытию»; 2) первоначальное дифференцированное единство, внутри которого элементы легко переходят один в другой и взаимозаменяются; 3) органическое единство, т.е. период функционального самоограничения и определенной стабильности индивидуальности; 4) вырождение органического единства в систематическое, а затем и разрушение его через дезинтеграцию»¹⁵. Развитие всегда имманентно объекту, ему чужды внешние влияния, которые только «портят» его. Никогда и нигде, пишет Карсавин, мы не наблюдаем самого возникновения нового, ибо новое всегда появляется из небытия, иначе оно не было бы новым. Поэтому исторический процесс имеет драматический характер: на пути к идеалу гибнут одни цивилизации, на их развалинах возникают другие, более совершенные. Более того, достижение идеала в форме полного всеединства означало бы конец земной истории.

В своем увлечении идеей всеединства Карсавин стремился быть до конца последовательным. Эта установка особенно явственно обозначилась в евразийский период его деятельности. Понятие теократии, характерное для Вл. Соловьева как выражение идеала всеединства на земле, он заменяет более современным понятием *идеократии*, т.е. власти идеи как высшей иерархической формы самореализации «симфонической личности». Однако как историк Карсавин не мог не констатировать противоречий в самореализации «симфонической личности» от низшей иерархической ступени к высшей. Объяснение им он находит в склонности к эгоистическому самоутверждению ее иерархически низших «индивидуаций» (индивидов, групп, классов, народов) за счет интересов целого всеединства, выражением и гарантом которого является идеократия. Подобные эгоистические самоутверждения есть не что иное, как замыкание субъектов в себе, разъединение их с вышестоящими и в конечном счете с Богом. Возвращение ко всеединству возможно лишь «в отказе от всего «своего», от себя самого ради других, в свободной жертве, в самоотдаче»¹⁶. Это самопожертвование идет «снизу вверх», когда конкретный индивид жертвует своими интересами во имя интересов иерархически вышестоящей личности — класса, народа, человечества как целокуп-

¹⁵ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 204, 205.

¹⁶ Карсавин Л.П. Основы политики//Мир России — Евразия: Антология. М., 1995. С. 118.

ной суперличности, которая и находит завершающее выражение в идеократии.

В эмпирической истории в качестве субъекта идеи целого, выражением которого является идеократия, выступает некоторая социальная группа — «*правлящий слой*», которая и задает принципы и пределы самореализации иерархически низших субъектов. Конечно, замечает Карсавин, и этот выражающий идею целого «правлящий слой» эмпирически также несовершенен, но пока целое как таковое существует, он все же выражает его. Излишний пафос в обосновании этой идеи выдает ее слабость, точно подмеченную Бердяевым, который увидел в учении о «симфонической личности» глубоко метафизическое обоснование рабства человека¹⁷. Этот приговор философа-персоналиста, к сожалению, оказался пророческим.

3. Всеединство как непостижимая тайна

По определению Зеньковского, философом, «договорившим до конца», «до предельной четкости» учение о человеке и мире в пределах системы всеединства, был **Семен Людвигович Франк (1877–1950)**.

С.Л. Франк родился в Москве в еврейской семье. В годы учения был близок к революционно-народническим кругам. Позже, уже будучи студентом юридического факультета Московского университета, он перешел от народничества к марксизму, однако вскоре порвал с революционной средой с намерением всерьез заняться философией на почве сознательно принятого им православия. Вместе с Бердяевым и Булгаковым Франк принимает участие в сборниках «Проблемы идеализма» и «Вехи», вместе со Струве редактирует журнал «Русская мысль». В 1915 г. выходит в свет его первый фундаментальный труд, написанный в духе философии всеединства, — «Предмет знания», который вводит его в круг признанных российских и европейских философов. Приблизительно к этому же времени относится цикл его работ, посвященный вопросам общественного бытия. В 1922 г. Франк был выслан из Советской России. В эмиграции продолжал весьма продуктивно работать как философ и публицист.

Основные труды С.Л. Франка: «Предмет знания»; «Крушение кумиров»; «Очерк методологии общественных наук»; «Духовные основы общества. Введение в социальную философию»; «Смысл жизни»; «Непостижимое»; «Русское мировоззрение».

¹⁷ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека//Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 19.

Франк пришел к философии всеединства, преодолев на своем пути соблазн ветхозаветного родового избранничества, традиционное для русского интеллигентского сознания искушение народнической идеологией и отдав дань марксизму. Отталкиваясь от рационалистического пантеизма Спинозы и идеалистического реализма Вл. Соловьева, Франк приходит к следующему определению всеединства как основополагающего понятия своей системы:

*«Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим — в конечном счете со всем иным. В этом отношении даже понятие Бога составляет лишь мнимое исключение <...>. Ибо именно потому, что он мыслится “первоосновой”, “творцом”, “вседержителем” мира и вообще всего остального, он **не мыслим** без отношения к тому, что есть его “творение”»¹⁸.*

Всеединство, будучи абсолютной реальностью, является познающему и действующему субъекту в форме монодуализма: оно определено и неопределенно, конечно и бесконечно, познаваемо и непостижимо, что обусловлено не ограниченностью нашего познания, а субстанциальным основанием самого бытия, что и определяет его непостижимость. Это положение Франк определяет следующим образом:

*«Всякая вещь и всякое существо в мире есть нечто большее и иное, чем все, что мы о нем знаем и за что мы его принимаем, — более того, есть нечто большее и иное, чем все, что мы когда-либо сможем о нем узнать; а **что** оно подлинно есть во всей своей полноте и глубине — это и остается для нас непостижимым»¹⁹.*

При этом, подчеркивает он, бытие как целое непостижимо, потому что оно не только есть, но и делается, как бы непрерывно творит само себя: оно растет, изменяется, формируется. И все потому, что в его последней основе лежит потенциальность, возможность и способность *стать тем, что оно еще не есть*. В этом, согласно Франку, заключается свобода всех проявлений всеединства, но вместе с тем и его непостижимость.

Данное определение всеединства и его принципиальной непостижимости в полной мере относится и к историческому бытию, которое является лишь частью всеединого, точнее, входит в него и представляет его во всей его полноте. Говорить о смысле

¹⁸ Франк С.Л. Непостижимое//Соч. М., 1990. С. 234.

¹⁹ Там же. С. 220.

истории следует лишь в контексте всеединства, взятого во всей его бесконечной полноте и непостижимости. Действительно, прошлое и будущее, по крайней мере в преобладающей части своего содержания, остается для нас неведомым. Но это неведомое с полной очевидностью и неотменимостью существует. Причем явно данное содержание настоящего неуловимым образом переходит в прошлое, сливается с ним, будущее становится настоящим. Следовательно, и здесь нет отчетливой грани между «явно данным» и «покрытым тайной имеющимся», а есть что-то сплошное, нераздельно опознаваемое и непостижимое. И все же размышлять и говорить об этом необходимо, ибо **«непостижимое постигается через постижение его непостижимости»**²⁰. Ученый-естествоиспытатель, историк обязаны «работать» так, как если бы все в этом мире было рационально объяснимо. В этом и заключается творческий пафос науки. «Где утрачено это основоположное для всей нашей жизни, осмысляющее всю нашу жизнь сознание, там жизнь становится бессмысленным, слепым прозябанием» — так завершает свой труд о непостижимом Франк²¹. И раз вопрос о пределах познания поставлен философией, то ее ответ на него не может быть исключен из методологии познания.

Большое внимание в своей философской системе Франк уделяет социальным проблемам. Это особенно актуально, полагает он, «в современную эпоху» (первая треть XX в.), характеристика которой до удивления адекватна эпохе, переживаемой нами. Сопоставляя ее с предшествующим историческим периодом, он в книге «Духовные основы общества» пишет:

*«Эпоха покоя, мирного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы кончилась; мы захвачены каким-то бурным водоворотом, историческое течение с бешеной силой несет нас неведомо куда среди множества скал и подводных камней <...>. Даже социалистическая вера, овладевшая жизнью в лице русского коммунизма, празднует пиррову победу; именно ее осуществление на практике есть крушение обаяния как веры; пусть народные массы, всегда идущие в арьергарде умственных движений, еще остаются под ее властью — творческие умы, зачинатели идей, которым суждено в будущем формировать жизнь, уже навсегда охладели к ней, ощутили ее несостоятельность»*²².

²⁰ Там же. С. 559.

²¹ Там же.

²² Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. М., 1992. С. 16.

Более того, пророчески утверждает мыслитель, именно крушение социализма образует какой-то поворотный пункт в духовной жизни человечества. В такие переломные эпохи особенно важно ясное осознание смысла человеческого существования, его исторических закономерностей и ценностных ориентиров.

«Как социальная философия есть познание вечного в общественной жизни, соотносительное историческому познанию ее изменчивости и многообразия, так, с другой стороны, итоги социальной философии суть тот устойчивый фундамент, на котором должна строиться конкретно-синтетическая философия истории»²³.

Такое понимание содержания и задач философии истории, считает Франк, исключает надобность в поисках «начал» и «концов» истории, интерпретации ее как движения к конечной цели, пусть и задаваемой некоторым идеалом, ибо любые определения конечной цели исторических перемен таят в себе опасность произвольной фантазии и сопряжены с искажением мировой исторической перспективы. Предположение, что человечество действительно идет к определенной конечной цели, лишает исторический процесс своего самодовлеющего значения. В результате все упования и подвиги, жертвы и страдания, культурные и общественные достижения прошедших поколений превращаются в простое удобрение, нужное для урожая будущего, который пойдет на пользу последних, единственных избранных мировой истории. Но еще вопрос, будут ли они.

«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»²⁴.

Поэтому обобщающе-философское понимание истории состоит в постижении исторических эпох как выражения единого духовного существа человечества. С постижением этого духовного единства, охватывающего все этапы исторической жизни, и связаны задачи философии истории. Иными словами, философия истории есть самосознание человечества, в котором оно обзира-

²³ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. М., 1992. С. 28.

²⁴ Там же. С. 30.

ет все драматические коллизии своей жизни, все свои упования и разочарования, достижения и неудачи, научается понимать свое истинное существо и истинные условия своей самореализации.

Таким образом, предмет философии истории — исторический процесс как выражение (и символ) цельного существования человеческого духа, а сама она, в отличие от конкретной истории, представляет собой трансисторическое знание. Этим обстоятельством определяется ее место и значение во всей системе общественного познания: чтобы ориентироваться в частностях состояния общественной жизни человечества, нужно знать ее общие, вечные условия и основания. Таким основанием философии истории является социальная философия как самосознание вечной и неизменной природы общественной жизни человека. Философия истории, опираясь на конкретное историческое знание, призвана раскрывать преемственную связь эпох и в каждой из них ее сверхисторический духовный смысл. Где нет этого стремления, там человеческая жизнь замирает, так как она по своей сути есть неустанное творчество, непрерывное самоопределение, требующее нравственной активности. Смысл человеческой жизни — творить добро и всеми силами умалять зло. Но будет ли завтрашний день лучше предыдущего — этого не дано знать никому, ибо зависит от Промысла Божьего. С этим последним и связан смысл истории. История есть богочеловеческий процесс, поэтому совершенствование мира идет, с одной стороны, путем откровения божественного начала человеческим душам в процессе их нравственного и духовного самосовершенствования, с другой — путем накопления человеческих сил, могущих служить утверждению добра и преодолению зла, что и является оплотом цивилизации. У каждого есть шанс понять смысл истории, хотя, образно говоря, каждый из нас уходит из театра исторического действия до закрытия занавеса, не зная, что будет дальше, да и не очень зная, что было раньше, поскольку мы входим в театр как бы в середине действия. Однако поскольку целое есть не сумма своих частей и не цепочка причин и следствий, начало и конец которой оборваны, а *сверхвременное всеединство, присутствующее во всей полноте в каждой своей части*, в любом отрезке исторического бытия, постольку этот шанс отнюдь не бесперспективен. Да и вообще, как пишет Франк в другом месте, *«философия имеет имманентную тенденцию к оптимизму»*²⁵.

²⁵ Франк С.Л. Непостижимое//Соч. М., 1990. С. 533.



III. АПОКАЛИПТИКА И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Наряду с научно-социологическим пониманием апокалиптических образов, возможно еще подхождение к ним совсем с другой стороны, со стороны метафизической. Образы апокалиптики могут быть истолкованы не только как абстрактные схемы эмпирической социологии, но и как символы философии истории. Если первая ставит своей задачей изучить эмпирическую закономерность, признает только эволюционно-механический процесс чисто натурального характера, то вторая стремится определить внутреннюю, запредельную, метаисторическую цель истории и тем самым истолковывает ее как процесс не только каузальный, но и телеологический. Хотя апокалиптики и употребляют социологические методы мышления, однако в своих интересах и проблемах они идут дальше социологии, их цель не она, но философия истории. С тоскою отчаяния, с пылкой страстью, с неумирающей надеждой в сердце вперяется затуманенный взор апокалиптика в исторические дали, туда, где синее таинственная линия горизонта, зараз и закрывающего и приоткрывающего дали будущего, и живым трепетом этой тайны наполняется душа тайновидца. Что же различает глаз его на этом горизонте?

Для того чтобы отчетливее ответить на этот вопрос — а в нем ключ к пониманию самых основных особенностей апокалиптики, надо предпослать краткое рассуждение о проблемах философии истории и теории прогресса. Возможна вообще двоякая ориентировка в истории. В одном случае история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, — условно назовем это рассмотрение **хилиастическим** (хилиазм — тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории). Хилиастична в этом смысле всякая теория прогресса, как религиозная, так и нерелигиозная: можно говорить не только об иудейском и христианском хилиазме, но и философском (как о нем говорит Кант в «*Streit der Fakultäten*» — нем. «Спор факультетов»), культурном, социалистическом. То или иное содержание хилиастических представлений может изменяться, но формальные свойства хилиазма как исторического горизонта, исторически видимой, хотя и отдаленной, цели истории остаются неизменны. Я сравнил хилиазм с историческим горизонтом, и это сравнение можно еще углубить. Существует ли горизонт в действительности? И да, и

* Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 386–393.

нет. С одной стороны, он есть, несомненно, лишь наша перспективная проекция, и в этом смысле хилиазм есть обман нашего зрения. Но, с другой стороны, иллюзия эта есть следствие реальных фактов шарообразности земли, положения нашей планеты в астрономическом пространстве. Живя при этих условиях, мы не можем не видеть горизонта и практически не считаться с ним. Мы знаем, что горизонт недостижим и постоянно уходит от нас при всякой попытке приближения к нему, но мы не можем не стремиться к нему, не иметь его перед глазами в качестве предельной цели, если не в смысле географическом, то в духовном. Этот противоречивый, антиномический характер нашего исторического горизонта с сияющей на нем линией хилиазма, проходящей по самой грани запредельного и посястороннего, связан с общей формой нашего эмпирического существования, с его временностью и дискурсивностью. Мы имеем потребность цельности, нося в себе образ абсолютного, но, оставаясь в оковах временности, вмещаем эту абсолютность, эту цельную жизнь только по частям. Не цельность, а разорванность, постоянное движение во времени составляют наш удел. Но именно благодаря этому основному противоречию абсолютности и цельности запросов нашего духа и дискурсивности, временности формы нашего существования, жизнь отдельного человека и всего исторического человечества и становится постоянным движением, постоянной сменой ориентировок и перспектив. Человечество должно вечно двигаться, ибо не может остановиться по образу «Вечного жида». Исторический ряд всегда дифференцируется, но никогда не интегрируется. Исторический горизонт всегда нами видим, но никогда не приближается. История есть процесс во времени, но вместе и бесконечный, ибо не может остановиться; временность, дискурсивность, условность всего исторического не есть его случайное свойство, *accidentia*, но самое существо — *essentia*.

Прогресс бесконечен, но тою «дурною бесконечностью», отрицательной, а не положительной, о которой учил Гегель. Хилиазм как идеал истории есть в этом смысле совершенно такая же категория, как идеал разума в системе Канта. Научный опыт, по самому его понятию, установленному Кантом, не может закончиться, но вместе с тем и именно в силу этого и существует идеал разума, порождаемый жаждой цельного знания. Критик знания разъясняет происхождение и смысл этого идеала, но вместе с тем устанавливает и его формальный, чуждый всякого определенного содержания характер. Подобно идеалу истории, хилиазму, идеал разума абсолютен лишь в своей форме, не имея абсолютного содержания. Последнее принадлежит запредельной области «вещей в себе», разбивающей саму форму временности и дискурсивности. Исторический ряд если и может мыслиться интегрированным, то лишь вне самой формы временности, за пределами истории. Таким образом, противо-

речивая природа основной исторической категории — идеала прогресса, или хилиазма, — свидетельствует о неабсолютном, неокончательном, условном характере истории вообще. Она говорит также, что нумен истории, ее действительное абсолютное содержание, может раскрыться лишь за ее пределами и потому не может войти иначе как формально в саму историю, в ее феноменологию, с ее временными, условными, относительными целями. История имеет свой нумен, исторический ряд может быть интегрирован, но этот нумен совершенно трансцендентен, потусторонен, «не от мира сего», вне истории или над историей. В истории же все относительно. Поэтому хилиазм есть лишь форма абсолютного в истории, т.е. условно или относительно абсолютного, как проекция бесконечного исторического движения. Но этим не умаляется вся важность хилиазма, его незаменимость и неустрашимость. Это есть живой нерв истории, — историческое творчество, размах, энтузиазм связаны с этим хилиастическим чувством. Конечно, это не есть царствие Божие на земле или в истории, — ибо здесь содержится *contradictio in adjecto* (лат. — противоречие по определению) — мыслить царствие Божие в форме временности и дискурсивности, в области частных без общего. Однако если история имеет свой нумен, если в ней проходится необходимая метафизическая ступень бытия, то хилиазм, как движущая сила истории, представляет собою и некоторую положительную религиозную ценность. Но он есть средство ориентирования лишь в горизонтальной плоскости, лишь в историческом разрезе, в области дискурсивного, имманентного содержания истории, и об этом значении и его ограниченности никогда не следует забывать.

Хилиазм в этом формальном смысле существует для всех людей, независимо от их воззрений, так же как для всех практически существует время и пространство с его горизонтом. Для многих людей хилиастическая ориентировка в истории, или «теория прогресса», составляет вообще единственную философию жизни, которая их всецело удовлетворяет и делает равнодушными и нечувствительными к возможностям иной, не имманентной, но трансцендентной, религиозной ориентировки, не только в горизонтальном, но и вертикальном разрезе, не только в эвклидовских, но и иных измерениях. Практически хилиастическая теория прогресса для многих играет роль имманентной религии, особенно в наше время с его пантеистическим уклоном. Для таких людей вопрос исчерпывается той или иной наукообразной теорией прогресса. Но для религиозного миропонимания этим вопрос отнюдь не исчерпывается. Наряду с пониманием истории как дела людей, им порученного и совершаемого человеческими силами, здесь встает вопрос о судьбах мира и человечества как деле Божиим, как Его творческом акте, как сверхприродном вмешательстве в мировую жизнь с разрывом тонкой ткани имманентного. Мир, создан-

ный Богом, может быть Им и пересоздан и преображен. Мир может обновиться чудесным, сверхъестественным образом и тогда, по обычному выражению апокалиптики, этот век (*aivn*) уступит место новому эону, и количество этих эонов может быть неопределенно велико (Ориген). Таким образом, мы подходим к «учению о последних вещах», лежащих за пределами не только истории, но и самого этого мира с его дискурсивностью, пространством и временем, или к эсхатологии. Человек не может, даже если бы хотел, остаться исключительно в области имманентного и временного и совершенно устранить всякую мысль о возможном перерыве — не времени, но самой временности, — о переходе за ее предел, хотя бы и неведомо куда. Последних судеб мира, мирового *transcensus*'а (лат. — выход за пределы, скачок в новое состояние. — Авт.) никто никогда не переживал и не переживет в теперешних условиях бытия, и они могли бы не беспокоить сознания, если бы не рождение и смерть других людей вместе с неизбежной перспективой личной смерти, акты трансцендентные и совершающиеся хотя и во времени, но по содержанию своему разрывающие или устраняющие эту формулу временности, они не дают возможности успокоиться только на имманентном. Дитя двух миров, человек может забыть о своем происхождении и утратить живое чувство связи с иным миром, лишиться переживания запредельного наряду с переживанием имманентного, но он не может не знать о предстоящем ему уходе из этого мира, и в этом причина неискоренимости эсхатологии с ее проблемами в человеческом сознании. Очевидно, что те или иные эсхатологические представления тесно связаны с общим метафизическим учением о Боге и мире и представляют собою более или менее последовательный, более или менее решительный вывод из посылок религиозной онтологии. Из материалистической философии может быть сделан вывод, что личная смерть есть *transcensus* к небытию, а мировой процесс — *perpetuum mobile* или вечное круговращение; из религиозной философии должен быть сделан вывод совершенно иного содержания, и притом в соответствии характеру данной религии. Вообще же эсхатология есть жизненный нерв религиозных учений, и с этой стороны наиболее любопытно и их сравнительно-историческое изучение. Если в хилиазме человечество видит впереди себя историческую цель, то в эсхатологии оно усматривает над собою и за пределами этого мира с его историей сверхприродную цель. Мир созревает для своего преображения творческой силой Божества, и это сверхприродное, чудесное вмешательство *deus ex machina* (лат. — бог из машины, неожиданный ход. — Авт.) в представлениях человечества, которое своими силами делает свою историю, чувствуя себя прочно устроившимся на этой земле, неизбежно получает характер мировой катастрофы. Этот *transcensus* мира из одного эона в другой, невыразимый на языке

земных понятий, может быть выражен, очевидно, только символическими образами о падении луны, солнца, звезд, о потрясении небесных светил, о мировом пожаре и т.п. Это преображение мира подготавливается происходящим в нем духовным процессом борьбы противоположных сил. Мировой, а в нем и исторический процесс и в эсхатологии рассматривается как процесс телеологический, ведущий к разрешению мировой трагедии и тем устанавливающий ее цель и смысл, но для человека цель эта остается совершенно трансцендентна и тем самым от него независима. Человеку еще предоставлено самоубийством ускорить личную свою смерть, но отстранить ее неотвратимое приближение ему уже не дано; по отношению же к мировой смерти он не знает ни дня, ни часа, ибо она всецело есть дело воли и всемогущества Небесного Отца. Потому эсхатология, в полную противоположность хилиазму, никогда не может сделаться исторической целью, достигаемой человеческим действием, и вообще остается вне человеческой досягаемости, почему многие так легко выбрасывают самую мысль о ней. Эсхатология дает совершенно иную ориентировку о мире, нежели хилиазм. Насколько последний активен, жизнедеятелен, настолько первая пассивна, квиетистична. Пред лицом вечности бледнеют и испаряются или же радикально переоцениваются все исторические ценности. Андрей Болконский с полным сознанием всей исторической важности разворачивающихся событий, участвующий в Аустерлицком бое, и тот же Андрей, лежащий на Аустерлицком поле и всматривающийся в глубокое небо с плывущими облаками, ярко выражает собой смену этих двух мироощущений, почти исключаящих, взаимоотрицающих друг друга. Трансцендентное как реальность теперь мы переживаем только в глубине своего духа в общении с Церковью. «Царством не от мира сего», живым организмом трансцендентного, и на основе этого живого опыта мы стараемся религиозно осмыслить и почувствовать жизнь, разгадать нумен истории. Но он туго поддается этому нашему интуитивному угадыванию, оставаясь закрыт от нас, насколько мы живем исторической феноменологией, эмпирией. Хилиазм неизбежно исчезает из нашего поля зрения, когда мы поднимаем голову вверх, но когда, утомившись созерцанием лазури и бессильные надолго отдать ему, мы опускаем голову и смотрим перед собой, то видим себя со всех сторон окруженными и замкнутыми историческим горизонтом. После Преображения апостолы нашли себя в прежней обстановке на горе Фаворе, и распахнувшаяся пред ними на мгновение высшая, подлинная действительность опять закрылась <...>.

История человекообразна лишь в том смысле, что она дает простор человеческой активности и телеологии, и в этом смысле история делается людьми, точнее сказать, при их учас-

тии, которое становится таким образом космическим фактором, входит в общий космический миропорядок. Но при этом и личная воля отдельного лица, и совокупное творчество человечества находят внешнюю границу в объективно детерминированном, по существу своему таинственном и иррациональном ходе вещей <...>.

1910 г.



1. Раскройте преемственную связь философии положительного всеединства Вл. Соловьева и его последователей.
2. В чем смысл софийности тварного мира и истории, согласно Булгакову?
3. В чем метафизический смысл «философии хозяйства» Булгакова?
4. В чем видит Булгаков историософский смысл понятий апокалиптики, хилиазма и эсхатологии?
5. Определите суть понятия «симфоническая личность» Карсавина и его функции в объяснении всеединства исторического процесса.
6. Раскройте смысл учения об идеократии в иерархической структуре общества
7. Как обосновывается Франком единство исторического процесса?
8. Как решается Франком антиномичность задачи познания мира и его непостижимости?



Булгаков С.Н. Философия хозяйства//Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1.
Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм//Там же. Т. 2.
Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993.
Карсавин Л.П. Основы политики//Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.
Франк С.Л. Непостижимое//Соч. М., 1990.
Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.



Акулинин В.Н. Философия всеединства. От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.
Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1991.
Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии: Уч. пособие. СПб., 1994.

ЕВРАЗИЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ

1. Русское зарубежье 20-х годов

Русское зарубежье сформировалось как следствие «исхода в Европу» не принявших Октябрьскую революцию, как результат разгрома Белого движения и политики Советского правительства в отношении интеллигенции. В первые годы после окончания гражданской войны в Европе сложилось несколько эмигрантских центров. Наиболее крупные образовались сначала в *Белграде* и *Софии*, а затем в *Берлине*, *Праге* и *Париже*. В начале 20-х гг. основная часть эмигрантов осела в Берлине. В 1922 г. к ним присоединились 160 ученых, писателей, историков, литераторов, общественных деятелей, высланных по распоряжению Советского правительства из России, как было сказано, на три года, но получилось — на всю жизнь.

Среди оказавшихся в Берлине были известные уже к тому времени философы — Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. Вне родины легко превратиться из пророка в странника. Но все они сразу активно включились в духовную жизнь русской колонии. Со временем русские философы внесли крупный вклад в развитие философских идей XX в. и в сохранение традиций русской общественно-философской мысли. А в эти первые нелегкие годы, когда многих охватило чувство отчаяния и на смену ожиданиям скорого возвращения на родину пришло понимание, что этого уже не произойдет никогда, их деятельность сыграла существенную роль в духовном становлении эмиграции. Особенно значимой эта роль была в нахождении необходимого «равновесия» между неприятием происходившего в России и пониманием того, что оно является частью их личной истории. Без такого «равновесия» невозможна нравственная и духовная жизнь эмигранта, постоянно соотносящего себя с оставленным Отечеством. «В условиях резкого снижения культурного и нравственного уровня эмиграции русские философы были теми вершинами, которые своим сиянием давали возможность не потерять путь, не заблудиться в узких переулках “эмигрантщины”»¹. Берлин в это первое время эмигрантской жизни стал ее интеллектуальным центром.

¹ Костиков В. Не будем проклинать изгнание... Пути и судьбы русской эмиграции. М., 1990. С. 189.

В начале 20-х гг. Берлин был наиболее «открытым» городом: между Германией и Советской Россией установились дипломатические отношения, в городе существовало немало совместных фирм, предприятий, издательств, сложился своеобразный культурный обмен — немецкие специалисты и представители деловых кругов часто посещали Москву, в Берлин из Москвы приезжали артисты, писатели, поэты, деятели новой культуры. В большом количестве печаталась литература на русском языке как эмигрантских, так и советских авторов; работало около десяти только крупных издательств («Слово», «Эпоха», «Геликон», «Мысль» и др.), ориентированных на русскоязычного читателя. Выходило несколько еженедельных и ежедневных газет, в том числе центральные газеты эмиграции «Последнее слово» (ред. П.Н. Милюков) и «Возрождение» (ред. П.Б. Струве), «толстые» журналы, часть которых была откровенно просоветской («Новый мир»). То было короткое время интенсивного диалога двух культур.

В Берлине была создана Русская религиозно-философская академия, которой было суждено сыграть заметную роль в интеллектуальной жизни всего Русского зарубежья. Материальную помощь академии оказывал Христианский Союз молодых людей (УМСА), позже при его поддержке на базе академии Бердяевым было создано существующее и сегодня издательство, публиковавшее на русском языке философскую, мемуарную, богословскую литературу. Русские философы быстро включились в интеллектуальную атмосферу послевоенной Европы.

В 1923 г. ситуация в Берлине несколько изменилась, этот год стал годом повального переселения интеллигенции из Берлина в Париж. По официальным данным, население «русского Парижа» к 1926 г. составляло 72 тысячи человек. В основном это были представители культуры. К середине 20-х гг. по интенсивности русской культурной жизни Париж едва ли не уступал Москве и Петрограду. Выходили две крупные еженедельные газеты — «Последние новости» и «Возрождение», общественно-философская мысль заявила о себе изданием журнала «Современные записки», на страницах которого печатались Бердяев, Степун, Кизеветтер, Флоровский и другие русские философы и публицисты, быстро привлекавшие к себе внимание не только эмигрантской общественности. С 1925 г. переехавший в Париж Бердяев начинает издавать «орган русской религиозной мысли» журнал «Путь». С самого начала важнейшую роль в Русском зарубежье играли разного рода группы и кружки. В 1926 г. Д.С. Мережковским и его женой З.Н. Гиппиус было организовано литературно-философское общество «Зеленая лампа», ставшее на некоторое время центром духовной жизни парижской интеллектуальной эмиграции.

Еще одним центром русской эмиграции в начале 20-х гг. была Прага, где чехословацким правительством были широко открыты двери учебных заведений для русского студенчества и русской профессуры. Здесь нашла пристанище значительная часть эмигрировавшей интеллигенции, вокруг которой сосредоточился свой интеллектуальный центр. В Праге был открыт Русский научный институт, в нем работали русские философы, историки, экономисты. В 1923 г. в Праге при поддержке Булгакова, Бердяева, Вышеславцева, Франка, Федотова, Ильина, признанных авторитетов русской религиозной мысли, обрело организационные формы зародившееся в 1921 г. в Югославии русское студенческое христианское движение (РСХД), поставившее своей целью сохранение русской национальной культуры в условиях эмиграции. Вся деятельность движения в дальнейшем проходила под духовным и организационным влиянием Религиозно-философской академии Бердяева и РСХД, возглавляемого Зеньковским.

В 1921 г. в Праге вышел сборник *«Смена вех»*, ставший заметным этапом в развитии эмигрантской общественной мысли. Сборник откровенно был ориентирован на примирение с советской властью. Одна из статей так и называлась — «В Каноссу!». Это был призыв к русской эмиграции «пойти покаяться» и включиться в экономическое и культурное строительство новой России. Авторы считали, что с началом новой экономической политики Россия вступила на путь «термидора» и уже жертвует коммунизмом, что якобы пришло время «преодоления» большевизма. Книга имела широкий отклик; вскоре под тем же названием ее авторы стали издавать еженедельник, а затем газету «Накануне».

В это же время в Софии вышел другой сборник, обративший на себя внимание всей эмигрантской общественности, — *«Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев»* (1921). Сборник включал вступление и десять статей четырех авторов: экономиста **П.Н. Савицкого (1895–1965)**, искусствоведа **П.П. Сувчинского (1892–1985)**, философа **Г.В. Флоровского (1893–1979)**, вскоре принявшего священство и ставшего видным богословом, известного этнолингвиста **Н.С. Трубецкого (1890–1938)**, возглавивших заявленное выходом сборника новое движение в русской эмиграции — **евразийство**. Авторы заявляли о попытке новой постановки и концептуальной разработке старой, но ставшей особенно актуальной для Русского зарубежья проблемы — отношения России к Западу, а Западу к России. Книга не претендовала на согласованность позиций, была написана людьми, думавшими по-разному, имевшими различные политические ориентации, работавшими в различных областях общественнознания, но их объединяла

общая «питательная почва» — атмосфера катастрофического мироощущения и кризиса. «Созерцая происходящее, — писали в предисловии авторы, — мы чувствуем, что находимся посреди катаклизма, могущего сравниться с величайшими потрясениями, известными в истории, с основополагающими поворотами в судьбах культуры вроде завоевания Александром Македонским Древнего Востока или Великого Переселения народов»². Факт эмиграции в соединении с надломами, происшедшими в культурной жизни Европы в результате первой мировой войны, был одной из существенных причин, объяснявшей основание единения авторов и появление самого евразийства. Ощущение катастрофичности, конечно, не определяло всей специфики духовного облика приверженцев нового направления. Был еще один существенный момент, а именно: евразийство — это реакция на вынужденное изгнание той части интеллигенции, которая уже *сделала свой выбор*.

Само название «Исход к Востоку», помимо основного содержания («возврат к себе, намерение жить, не отрываясь от своих корней»), имело определенный подтекст, связанный не только с традиционным для христианской культуры смыслом и с определенностью парадигмы, в которой предлагалось обсуждение проблемы, но и с готовностью к определенным социальным действиям. Евразийцы выражали настроение той части эмиграции, которая переставала жить фантазиями и галлюцинациями, а начинала с пристрастием интересоваться происходящими в Стране Советов изменениями, приняв русскую революцию как *«знак»* не только конца старой, но и *рождения новой России*. Оценить эти изменения с точки зрения задачи сохранения русской культуры и могущественности российской государственности, выработать на этой основе стратегию и тактику своих действий — в этом виделся смысл движения, этой целью определялась и направленность теоретических поисков.

2. Европа или Евразия?

Сборник евразийцев будоражил мысль необычностью пущенного в обиход понятия, нетрадиционным анализом знакомых и созвучных эмиграционным настроениям проблем, дерзкими проектами преобразования общественного строя России, подкупающей воодушевленностью и искренностью в отстаивании авторских позиций.

² Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. Кн. 1. С. IV.

Вслед за первым сборником последовала вторая книга — «*На путях. Утверждение евразийцев*» (1922) и еще три книги под общим названием «Евразийский временник» (1922). В 1926 г. евразийцы представили на суд общественности систематическое изложение своей концепции, своего рода манифест — «*Евразийство. Опыт систематического изложения*». Его основные положения в более сжатой и декларированной форме были затем повторены в 1927 г. — «Евразийство. (Формулировка 1927 г.)». С 1925 по 1937 г. увидели свет двенадцать выпусков «*Евразийской хроники*». В 1931 г. в Париже вышел подводящий десятилетние итоги движения сборник «*Тридцатые годы*». Под эгидой евразийского издательства публиковались книги идейно близких авторов. Но, несмотря на бурную издательскую деятельность и пропагандистско-политическую активность, евразийское движение к концу 20-х гг. вступило в фазу кризиса и раскола. От него отошли стоявшие у его истоков П.М. Бицилли и Г.В. Флоровский — те, кому движение в значительной степени было обязано разработкой своей философской концепции. Это имело трагический для евразийства смысл: оно перешло в новое качество, в котором теоретические изыскания, в частности «россиеведение», отступили на второй план. Место историософских разработок заняли статьи Л.П. Карсавина и Н.Н. Алексеева об идеократическом государстве, что резко усилило идеологический смысл движения. Но самым серьезным свидетельством раскола стало образование вместе с Пражским (во главе с П.Н. Савицким) Парижского центра (во главе с Л.П. Карсавиным), ставшего инициатором издания газеты «*Евразия*», откровенно ориентированной на идейно-политическое сближение с советской властью и сотрудничество с большевиками. О дальновидности намерений газеты свидетельствовал ее эпиграф: «Россия нашего времени вершит судьбы Европы и Азии. Она — шестая часть света — *Евразия*, узел и начало новой мировой культуры». Раскол между Пражским и Парижским центрами движения привел фактически к самоликвидаторству евразийства.

Четыре идеи легли в основу нового учения: 1) утверждение особых путей развития России как Евразии; 2) идея культуры как «симфонической личности»; 3) обоснование идеалов на началах православной веры; 4) учение об идеократическом государстве. Главным «нервом» предложенной концепции и движения была идея, что России и населяющим ее народам предопределено особое место в человеческой истории, предначертан особый исторический путь и своя миссия.

Идея особой миссии России обосновывалась учением о ее особом «*месторазвитии*»: русские люди, как и все народы «российс-

кого мира», не есть ни европейцы, ни азиаты. Авторы новой концепции назвали их евразийцами, усматривая культурное единство этих народов в их географической и этнографической целостности.

*«Россия представляет собой особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают **отдельно** от судьбы стран к Западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия). Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии»³.*

В отличие от славянофилов евразийцы считали, что русская нация не может быть сведена к славянскому этносу, что в ее образовании большую роль сыграли тюркские и угро-финские племена, населявшие единое со славянами «месторазвитие» и постоянно взаимодействовавшие с ней. В результате сформировалась русская нация, которая приняла на себя инициативу объединения разноязычных этносов в единую многонародную нацию *евразийцев и объединения Евразии в единое государство — Россию. «Национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской Империей, а теперь называется СССР, — писал Трубецкой, — может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонародная нация и в качестве таковой обладающая своим национализмом. Эту нацию мы называем евразийской, ее территорию — Евразией, ее национализм — евразийством»⁴.*

Категорически отвергая западничество и одновременно его славянофильскую альтернативу, евразийцы декларировали свою «серединную» позицию: *«Культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или механическое сочетание из элементов той и других... Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как серединную евразийскую культуру»⁵.* Суть выбранной ориентации состояла, таким образом, в том, что евразийцы не хотели смотреть на Россию как на культурную провинцию Европы. Более того, их объединяло убеждение, что «богиня Культуры, чья палатка столько веков была раскинута среди долин и холмов Европейского Запада», уходит на Восток⁶. Европейская

³ Евразийство (Формулировка 1927 г.)//Евразийская хроника. Париж, 1927. Вып. IX. С. 3.

⁴ Трубецкой Н. С. Общевеэразийский национализм//Там же. С. 24.

⁵ Евразийство: Опыт систематического изложения. Париж, 1926. С. 32.

⁶ См.: Савицкий П. Н. Поворот к Востоку//Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. София, 1921. С. 3.

культура заняла место критикуемой. Во-первых, за ней отрицалось качество общечеловеческой. «Европейская цивилизация не есть общечеловеческая культура, а лишь культура определенной этнографической особи, романо-германцев, для которой она и является обязательной»⁷. Во-вторых, европейская культура оценивалась как упадочная, разлагающаяся и ведущая человечество в тупик, о чем свидетельствуют ужасы прошедшей войны и разрушительные силы русской революции, порочные идеи которой зародились именно на Западе.

Излагая историю России в рамках истории Евразии, евразийцы существенно дополнили ее новым элементом — развитием в «пространстве», выявив, чего до этого никто не делал, что «*мекс-торазвитие*» так же *принадлежит истории*, как и сам народ. Специфика евразийской культуры и ее будущее связывались с заложенной в ней возможностью реализации на разных исторических этапах альтернативных ориентаций — западной и восточной, а субъектом ее назывался круг народов «*евразийского мира*», между которыми российский народ занимает «срединное» положение в силу внутренней связи их культуры и жизни. Однако акцент ставился на освещении роли «*азиатского элемента*» в судьбах России и ее культурно-историческом развитии, что подводило к шокирующему общественное мнение выводу — «*без татарщины*» не было бы России⁸. Тем не менее евразийский анализ российской истории давал интересный материал для размышлений, заставляя усомниться в безусловной истинности распространенных оценок, в частности монгольского ига.

«Татарщина», будучи «наказанием Божиим», повлияла на быт, образ жизни, психологию народа, на его социальную организацию и государственное устройство, но одновременно, считали евразийцы, была нейтральной культурной средой, принимавшей всяких богов и терпевшей любые культуры. Она не замутила чистоты национального творчества. «*Великое счастье Руси, — писал Савицкий, — что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам и никому другому*»⁹. Разделяя эту позицию, Трубецкой считал основателями Русского государства не киевских князей, а московских царей, ставших восприемниками монгольских ханов. И первоначально Великое Московское княжество было не чем иным, как джучиевым улусом, земли которого осторожно, но упорно собирали московские князья. В результате свержение татар-

⁷ Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме//Там же. С. 72.

⁸ Савицкий П.Н. Степь и оседлость//На путях. Утверждение евразийцев. М.— Берлин, 1923. Кн. 2. С. 342.

⁹ Там же. С. 344.

ского ига свелось к перенесению ставки из Сарая в Москву. По-настоящему мощным государством Москва стала после покорения, где силой оружия, а где дипломатией, Казани, Астрахани, Сибири. Так распадавшаяся Золотая Орда возрождалась в новом облики Московского царства. Но в отличие от военно-политического объединения Евразии татарами, ее вторичное объединение стало возможным лишь при наличии мощной духовной связи между ее народами. *Такой связью стало православие.* Вот почему исход к Востоку *предопределен* не только геополитическим положением России-Евразии и логикой ее исторического развития, но и замыслом Божиим, утверждали евразийцы.

Идеи русского мессианизма в евразийстве тесно связаны с их учением о культуре. Исходной предпосылкой этого учения является евразийская концепция личности, философская разработка которой принадлежит Л.П. Карсавину. В противоположность европейской традиции, согласно которой базисным понятием является личность, обладающая свойствами «самодостаточного социального атома», в евразийстве его базисным понятием является «симфоническая личность» как единство многообразия, в котором то и другое отдельно не существуют. Индивид становится личностью только в соотнесенности с целым — семьей, сословием, классом, народом, человечеством. Каждое из этих образований есть, по сути, соборная личность. Взаимосвязь между личностями разной степени соборности осуществляется в культуре, которая выступает как объективация «симфонической личности». Культура, в свою очередь, конкретизируется в индивидах, вследствие чего каждый становится «симфонической личностью». *«Симфонической личности», таким образом, соответствует понятие культуры.*

*«Культура не есть случайная совокупность разных элементов и не может быть такою совокупностью. Культура — **органическое и специфическое единство, живой организм.** Она всегда предполагает существование осуществляющего себя в ней субъекта, особую симфоническую личность. И этот субъект культуры (культуро-личность), как всякая личность, рождается, развивается, умирает»¹⁰.*

Ни отдельный индивид, ни их формальное единство не отражают интересы народа в его настоящем, прошлом и будущем. Это достигается в культуре, по отношению к которой воля, свобода отдельных индивидов имеют смысл лишь как индивидуализация симфонического целого, являющегося их самореализацией во внешний мир. Поскольку развитие симфонической личности пролегает

¹⁰ Евразийство: Опыт систематического изложения. Париж, 1926. С. 32.

в различных областях, постольку нет неуклонного общего прогресса культуры: та или иная культурная среда, совершенствуясь в одном, утрачивает в чем-то другом. Так, европейская культура «оплатила» свои научные и технические достижения религиозным оскудением.

Своего совершенства культура достигает в церкви. Православная церковь есть средоточие русской культуры. Суть православия фиксируется понятием соборности («вселенскости»), т.е. единения всех в вере и покровительства церкви над всем миром. Поэтому основа культуры как симфонической личности совпадает с основанием православия: совершенствовать себя и мир с целью единения всех в Царстве Божьем. Оба эти основания, соединяясь, и образуют базис культуры.

Надо отметить, что в этой идее евразийцев таилось противоречие. Дело в том, что православие, согласно евразийцам, является средоточием не только русской — в этом не было бы никакой новации — но всей евразийской культуры, включающей анклавы мусульманской и буддистской культур. Чтобы объяснить этот факт, евразийцы объявили православие подлинной вселенской религией и единственно верным и непогрешимым выражением христианства. (Вне его все — или ересь, или раскол.) Правда, этот тезис не следует понимать в том смысле, что православие отворачивается от иноверцев. По убеждению евразийцев, оно только хочет, чтобы «весь мир сам из себя стал православным». Нетрудно увидеть, что на православие возлагалась несвойственная религии политическая функция, которая в европейской традиции была прерогативой государства.

Краеугольным камнем евразийства является учение о государстве. Его разработка наряду с Л.П. Карсавиным принадлежит специалисту в области философии и права Н.Н. Алексееву. Евразийская культура выдвигает идею — *«государство нового типа»*, реализующее единство и цельность всех сфер нецерковного евразийского мира. Это вторичная форма бытия культуры. Можно сказать, что государство стремится стать церковью, т.е. Градом Божиим. Для достижения этой цели оно вынуждено превращать мирскую свободу-произвол в сферу принуждения. Действуя в эмпирически-греховной среде, оно не может оставаться безгрешным, оно не может бездействовать, даже сознавая неизбежность греха и покаяния, так как его бездействие равнозначно самому тяжкому греху — самоубийству. *Сфера государства есть сфера силы и принуждения.* Более того, евразийцы уверены, что чем здоровее культура и народ, тем большей властью характеризуется его государство. Абсолютизируя функции церкви в духовной жизни, евразийцы идеализи-

ровали и абсолютизировали роль государства в сфере общественной жизни. Согласно их воззрениям, государство — это и есть сама культура в ее единстве, иными словами, государство объемлет все сферы жизни общества. Даже в провозглашенной частной системе хозяйствования последнее слово остается за государством, выступающим в роли верховного хозяина — общества, позволяющего вмешиваться (управлять, планировать, координировать, давать задания) во все сферы хозяйственной жизни ее субъектов.

Для того чтобы успешно решать возложенные на него задачи, государство должно обладать не просто сильной властью, но властью, сохраняющей в то же время связь с народом и представляющей его идеалы. В учении евразийцев ее субъектом является «*демотический правящий слой*», формируемый путем «*отбора*» из народа, связанный с ним одной идеологией (мировоззрением) и потому способный выражать его подлинные интересы. Демотическая власть принципиально отличается от европейской демократии, основанной на формальном большинстве голосов, поданных за того или другого представителя власти, связь которой с народом в большинстве случаев на этом и заканчивается. Государство, основанное на «демотическом правящем слое», вышедшем из народа и связанном с ним одной идеологией, определялось как *идеократическое*. В нем, как заявлял Л.П. Карсавин, «*единая культурно-государственная идеология правящего слоя так связана с единством и силой государства, что ее нет без них, а их нет без нее*»¹¹.

Выдвинутый из недр народа правящий слой для выполнения властных функций неизбежно должен противопоставить себя народным массам, которые имеют склонность к стихийным и деструктивным действиям. Выполнение этой функции требует от правящего слоя безоговорочной координации усилий. На это и направлен особый тип «отбора», внутренним законом жизни которого является жесткое подчинение дисциплине и сохранение «чистоты рядов» на основе преданности общему мировоззрению, возведенному в ранг абсолюта и потому не допускающему критики и инакомыслия.

Нетрудно заметить, что евразийское учение о государственном устройстве в значительной мере опирается на опыт государственного партийного строительства СССР. Собственно говоря, евразийцы этого не скрывали. Они открыли для себя в большевистской партии «испорченный» идеей коммунизма прообраз идеократической

¹¹ Карсавин Л.П. Основы политики//Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 201.

партии нового типа, а в Советах — представительный орган власти, способный направить стихийные устремления масс в заданное правящим слоем русло. Крайне негативно относясь к коммунистической идеологии как к прозападной, атеистической, антинародной, евразийцы начали различать коммунизм и большевизм. Большевики, считали евразийцы, опасны, пока они коммунисты, пока не отказались, или их не вынудили отказаться, от их идеологии. Поэтому свою задачу они видели в том, чтобы вытеснить чужеродную коммунистическую идеологию, заменив ее идеологией евразийской. Эта замена мыслилась ими с использованием готовых большевистских структур — Советов и правящей партии, на роль которой они претендовали сами. Провозгласив свою политическую программу, евразийцы вступили на опасную тропу «политических игр» с НКВД, который до поры до времени допускал подобные игры. Но со временем евразийцы оказались перед дилеммой: принять его покровительство или встать на путь открытой борьбы с ним. Евразийцы избрали «третий путь», сделав попытку «переиграть» НКВД. Результат, как и следовало ожидать, оказался трагичным — и для движения в целом, и для его руководителей.

Учение об идеократическом государстве во многом объясняет отношение евразийцев к большевизму и к тому, что происходило в новой России. В революции, в ее размахе и разрушительной силе евразийцы увидели глубокий процесс преодоления насильственной европеизации России, начатой Петром Великим. Крайне негативно отнесясь к коммунистической идеологии как к прозападной и атеистической, евразийцы начали различать коммунизм и большевизм. Свою задачу они видели в том, чтобы вытеснить чужеродную коммунистическую идеологию, заменив ее идеологией евразийской. Большевизм же они принимали как «ниспровергателя» западной культуры и всех ее форм, существовавших в России до революции. Расхождение с ним не отрицалось: большевики в своем отношении к культуре проводят принцип классовый, евразийцы, как они утверждали, — национальный. Но сходство позиций было сформулировано достаточно однозначно. «Евразийство сходится с большевизмом в отвержении не только тех или иных политических форм, но и всей той культуры, которая существовала в России непосредственно до революции и продолжает существовать в странах романо-германского Запада, и в требовании коренной перестройки всей этой культуры, — писал Трубецкой. — Евразийство сходится с большевизмом и в призыве к освобождению народов Азии и Африки, поработанных колониальными державами». Правда, Трубецкой тут же замечает, что это сходство все-таки внешнее, ибо различны внутренние движущие мотивы. «Ту культуру, которая подлежит отмене, большевики именуют «бур-

жуазной», а евразийцы — «романо-германской», и ту культуру, которая должна встать на ее место, большевики мыслят как «пролетарскую», а евразийцы — как «национальную», в отношении России — евразийскую»¹². И тем не менее идея мессианизма наполнялась новым, неожиданным содержанием.

Таковы были историсофские и идеологические основы евразийства. Нетрудно увидеть, что они были отличны от доктринальных основ и славянофильства и западничества: они были связаны с поисками своего, третьего способа решения проблемы. Но третьего не было дано, стремление найти свое, особое решение оказалось лишенным жизненных оснований, а построенная на этих устремлениях историсофская модель развития России — очередной социальной утопией.

3. Евразийство: правда вопросов, неправда ответов

Философско-исторические искания евразийцев нашли широкий отклик в общественной мысли Русского зарубежья. За десять лет вокруг нового направления сложилась обширная критическая литература. Наибольшего накала полемика достигла после выхода программного документа «Евразийство» (1926). К этому времени спор из социально-философской сферы перешел по сути в партийно-политическую. В числе критиков евразийства объединились такие самобытные мыслители, как *Н.А. Бердяев* и его оппоненты по «Вехам» — *П.Н. Миллюков*, *А.А. Кизеветтер*, *С.И. Гессен*, видные теоретики более молодого поколения — *Ф.А. Степун*, *Г.П. Федотов*. В лагерь оппонентов еще раньше, как мы уже говорили, перешли вчерашние соратники евразийцев — *Г.В. Флоровский* и *П.М. Бицилли*.

Критики не отрицали за евразийством полезных инноваций. К числу последних относили прежде всего разработку вопроса об отношении России к Европе и Азии, сформулированного как вопрос о Евразии. В этом отношении интерес представляет статья Бицилли «*Два лика евразийства*». Первый (светлый, эвристический) лик евразийства Бицилли усматривает в разработке проблемы Евразии как «месторазвития» России, во многом определившего ее историю, национальный характер русского народа. Евразийцы правы, считал Бицилли, утверждая, что русская нация и пространственно, и духовно есть неизмеримо нечто более широкое и многообразное, нежели ее этнический субстрат — великорусская народность. Евразия является единым пространством, общим домом для всех населяющих ее народов. Ее невозможно разделить, ибо

¹² Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. [Б.М.], 1931. С. 85.

такой раздел всегда будет проходить «по живому», что приведет к «умерщвлению живого субъекта».

Поэтому, когда евразийцы претенциозной идее «единой и неделимой России» противопоставили идею Евразии как «месторазвития» всех народов «российского мира», дополнив ее идеей федерации российских земель и народностей, это свидетельствовало об их чутье исторической реальности. Однако, замечал Бицилли, сами евразийцы развивали свою идею все-таки на другой лад. И в том, как они это делали, обнаруживался второй лик евразийства — «лик соблазнительный и отвратный». «Соблазн», которому поддались евразийцы, состоит в том, что, стремясь к спасению России от большевиков, они решили воспользоваться готовыми структурами этой власти, заменив правящую коммунистическую партию православно-евразийской партией. Но утверждение диктатуры православно-евразийской партии разрушает провозглашенное евразийцами единое «месторазвитие» народов «российского мира», которые в силу своих культурных и религиозных традиций неизбежно останутся за его пределами.

Аналогичную оценку евразийства дал и Н.А. Бердяев в статье «Евразийство» (1927). Главное достоинство, по его оценке, талантливого, но эмоционально-экзальтированного кружка евразийцев состояло в том, что их выступление было первым и единственным *пореволюционным* идейным течением. Евразийцы верно поняли или почувствовали, что русская революция явилась симптомом и знамением мирового кризиса, что Европа перестает быть монополистом культуры, а народы Азии вновь входят в поток мировой истории. Но, почувствовав мировой характер переживаемого кризиса, считал Бердяев, евразийцы не поняли, что он, несмотря на возможные зигзаги истории, означает «конец новой истории», наступление новой универсальной эпохи, в которую вовлечены все национальности и государства, что происходит взаимопроникновение культурных типов Востока и Запада, Азии и Европы. Евразийцы же враждебны всякому универсализму, ибо они хотят остаться *отделенными* от Европы. Этим, считал Бердяев, они отрицали ими же провозглашенное призвание России быть великим миром Востока—Запада. Они не увидели в этом призывании главного — настоятельности соединения в нем двух потоков всемирной истории.

Главный «соблазн» евразийцев, порождающий ядовитые плоды, Бердяев, как и Бицилли, усматривал в этатизме, скроенном по образцам большевизма. Намереваясь заменить коммунистическую идеологию евразийской «идеей-правительницей», основанной

на догматизированном христианстве, евразийцы лишь усиливали тоталитаризм государства авторитетом церкви и тем самым заставляли ее служить «царству кесаря» (а может, и «царству мамоны»). Тоталитарно-теократическое государство, усиленное авторитетом догматизированного христианства, берущее на себя организацию всей жизни, всей культуры и сферы духа, может обернуться русским фашизмом. Это предупреждение Бердяева и сегодня сохраняет свою зловещую актуальность.

Пожалуй, самой глубокой критике евразийство было подвергнуто одним из его основоположников — Г.В. Флоровским в статье «*Евразийский соблазн*» (1928). Соглашаясь с евразийцами в том, что русская революция должна быть признана как свершившийся исторический факт, Флоровский, в отличие от идеологов движения, воспринявших ее как подтверждение подлинности исторического процесса и тем самым как его оправдание, поставил вопрос о смысле истории. Мало и недостаточно уловить суть происходящего, ибо может оказаться, что события текут в «бездну отпадения», ведь история знает как тупиковые ходы, так и «химические образования». Евразийцы не допускали мысли о возможности несправедливой истории. Над ними, вопреки их закланиям против европейских наваждений, тяготело, по выражению Флоровского, пресловутое положение Гегеля о разумности действительного и действительности разумного. Они свято верили в непогрешимость истории, признавали ее свершения как доказательство ее разумности и не смели подумать о суде над ее ходом. Убежденные в том, что зло, творимое большевиками, заключено в их ложной, сатанинской идее коммунизма, они были уверены, что достаточно противопоставить «соравную» ей по размаху «идеоправительницу», чтобы преодолеть это зло и сделать действительность разумной. Евразийцы льстили себя надеждой, что их православно-евразийская идеология заменит коммунизм и вернет Россию на путь ее истинного развития. Эта надежда оказалась ложной.

Флоровский не принял иллюзии евразийцев. «Соравная» коммунизму православно-евразийская идея, считал он, есть такое же химическое порождение, ведущее Россию в «бездну отпадения». Евразийство не сумело ответить на им же поставленные вопросы. Поэтому судьба евразийства — «история духовной неудачи». И тем не менее, считал Флоровский, констатируя интеллектуальную и политическую неудачу движения, нельзя замалчивать евразийскую правду вопросов — живые и острые вопросы «творимого дня». Но это была все-таки «правда вопросов, а не правда ответов, правда проблем, а не решений», потому что на поставленные вопросы евразийцы ответили «призрачным кружевом соблазнительных грез».

Поэтому в целом, выносит свой приговор Флоровский, евразийство не удалось — «вместо пути проложен тупик»¹³.

В конце 20-х гг. внутренний кризис окончательно подорвал евразийство, ослабил интерес и доверие к нему Русского зарубежья, хотя и не свел его окончательно на нет. В 1932 г. состоялся первый съезд Евразийской организации, после которого были опубликованы принятые на нем «Декларация» и «Тезисы». Но и то и другое были далеки от реальности и представляли собой более «благопожелания», чем «руководство к действию». Принципиально изменилась к этому времени и ситуация в России: события 1929—1930 г.г. не оставляли более надежд на «взаимопонимание».



ЕВРАЗИЙСТВО*

(формулировка 1927 г.)

Россия нашего времени вершит судьбы Европы и Азии. Она — шестая часть света, Евразия, узел и начало новой мировой культуры.

РАЗДЕЛ I. РОССИЯ ОСОБЫЙ МИР

1. Россия представляет собой особый мир. Судьбы этого мира в основном и важнейшем протекают **отдельно** от судьбы стран к западу от нее (Европа), а также к югу и востоку от нее (Азия).

2. Особый мир этот должно называть Евразией. Народы и люди, проживающие в пределах этого мира, способны к достижению такой степени взаимного понимания и таких форм братского сожительства, которые трудно достижимы для них в отношении народов Европы и Азии.

В смысле территориальном нынешний СССР охватывает основное ядро этого мира.

3. Призрак своеобразия представляет собою черту, характеризующую историю российско-евразийского мира в ее динамическом развертывании. Формы же своеобразия различны в различные эпохи. Свообразие это выражалось в укладе всеевразийской державы Чингисхана и его преемников в XII—XIV вв., в строе московского государства XV—XVII вв. и даже в порядках императорской России XVIII—XX вв. Несмотря на все стремления ее правителей подражать Западу, также императорская Россия представляла собою образование, не имевшее подобий ни в Европе, ни в Азии.

¹³ Флоровский Г.В. Евразийский соблазн//Современные записки. Париж, 1928. Кн. 34. С. 237.

* Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 217—218.

4. Однако отличительное для императорской России стремление ее правителей рабски копировать Запад означало, что ими утрачено понимание реальных свойств и особенностей российско-евразийского мира. Такое несоответствие должно было повлечь катастрофу императорской России. Катастрофа эта последовала в революции 1917 г.

5. Евразийцы относятся отрицательно к подражательной и западопоклоннической линии императорского правительства и социальных верхов императорской России.

6. Это отрицательное отношение усугубляется тем, что современную европейскую культуру во всех ее частях, кроме эмпирической науки и техники, евразийцы признают культурой упадочной.

7. Наряду с отрицательными сторонами революции евразийцы видят положительную сторону в открываемых ею возможностях освобождения России-Евразии из-под гнета европейской культуры. Одной из задач революции евразийцы считают восстановление своеобразия евразийского мира и установление соответствия между сознанием правящей и интеллектуальной верхушки России-Евразии и условиями окружающей обстановки. Положение это имеет существеннейшее значение в определении направления, в котором следует развивать и преобразовывать нынешний строй СССР.

1927 г.

Н. С. Трубецкой

Об истинном и ложном национализме*

Итак, культура должна быть для каждого народа другая. В своей национальной культуре каждый народ должен ярко вывить всю свою индивидуальность, притом так, чтобы все элементы этой культуры гармонировали друг с другом, будучи окрашены в один общий национальный тон. Отличия разных национальных культур друг от друга должны быть тем сильнее, чем сильнее различия национальных психологий их носителей, отдельных народов. У народов, близких друг к другу по своему национальному характеру, и культуры будут сходные. Но общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, — невозможна. При пестром многообразии национальных характеров и психических типов такая «общечеловеческая культура» свелась бы либо к удовлетворению чисто материальных потребностей

* Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 41–45.

при полном игнорировании потребностей духовных, либо навязала бы всем народам формы жизни, вытекающие из национального характера какой-нибудь одной этнографической особи. И в том и в другом случае эта «общечеловеческая культура» не отвечала бы требованиям, поставленным всякой подлинной культуре. Истинного счастья она никому не дала бы.

Таким образом, стремление к общечеловеческой культуре должно быть отвергнуто. Наоборот, стремление каждого народа создать особую национальную культуру находит себе полное моральное оправдание. Всякий культурный космополитизм или интернационализм заслуживает решительного осуждения. Однако отсюда не всякий национализм логически и морально оправдан. Есть разные виды национализма, из которых одни ложны, другие истинны, и только истинный национализм является безусловным положительным принципом поведения народа.

Из предыдущего явствует, что истинным, морально и логически оправданным может быть признан только такой национализм, который исходит из самобытности национальной культуры или направлен к такой культуре. Мысль об этой культуре должна руководить всеми действиями истинного националиста. Ее он отстаивает, за нее он борется. Все, что может способствовать самобытной национальной культуре, он должен поддерживать, все, что может ей помешать, он должен устранять.

Однако если с подобным мерилom мы подойдем к существованию формам национализма, то легко убедимся, что в большинстве случаев национализм бывает не истинным, а ложным.

Чаще всего приходится наблюдать таких националистов, для которых самобытность национальной культуры их народа совершенно неважна. Они стремятся лишь к тому, чтобы их народ во что бы то ни стало получил государственную самостоятельность, чтобы он был признан «большими» народами, «великими» державами как полноправный член «семьи государственных народов» и в своем быте во всем походил именно на эти «большие народы». Этот тип встречается у разных народов, но особенно часто появляется у народов «малых», притом нероманогерманских, у которых он принимает особенно уродливые, почти карикатурные формы. В таком национализме самопознание никакой роли не играет, ибо его сторонники вовсе не желают быть «самими собой», а, наоборот, хотят именно быть «как другие», «как большие», «как господа», не будучи по существу подчас ни большими, ни господами. Когда исторические условия складываются так, что данный народ подпадает под власть или экономическое господство другого народа, совершенно чуждого ему по духу, и не может создать самобытной национальной культуры без того, чтобы освободиться от политического или экономического засилья иноплеменников, — стремление к эмансипации, к государственной самостоятель-

ности является вполне основательным, логически и морально оправданным. Однако следует всегда помнить, что такое стремление правомерно именно лишь в том случае, когда оно появляется во имя самобытной национальной культуры, ибо государственная самостоятельность как самоцель — бессмысленна. А между тем у националистов, о которых идет речь, государственная самостоятельность и великодержавность обращаются именно в самоцель. Мало того, ради этой самоцели приносится в жертву самобытная национальная культура. Ибо националисты рассматриваемого типа для того, чтобы их народ был вполне похож на «настоящих европейцев», стараются навязать этому народу не только часто совершенно чуждые ему по духу формы романо-германского государства, права и хозяйственной жизни, но и романо-германские идеологии, искусство и материальный быт. Европеизация, стремление к точному воспроизведению во всех областях жизни общеромано-германского шаблона в конце концов приводят к полной утрате всякой национальной самобытности <...>.

Другой вид ложного национализма проявляется в воинствующем шовинизме. Здесь дело сводится к стремлению распространить язык и культуру своего народа на возможно большее число иноплеменников, искоренив в этих последних всякую национальную самобытность. Ложность этого вида национализма ясна без особых объяснений. Ведь самобытность данной национальной культуры ценна лишь постольку, поскольку она гармонирует с психическим обликом ее создателей и носителей. Как только культура переносится на народ с чуждым психическим укладом, весь смысл ее самобытности пропадает и сама оценка культуры меняется. В игнорировании этой соотносительности всякой данной формы культуры с определенным этническим субъектом ее заключается основное заблуждение агрессивного шовинизма <...>.

Наблюдения над различными видами ложного национализма контрастически подчеркивают то, чем должен быть национализм истинный. Вытекая из национального самопознания, он весь основан на признании необходимости самобытной национальной культуры, ставит эту культуру как высшую и единственную свою задачу, расценивая всякое явление в области внутренней и внешней политики, всякий исторический момент жизни данного народа именно с точки зрения этой главной задачи. Самопознание придает ему характер известного самодовлечения, препятствуя ему насильно навязывать данную самобытную национальную культуру другим народам <...>. В своих отношениях к другим народам истинный националист лишен всякого национального тщеславия или честолюбия. Строя свое мирозерцание на самодовлеющем самопознании, он всегда будет принципиально миролюбив и терпим по отношению ко всякой чуждой самобытности. Он будет чужд и искусственного

национального обособления. Постигнув с большой ясностью и полнотой самобытную психику своего народа, он с особенной чуткостью будет улавливать и во всяком другом народе все черты, похожие на его собственные. И если другой народ сумел дать одной из этих черт удачное воплощение в виде той или иной культурной ценности, то истинный националист не задумается заимствовать эту ценность, приспособив ее к общему инвентарю своей самобытной культуры. Два близкие по своим национальным характерам народа, живущие в общении друг с другом и оба руководимые истинными националистами, непременно будут иметь культуры, весьма сходные друг с другом, именно благодаря такому свободному обмену приемлемыми для обеих сторон культурными ценностями.

1921 г.

Г.В. Флоровский
Евразийский соблазн*

Дни правды дороже воинственных дней...

А.К. Толстой

Судьба евразийства — история духовной неудачи. Нельзя замалчивать евразийскую правду. Но нужно сразу и прямо сказать — это **правда вопросов**, не правда ответов, правда проблем, а не решений. Так случилось, что евразийцам первым удалось увидеть больше других, удалось не столько поставить, сколько расслышать живые и острые вопросы творимого дня. Справиться с ними, четко на них ответить они не сумели и не смогли. Ответили призрачным кружевом соблазнительных грез. Грезы всегда соблазнительны и опасны, когда их выдают и принимают за явь. В евразийских грезах малая правда сочетается с великим самообманом. «В них рассказ убедительно-лживый развивал невозможную повесть. И змеиноного цвета отливы волновали и мучили совесть...» Первоначальное евразийство хотело быть призывом к духовному пробуждению. Но сами евразийцы если и проснулись, то для того, чтобы грезить наяву... Евразийство не удалось. Вместо пути проложен тупик. Он никуда не ведет. Нужно вернуться к исходной точке. И оттуда, быть может, откроются новые кругозоры, протянутся новые и верные пути.

IV. <...> Россия есть Евразия. Согласимся, но потребуем твердого и ясного определения этого удачного, но смутного

* Мир России — Евразия: Антология. М., 1995. С. 354–355, 376–377, 384.

имени. В нем есть двусмысленность, и сами евразийцы вкладывают в него разные смыслы. Евразия — это значит: *ни* Европа, *ни* Азия, — *третий мир*. Евразия — это и Европа и Азия, помесь или *синтез* двух, с преобладанием последнего. Между этими понятиями евразийцы колеблются. Геософически они довольно легко проводят обе границы, и западную, и восточную. Но в дальнейших планах восточная граница оставляется расплывчатой, и в пределы Евразии вводится слишком много Азии. Всегда есть пафос отращения к Европе и крен в Азию. О родстве с Азией, и кровном и духовном, евразийцы говорят всегда с подъемом и даже упоением, и в этом подъеме тонут и русские, и православные черты <...>. «Словно по всей России опять, как семьсот лет тому назад, запахло жженым кизяком, конским потом, верблюжьей шерстью — туранским, кочевым... И встает над Россией тень великого Чингисхана, объединителя Евразии...» «Наше отношение к Азии интимнее и теплее, ибо мы друг другу родственнее», — утверждают евразийцы. Евразийская культура именно в **«Азии у себя дома»**, ей ближе «азиатские культуры», и «для ее будущего необходимо... совершить **органический поворот к Азии**». Смысл и содержание этого поворота остается неясным. Исторического взаимодействия России с Азией не приходится отрицать, и верно, что до сих пор мы это мало знали. Русскую Азию до сих пор мало изучали, — и мало чувствовали и понимали русские задачи в Азии. И в этом отношении есть известная правда у евразийцев. **Свою** русскую Азию, Азию в России, географическую и этническую, необходимо узнать и освоить, понять ее государственный смысл и вес, — но это должно в последнем счете вести к **оформлению и укреплению восточной границы России**. Верно, в своем народно-государственном сложении и бытии Россия не вмещается в *географическую* Европу и «азиатская (зауральская) Россия» не есть колониальный придаток, а живой член единого тела. Однако все это имеет государственный и экономический, но не религиозно-культурный смысл. Евразийцы переходят в этом направлении внутренние меры и расшатывают восточную границу Евразии. Они слишком увлекаются природными, географическими и этническими признаками и забывают, что единственная четкая грань, определяющая без колебания и спора действительные культурно-естественные границы Евразии-России, как исторического «третьего мира» (не только как «части света», материка или «континента-океана»), заключается в Православии.

V. <...> Соблазн слепых мирских пристрастий победил и обессилил и в евразийстве его нечаянную правду. Евразийцы духовно ушиблены нашим «рассеянием», утомлены географической разлукой с родиной. И есть бесспорная правда в живом пафосе родной территории — дорога и священна родимая земля, и не оторваться от нее в памяти и любви. Но не в крови

и почве подлинное и вечное родство. И географическое удаление не нарушает его, если сильны и крепки высшие духовные связи. И за рубежом есть и творится Россия, и в нас, по плоти от нее удаленных, но в воле и духе крепких ей, может и должна созидаться, и созидается она. И мы можем и должны быть не только сторонними зрителями, но и творческими участниками и совершителями русских судеб и русской судьбы, — не в порядке внешнего вмешательства, не в грезах о вторжении и насилии, но в творческом сопереживании, сострадании и преодолении трагизма русской души, в сочувственном духовном делании и собирании, в устроении себя в живые камни родного дома. Конечно, по родной территории проходит магистраль родной судьбы. Но и нам доступно духовное сопребывание с Россией и в России, творческое, действительное и живое. Евразийцы поспешно поверили в наш отрыв от России, и в увлечении спором с близорукими эмигрантскими доктринерами преждевременно сами себя убедили, что Зарубежная Россия совсем не Россия, и нет в ней, и не может быть творческого русского дела. Отсюда какая-то рабская внимательность к советской действительности, какая-то болезненная торопливость сесть на землю, наивное ожидание чудес от земли. В этом дурном кровавом почвенничестве отражается внутренняя бездомность и беспочвенность, психология людей, связанных с родиной только через территорию. Но подлинная связь через любовь и подвиг... В их избрании и воле Восток Ксеркса победил Восток Христа, «Восток свыше»... Не смогли и не сумели они понять и разгадать вещий смысл русского искусства, русской судьбы. Не Божий суд и судное испытание распознали они в русской смуте, но откровение стихий. И в стихийном эросе, в вожделении водительства и власти погасла воля к очищению и подвигу. Мечтательный и страстный пафос плоти подавил дух творческой свободы. И жуткие кругозоры русского горя закрыли образ нового Левиафана. В этих грезах нет исхода, нет правды.

1928 г.



1. Какие политические реалии вызвали к жизни движение евразийцев?
2. Изложите основные идеи, ставшие концептуальным основанием философии истории евразийства.
3. Раскройте историософский смысл исходного понятия «Евразия».
4. Дайте характеристику учения об идеократическом государстве.
5. В чем видели «правду вопросов и неправду ответов» евразийства его оппоненты?



Алексеев Н.Н. Евразийцы и государство//Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.
Биццлли П.М. Два лика евразийства//Там же.
Евразийство (Формулировка 1927 г.)//Там же.
Савицкий П.Н. Евразийство//Там же.
Трубецкой С.Н. Общевразийский национализм//Там же.
Флоровский Г.В. Евразийский соблазн//Там же.



Бердяев Н.А. Утопический этатизм евразийцев//Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993.
Евразийство: за и против, вчера и сегодня//Вопр. филос. 1995. № 6.
Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Евразийский искуc//Мир России — Евразия: Антология. М., 1995.
Омельченко Н.А. Политическая мысль русского зарубежья. Очерк истории (1920 — начало 1930-х годов). М., 1997.

Лекция 16

БЕРДЯЕВ О СМЫСЛЕ ИСТОРИИ

1. Философия свободного духа

Сложность философского мировоззрения **Николая Александровича Бердяева (1874–1948)**, которое сам мыслитель характеризовал как «философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую»¹, вызывает необходимость в общефилософском введении. Это связано и с тем обстоятельством, что стиль Бердяева, принципиально отличающийся от сложившихся в философии канонов, остался непонятым большинством его современников.

Н.А. Бердяев родился в Киеве в дворянской семье. Учился на юридическом факультете Киевского университета, но был арестован за участие в студенческих волнениях, исключен из университета и сослан на три года в Вологду, где им была написана первая крупная работа в духе модного в то время легального марксизма — «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии»,

¹ *Бердяев Н.А.* Опыт эсхатологической метафизики//Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 190.

направленная против народнической идеологии Н.К. Михайловского. В 1902 г. участием в сборнике «Проблемы идеализма» обозначился поворот Бердяева от легального марксизма к идеализму. Под влиянием Д.С. Мережковского происходит его сближение с представителями «нового религиозного сознания». В результате он окончательно переходит от марксизма к религиозной философии. В 1911 г., переехав в Москву, он принимает участие в организации Общества памяти Вл. Соловьева, в деятельности религиозно-философского издательства «Путь». Февральскую революцию Бердяев приветствовал, но социалистическую революцию не принял, отошел от политики, сосредоточившись на философско-культурном поприще. Однако в 1922 г. он вместе с группой других философов и ученых был выслан властями из России. В Берлине, а затем в Париже Бердяев ведет активную творческую, издательскую и публичную деятельность: создает Русскую религиозно-философскую академию и религиозно-философское издательство YMCA-PRESS, журнал «Путь». В Париже Бердяевым созданы его основные труды. Их общее число насчитывает около 500 наименований, многие из них переведены на 20 языков мира. Н.А. Бердяев — один из немногих представителей русской философской мысли — вошел в историю европейской и мировой философии. Он знал о своем международном признании, но, подводя итоги своей жизни, с горечью констатировал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведен на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, это моя родина»². Н.А. Бердяев умер 23 марта 1948 г. в Кламаре близ Парижа.

Основные сочинения Н.А. Бердяева: «Судьба России»; «Смысл истории»; «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы»; «Философия свободного духа»; «Я и мир объектов»; «О рабстве и свободе человека»; «Русская идея»; «Опыт эсхатологической метафизики»; «Самопознание».

Центральное место в философской системе Бердяева занимает философская антропология — учение о свободе человека и его духовности, — которая разворачивается как историческая драма борьбы природного и духовного начал в человеке и его истории.

В обосновании этой идеи Бердяевым можно выделить четыре основных направления: 1) учение об абсолютной свободе человека как условия его существования и творчества; 2) разработка метафизики духа на основе истолкования религиозно-мистических интуиций о духовных отношениях человека с Богом; 3) интерпретация мира и общества как результата объективации творческой деятельности человека и их антиномичности; 4) осмысление духовного опыта человечества как способа «просветления»

² Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С. 322.

объективированного, «падшего» мира. В обосновании своих философских построений Бердяев использует христианское вероучение, видя в нем символическое выражение подлинной теогонии мира, тайну которой он стремится разгадать и представить в своем варианте философии христианского экзистенциализма с выходом на учение о судьбе человека и смысле истории.

Исходной философской установкой Бердяева является положение, что только целостный человек, вкорененный в глубины бытия и воодушевляемый Богом, может служить основанием и целью сущего. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть самая реальность. Хотя о духе нельзя выработать понятия, но можно уловить его признаки. К последним Бердяев относит *свободу, творчество, любовь, красоту, добро* как Божественное откровение.

Духовное начало в человеке имеет трансцендентное основание, превышающее его природные данные. Сознание и самосознание не есть лишь психологические феномены, они связаны с Божественным духом. Это определяет особое положение человека в мире. Человек есть манифестация духа, которому принадлежит примат над бытием. Поэтому в своем самосознании человек ощущает себя не тварью, а центром вселенной.

«Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он создает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров»³.

Перед Бердяевым как христианским философом, естественно, не мог не встать вопрос об основании «тварного», т.е. сотворенного Богом, мира. Ответы ортодоксального богословия не могли устроить его. Возникновение бытия не может быть выведено из уже сущего (Бога) как его порождение. В этом случае сотворение мира было бы лишено творческого начала, а мир — принципиальной новизны. Отталкиваясь от учения немецкого мистика Я. Бёме о существовании предвечного *ничто*, или *бездны* (Ungrund), которая характеризует первоначальный хаос, находящийся в состоянии напряженной борьбы и мук, Бердяев разрабатывает идею «бесосновности», или «меональности», мира и ничем не ограниченной свободы человека. Сотворению мира предшествует предвечное *ничто, бездна*, из которой в вечности рождается Св. Троица: Бог Отец, Бог Сын и Дух Святой. Из бездны же с ее молчаливого согласия Бог творит мир.

³ Бердяев Н.А. Смысл творчества//Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 310.

Человек, человечество, согласно Бердяеву, существует предвечно в замысле Божьем. А это значит, что и божественность изначально присуща воплощенному человечеству. Мыслитель убежден, что самой гениальной идеей Бога была идея человека, а самой гениальной идеей человека — Бог. Гениальность этих идей и их тождество находят выражение в идее Богочеловечества как единства божественного и человеческого начал в земной и небесной истории. Вслед за Вл. Соловьевым Бердяев исходит из того, что Бог и человек возникли одновременно и местом их встречи стало духовное поприще. «Бог возжелал своего другого и ответной любви его». Так произошло творение мира, средоточием которого изначально был человек. Одновременно в результате этого миротворения и безличное божество стало Богом.

Но и по сотворении мира бездна сосуществует с Богом, т.е. творение остается незавершенным. В этом кроется тайна свободы человека и *задание* на его сотворчество с Богом. Как метафизическая тайна, бездна окружает первозданный мир, ужасает и одновременно прельщает человека заглянуть в нее и реализовать талящиеся в ней возможности свободы. Поэтому свобода предполагает и свободу зла. Более того, она именно предполагает зло, так как добро изначально присуще духовности человека.

Таким образом, человек не только результат божественного творения, но и дитя предвечной свободы, без которой он не был бы богоподобным. Он должен был вкусить все соблазны и тяготы свободы, почувствовать ответственность за нее перед собственной совестью и перед Богом. Первым результатом испытания свободой стали, согласно Бердяеву, *объективация духа* и выпадение человека из царства духа в «объективированный» и тем самым искаженный, «падший» мир. «Объективация» является одной из центральных категорий метафизики Бердяева. По своему смыслу она близка таким достаточно распространенным в гегелевской и марксистской философии понятиям, как «отчуждение» и «опредмечивание». Приведем здесь одно из наиболее эмоционально-образных определений объективации, данных самим мыслителем.

«Мир объективации есть падший, мир заколдованный, мир явлений, а не существующих существ. Объективация есть отчуждение и разобщение. Объективация есть возникновение «общества» и «общего» вместо «общения» и «общности», «царство кесаря» вместо «царства Божьего»⁴.

⁴ Бердяев Н.А. Я и мир объектов//Философия свободного духа. М., 1994. С. 254.

Объективация означает выброшенность человека вовне, его подчинение власти необходимости, пространства, времени, рациональности. Бердяев выделяет основные признаки объективированного мира, которые и определяют условия существования человека, его рабского положения в этом мире: «1) отчуждение объекта от субъекта; 2) поглощенность неповторимо-индивидуального, личного общим, безлично-универсальным; 3) господство необходимости, детерминации извне, подавление и закрытие свободы; 4) приспособление к массивности мира и истории, к среднему человеку, социализация человека и его мнений, уничтожающая оригинальность»⁵. В результате объективации происходит раздвоение мира на феноменальный, или эмпирический, в который человек оказался выброшенным, и оставшийся по ту сторону, ноуменальный мир. Закрепленная сознанием привычка жить в этом *падшем мире* привела к тому, что именно он признается первичным, действительным миром. Однако в своей экзистенциальной глубине человек по-прежнему находится в общении с духовным миром и со всем космосом. И именно тот, «иной» мир считает своим подлинным миром. Эта раздвоенность порождает трагизм человеческого существования. Человек переживает острое чувство одиночества, страха перед существующим миром и тоски по мирам иным, отблески которых прорываются в его снах, мистических прозрениях и творческих интуициях. В порядке компенсации за утраченную возможность непосредственного общения с Богом у человечества вырабатывается способность познания мира и творчества в условиях объективированного, «падшего» мира. Творчество есть прорыв духа из небытия и свободы в бытие и мир истории.

2. Антиномия личности и общества

В соответствии со своей персоналистической установкой Бердяев однозначно связывает духовность с личностью. Личность осознает свое бытие как высший смысл мира, и мир отзывается на это. Со свойственной ему афористичностью Бердяев пишет: «Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принужден изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно»⁶.

Личность существует на пересечении двух миров — духовного и социального. И хотя самосознание «я» предшествует сознанию

⁵ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики//Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 195.

⁶ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека//Там же. С. 12.

моей внедренности в мир, но оно упирается в сознание существования другого «я», которое выступает для меня как «ты», и других, образующих со мной сообщество — «мы». Таким образом, сознание «я» метафизически социально. Духовность проходит сложный путь от неотдифференцированного сознания, тождества «я» с миром, через дуализм «я» и «не-я», к конкретному единству «я» с «ты», к возникновению осознания единства в «мы», или *коммунотарности*.

«Коммюнитарность, — писал Бердяев, — есть духовное начало людей, общность и братство в отношении людей, и она совсем не означает какой-то реальности, стоящей над людьми и ими командующей. Коммюнитарность оставляет совесть и оценку в глубине человеческой личности. Совесть одновременно может быть личной и коммюнитарной. Коммюнитарность означает качество личной совести, которая не может быть замыканием и изоляцией. Религиозная коммюнитарность и называется соборностью, которая противоположна всякому авторитарному пониманию церкви». Коммюнитарность Бердяев отличает от коллективизма, который, по его мнению, «всегда утверждается через насилие над человеческой личностью. Коммюнитарность и соборность всегда признают ценность личности и свободу»⁷.

Через сознание своей коммюнитарности, через отношение к «мы», личность внедрена в общество и призвана к общественной жизни. В известном смысле Бог сотворил не только личность, но и общество, ибо проявить свою уникальность, духовную свободу, осуществить свое призвание личность может только через «мы», в обществе. Но общество как результат объективации социальности, как организация жизни масс, среднего человека не может не накладывать ограничений на творчество и свободу личности. Поэтому взаимоотношения личности и общества приобретают антиномичный характер. В «падшем» объективированном мире общество превращается в социальную обыденность, давящую личность, проявляет себя как враждебная ей сила. Личность, черпающая свои ценностные ориентации из собственного духовного опыта, с необходимостью сопротивляется любым формам давления со стороны общества, ведет с ним постоянную борьбу за свое самоопределение. В этом проявляется антиномия личности и общества, суть которой связана с тенденцией абсолютизации власти общества над личностью, с превращением личности в средство для достижения «общественных целей». Общество есть социальный аспект личнос-

⁷ Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избр. труды. М., 1999. С. 237.

ти, конечное же назначение человека не социальное, а духовное. Поэтому граница власти общества над личностью должна определяться не интересами общества, а интересами и ценностными ориентациями личности. В иерархии ценностей ничто социальное не может быть самоценным, оно всегда относительно, абсолютна лишь его духовная основа.

Бердяев, прошедший школу марксизма, прекрасно сознает, что человек, «выброшенный» в «падший» мир, во многом зависит от него и может обрести свою свободу, лишь вступая в контакт с *этим* миром. И от характера этого контакта зависит, станет ли он жертвой объективации, ее сырым материалом, рабом, купившим комфортные условия своего существования ценой свободы, или, вступив на путь борьбы, сохранит свое человеческое достоинство, постоянно рискуя утратить его вместе с самой жизнью. Естественно, что большинство людей, особенно оказавшихся на обочине объективированного мира, соблазняет срединный путь. И Бердяев со свойственной ему интеллигентской совестливостью не осуждает их, как не осудил Христос людей, поддавшихся соблазну Великого Инквизитора. Однако в соответствии со своим персоналистическим учением Бердяев исходит из того, что общество как организация жизни масс не может быть ничем иным, как границей человеческой свободы, границей для духовной, т.е. свободной его реализации в качестве творца. Оставаясь в рамках социального подхода, считает Бердяев, вообще невозможно утвердить примат личности, и всякая защита ее с точки зрения общественной необходимости неизбежно ведет к оправданию рабства. Те, кто пытается это делать, защищая индивидуальность, как, например, Михайловский, не добиваются решения проблемы, поскольку борьба за личность ведется все в том же общественном плане, не учитывая духовный смысл человеческого существования. Любая форма общественного мирозерцания — либеральная, демократическая, теократическая, монархическая, социалистическая — оказывается по своей сути и по конечному результату тиранической в отношении личности. Вместе с тем он убежден, что обращенность человека к социальным преобразованиям раскрывает глубоко личное призвание человека. «Призвание всегда связано с творчеством, творчество же обращено к миру и другим людям, к обществу, к истории»⁸.

Соответственно проблема личности и общества, считает Бердяев, может ставиться с двух точек зрения — философии общества

⁸ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека//Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 12.

и философии духа, и в зависимости от выбранного аспекта исследователи будут рассуждать о проблеме на своем «особом языке». В рамках первого подхода, предполагающего план общественного существования личности, проблема неразрешима в принципе, поскольку изначально предполагает признание примата общества, т.е. зависимого положения в нем личности, а следовательно, и оправдание тирании по отношению к человеческому духу. Решение проблемы взаимоотношения личности и общества возможно лишь в рамках философии духа с позиций христианского персонализма. Исходным принципом его является признание ценности личности как духовного существа и духовного единения людей на почве любви и служения Богу. Однако в пределах объективированного природно-исторического мира антиномия личности и общества не может быть окончательно преодолена. В этом мире трагический конфликт личности и общества преодолит лишь частично и относительно. Полное преодоление его возможно только в Царстве Божьем. Пессимизм Бердяева в этом плане принимает особенно острую форму в его книге «Опыт эсхатологической метафизики». В ней он приходит к выводу, что даже в моменты наивысшего духовного напряжения в процессе творчества человек роковым образом обречен на объективацию своих творений в «падшем» мире и тем самым усугубляет его «падшесть». «Но тогда, — справедливо замечает в связи с этим В.В. Зеньковский, — творчество, которое всегда стремится «овладеть» миром (в той или иной его стороне), *теряет свой смысл*, раз результаты творчества снова связывают нас с «падшим» миром»⁹.

3. Эсхатология: конец истории и бессмертие культуры

Становление Бердяева как самостоятельного и оригинального мыслителя произошло именно через философию истории. В работе «Смысл истории» (1923) он дает следующее ее базисное определение:

«Философия истории, историческое познание, есть один из путей к познанию духовной действительности. Это есть наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни. <...> Философия истории берет человека в совокупности действия всех мировых сил, т.е. в величайшей полноте, в величайшей конкретности. <...> И эта совокупность мировых сил и порождает действительность высшего порядка, которую мы именуем исторической действительностью»¹⁰.

⁹ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 71.

¹⁰ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 13, 14.

Философию истории Бердяев начинает с разведения понятий «историческое» и «историзм». «Историзм» относится к исторической науке, имеющей дело с эмпирическим, или феноменальным, миром исторических событий, совершающихся в разорванном времени одно после другого, вытесняющих это другое. «Историческое» — сфера философии истории. В нем раскрываются ноуменальная сущность бытия и духовная сущность самого человека. «Историческое» не следует рассматривать по аналогии с материальной, физической или географической реальностью. «Историческое» есть реальность особого рода. Это такая конкретная и цельная реальность, в которой человек является одновременно и субъектом и объектом истории, а настоящее пребывает в прошлом и будущем. «Историческое» есть конкретная, сращенная во времени, целостная форма человеческого бытия. Оно не только универсально, но и индивидуально. Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке. Между человеком и «историческим» существует такая глубокая и таинственная взаимосвязь, что разорвать их невозможно. «Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно, и нельзя выделить историю из человека».

Проблема «исторического» неразрывно связана с вопросом о природе и специфике времени, о соотношении времени и вечности, потому что история есть процесс во времени, укорененном в вечности. Бердяев соглашается с Кантом, относящим время к формам чувственного созерцания феноменального мира, ноуменальный же мир — царство вечности, законы которой не поддаются человеческому восприятию. Но он решительно расходится с кенигсбергским мыслителем в истолковании связи между этими двумя мирами, между временем и вечностью. В частности, он различает три времени: время *космическое*, *историческое* и *экзистенциальное*, или *метаисторическое*. Время космическое равномерно и имеет метрическое измерение. Время историческое как бы вставлено во время космическое и потому оно тоже может иметь метрическое измерение по десятилетиям и векам. Но оно направлено к грядущему, к новизне. В нем каждое событие неповторимо. Время экзистенциальное не измеряется метрически, его длительность зависит от напряженности переживаний, здесь нет различия между прошлым и будущим, концом и началом, но совершается вечная мистерия духа. История происходит в своем историческом времени. Но она не начинается в нем и не может в нем кончиться. История причастна к времени космическому, но по отношению к нему она оказывается лишь подчиненной частью природного процесса, для которого ее существование не имеет никакого смысла. Экзистенциальное время внедряется в историческое время через прорывы метаисторического

начала в творчестве. Именно вследствие этого в истории происходят развитие, обогащение, возврат «к чистым истокам».

Историческое время протекает от прошлого через настоящее к будущему. Причем на эмпирическом уровне будущее «пожирает прошлое», превращая жизнь в кладбище, где на костях умерших отцов воздвигается новая жизнь сынов. В этом процессе настоящее оказывается ускользающе малой величиной, которое поэтому легко приносится в жертву будущему. Но в истории через дурное, разорванное время проявляется истинное метаисторическое время, в котором прошлое живет в настоящем и продолжается в будущем. Поэтому, подчеркивает Бердяев, нет ничего важнее для исторического познания, как установление должного отношения к прошлому и будущему, как преодоление того культа будущего, во имя которого различные теории прогресса приносят в жертву настоящее, предавая забвению прошлое. Разрыв между вечным и временным, между прошлым и будущим есть величайшее заблуждение сознания, служащее препятствием на пути создания подлинной философии истории.

Как особый тип реальности «историческое» должно иметь свою гносеологию, свою теорию познания. В этой роли и выступает философия истории, или историософия. Чтобы проникнуть в тайну «исторического», философ должен погрузиться в историю и постигнуть ее как *свою* судьбу. Настоящий путь философии истории есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории. Это тождество достигается через историческую память как некоторое духовное отношение к «историческому» в историческом познании, которое в результате оказывается внутренне, духовно преображенным и одухотворенным. В определенном смысле историческая память обеспечивает победу вечности над забвением и смертью. Она уходит в самые глубины вечности. Поэтому, заключает Бердяев, «истинная философия истории есть философия победы истинной жизни над смертью, есть приобщение человека к другой, бесконечно более широкой и богатой действительности, чем та, в которую он ввергнут непосредственной эмпирией»¹¹.

Философия истории возможна постольку, поскольку она содержит пророческий (проphetический) момент. Она всегда пытается открыть смысл, который *может быть явлен* лишь в будущем. На этом основаны все пророчества о «светлом будущем», в форме ли хилиастского ожидания тысячелетнего Царства Божьего на земле, или коммунистического рая. Вместе с тем философия истории есть

¹¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 17.

пророчество не только о будущем, но и о прошлом, так как и о нем она судит с позиций идеала будущего. Более того, утверждает Бердяев, никакой другой философии истории, кроме профетической, быть не может. Профетической является не только философия истории Библии и Августина, но философия истории Гегеля, Сен-Симона, Конта, Маркса.

Человек принадлежит истории. История — это судьба человека, тот путь, которым он, выброшенный в тварный мир объективаций, должен идти. Он не может сбросить с себя бремя истории. Вместе с тем он ставит перед собой отнюдь не только благие цели и вкладывает в них свою творческую силу и страсть. Но история равнодушна к человеку, поскольку преследует не человеческие цели, а цели цивилизаций, государств, наций, классов и при этом всегда вдохновляется идеалами экспансии и силы. История использует человека в качестве материала для нечеловеческих целей. И в этом смысле вся история делалась и делается как преступление. Она развивается по законам античеловеческой морали. В ней господствуют эгоизм, борьба классов, войны между государствами, насилие всякого рода.

Действие рока в истории вытесняет действие Бога и человеческой свободы, порождает свои воплощения, ведет к объективации «рабьего мира», насыщенного враждой и ненавистью. Поэтому между историей и человеком, путями истории и путями человеческими всегда существует глубочайший конфликт. Но несмотря на это мы не можем выйти из истории. Человек втягивается в историю, подчиняется ее року и одновременно сопротивляется истории, противопоставляя ей ценность личности, своей индивидуальной судьбы. В пределах земной истории этот конфликт неразрешим. Но у истории, кроме земного пути, есть свой сокровенный метаисторический смысл, который прорывается в земную историю, просветляет и направляет ее путь. Этот смысл, согласно Бердяеву, и открывается в движении к Царству Божьему, откровенно обозначившемуся уже явлением Христа.

Однако переход от истории к метаистории возможен только на основе свободы человека. Свобода, как уже отмечалось, не есть акт творения, она имманентна творческой личности. Погруженная в объективированный, «падший» мир личность не перестает сознавать себя творческой субстанцией, действующим субъектом, а не только объектом, тем паче жертвой истории. Она может возвышаться над эмпирическими условиями своего существования, что является доказательством ее не-эмпирической природы. Вместе с тем абсолютная свобода личности предполагает свободу зла, а значит, и непредсказуемость исторического процесса. «Если бы не было

свободы зла, связанного с основными началами человеческой жизни, если бы не было этого темного начала, — утверждает Бердяев, — то не было бы и истории»¹². Свобода есть метафизическая основа истории, которая рассматривается Бердяевым как драма, или мистерия свободы, в отношениях между Богом и Его другим — человеком. Свобода придает напряжению, драматизм их отношениям. В результате человеческая судьба есть не только историческая, но и метафизическая, она разворачивается не только как человеческая драма, но и как драма Божественная.

С этих позиций Бердяев проводит последовательную критику теории прогресса, с ее верой в светлое будущее человечества.

*«В истории нет по прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства, в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастья человеческого — есть лишь трагическое все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как светлых, так темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается величайший внутренний смысл исторической судьбы человечества»*¹³.

Если следовать посылкам Бердяева, то нельзя не прийти к самым пессимистическим выводам, ибо ни одна из задач, которые ставились в историческом процессе, не может быть разрешимой внутри потока исторического времени. «Все могущественные и великие царства, во имя создания которых принесены неисчислимы человеческие жертвы, обречены на гибель и погибли. Погибли все древние восточные империи, погибла империя Александра Македонского, который знал об этом в час своей смерти, погибла Римская империя, погибла Византийская империя, рухнули все теократии, и мы присутствовали при гибели Российской империи. И так же погибнут все империи, которые будут созданы»¹⁴. В этом смысле история есть неудача духа. Однако ее сокрытый смысл состоит в том, что она есть путь к иному миру и подготовка к нему человечества. В обозначении его Бердяев прибегает к откровенному пророчеству:

«Разрывается связь времен, замкнутый круг мировой действительности перестает существовать; в него сливаются энер-

¹² Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 24.

¹³ Там же. С. 150.

¹⁴ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики//Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 264–265.

гии иных ступеней действительности, история нашего мирового времени кончается и потому только и приобретает смысл»¹⁵.

И поскольку история не имеет смысла в себе, а имеет метаисторический смысл, постольку неизбежен конец истории и суд над ней, представленный в мифологеме апокалипсиса. Вопреки догматическому истолкованию апокалипсиса как Страшного Суда, Бердяев, исходя из своих персоналистических установок, полагает, что это будет суд во имя человеческой личности и конца бесчеловечной истории. Это будет своего рода персоналистическая революция во имя реализации полноты жизни человеческой личности. В этом смысле апокалипсис — это не только откровение конца истории, но и откровение конца зла внутри истории.

Таким образом, хотя история — это трагическая судьба человечества, не разрешимая в пределах исторического времени, она должна иметь свой последний всеразрешающий акт, свой катарсис. Неразрешимое в пределах истории разрешается за ее пределами. А потому неизбежно прохождение через очищение и смерть во имя воскресения человечества и его возвращения в Царство Духа. Катарсис как торжество духа означает конец феноменальной истории и ее переход в качественно новый эон ноуменального мира вечно обновляющегося абсолюта.

В своеобразный диалог с Бердяевым по поводу эсхатологизма истории вступил оказавшийся в эмиграции историк, философ культуры, яркий публицист **Георгий Петрович Федотов (1886–1951)**.

Г.П. Федотов родился в Саратове в семье губернского чиновника. В юности прошел через социал-демократические увлечения, в связи с чем в 1905 г. был выслан из страны. Во время вынужденного пребывания за границей изучал историю и философию в Берлинском и Йенском университетах. Вернувшись в Россию в 1908 г. поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. В Петербурге в духе настроений времени он приходит к религиозным убеждениям. Пробует свои силы на поприще научно-педагогической, переводческой, публицистической деятельности. Не найдя себя в Советской России, в 1925 г. навсегда покинул страну, сохранив ей верность до конца своих дней. В эмиграции, отказавшись от идеи политической реставрации дореволюционного режима, одним из первых выступил с концепцией нового «пореволюционного» развития страны. Систематически публикует свои статьи по истории русской религии и культуры в эмигрантских изданиях: «Путь», «Современные записки», «Новый Град» и др. Федотов умер в 1951 г. в США.

¹⁵ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 160.

Основные сочинения Федотова изданы в его сборниках: «И есть и будет»; «Лицо России»; «Россия, Европа и мы»; Тяжба о России»; «Защита России».

Соглашаясь с Бердяевым по вопросу об эсхатологическом характере истории, он, как и его коллега, решительно возражает против теории бесконечного прогресса, но идет дальше, выступая против идеи ее насильственного, внечеловеческого конца, предрекаемого религией, и его философской интерпретацией Бердяевым. В решении этого вопроса Федотов сближается с Вл. Соловьевым, рассматривавшим историю как Богочеловеческий процесс, исход которого, его время и формы, неведомы ни Богу, ни тем более человеку и потому остается всегда открытым. Федотов разделяет оптимизм философии «общего дела» Федорова, не соглашаясь лишь с его вульгарно-материалистическим истолкованием. Каков бы ни был конец человеческой истории, она не бессмысленна и не напрасна. Результаты культурного творчества человечества кристаллизуются в мировом духе, который, обогащенный этой культурной работой, еще явится в этом или другом эоне, хотя это никому не дано знать. Исходя из данной посылки Федотов выводит максимы индивидуального поведения человека и культурного творчества вообще:

«Вот максима личной жизни: живи так, как если бы ты должен был умереть сегодня, и одновременно так, как если бы ты был бессмертен. И вот максима культурной деятельности: работай так, как будто история никогда не кончится, и в то же время так, как если бы она кончилась сегодня... Бесконечность, бессмертие определяют здесь содержание жизни и работы, не ограниченной никакими перспективами времени. Смерть, эсхатология определяют духовную установку: сознание относительности, хрупкости, телесности всякого человеческого дела и жажду абсолютного совершенства, не утоляемого культурой!»¹⁶ Отсюда следует вывод, что ничто подлинно ценное в этом мире не пропадает.

К такому пониманию конца истории в конечном итоге склоняется и Бердяев. Можно по-разному относиться к его эсхатологическим суждениям. Но следует отметить, что для Бердяева конец истории отнюдь не означает конца мира, а только переход в иной, более совершенный эон, или цикл существования. При этом мыслителя не покидала надежда, что человечество, русский народ в частности, совершит еще прорыв в сферу духа.

¹⁶ Федотов Г.П. Эсхатология и культура//Новый град. Нью-Йорк, 1952. С. 330.

«Новая духовность на философском языке означает освобождение от объективации и от подчинения духа дурной, падшей социальности. Вместе с тем это означает переход от символизации духа к реализации духа, от магической заколдованности человека, от иллюзий сознания и от подавленности бессознательной родовой традицией, от всякого рода табу, мешающих свободному движению»¹⁷.

Итак, проблема отношения человека и истории разрешима только на почве эсхатологии, в контексте которой *конец* земной истории предстает *переходом в вечность*. Но этот исход в вечность не предопределен заранее. Он «уготовляется человеком», зависит от его усилий в союзе с Богом, направляющим творческие силы человека к созиданию высших ценностей. Эти усилия способны прорвать жесткие законы необходимости объективированного, «падшего» мира и содействовать тем самым его просветлению, либо послужить зародышем нового эона, переходу в новый цикл существования духа в вечности.

4. Судьба России

Тема судьбы России является сквозной для историософских исканий и публицистических раздумий А.Н. Бердяева. С нее он начинает свое участие в сборнике «Вехи», этой теме посвящен его полный драматизма сборник публицистических статей, написанных во время первой мировой войны и обобщенных под идентичным названием «Судьба России» уже после трагического для России ее исхода, завершившегося позором Брестского мира. К этой теме он возвращается в конце своего творческого пути в книге «Русская идея» и автобиографическом «Самопознании».

Статьи, включенные Бердяевым в первый сборник «Судьба России», относятся к периоду 1915–1916 гг., когда итог войны был еще не ясен, когда теплилась надежда, что суровое испытание, выпавшее на долю русского народа, пробудит в нем жизненные силы для реализации своей мессианской роли в мировом историческом процессе. Но книга увидела свет в июне 1918 г., когда надежды на счастливый исход войны и возрождение России были разрушены новой исторической реальностью. И все же Бердяев, исполненный верой в Россию, решает издать сборник, сопроводив его небольшим введением.

¹⁷ Бердяев Н.А. Дух и реальность // Философия свободного духа. М., 1994. С. 456.

В статьях сборника «Судьба России» Бердяев, вопреки, казалось бы, отнюдь не оптимистическим событиям начала войны исходит из мессианской роли России в мировом историческом процессе. В духе своих апокалиптических настроений эту надежду он связывал с войной, в ходе которой Россия, пройдя через суровые испытания, обретет наконец мужество преодолеть свой провинциализм и «вечно бабье терпение», выйдет на поприще международной жизни, более того, собравшись с духом, сумеет реализовать заложенную в ней идею на благо всего человечества. Дело в том, что, по убеждению Бердяева, Россия еще не вошла по-настоящему в жизнь европейского человечества. Она все еще оставалась уединенной провинцией в жизни мировой и европейской, ее духовная жизнь была обособлена и замкнута. Поэтому военная встряска была необходима России, чтобы она, наконец, обрела себя, очистив свою душу от «темного вина» стихийного своеволия, и стала вровень с мировыми европейскими странами. Но, главное, Бердяев надеялся, что «великий раздор войны должен привести к великому соединению Востока и Запада», что «творческий дух России займет, наконец, великодержавное положение в духовном мировом концерте»¹⁸.

В открывающей сборник статье «Душа России» мыслитель указывает на антиномичность русского национального самосознания, раскрытие которой позволит подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России. Он выделяет несколько таких антиномичных пар, продолжая в этом линию «самоосуждения» Чаадаева.

Антиномия-1. «Россия — самая безгосударственная, самая анархическая страна в мире. Анархистами, безгосударственниками были не только Бакунин и Кропоткин, но и славянофилы, и Достоевский, и Лев Толстой. Анархизм присущ не только общественной мысли, но и обыденному сознанию народа». *А вот антитезис.* «Россия — самая государственная и самая бюрократическая страна в мире; все в России превращается в орудие политики. Русский народ создал могущественнейшее в мире государство, величайшую империю».

Антиномия-2. Народу русскому свойственно национальное бескорыстие. Достоевский и Соловьев утверждали всечеловечность русского народа, универсализм русского духа. *А вот антитезис.* Россия — страна, в которой все национализировано вплоть до православной церкви, страна невиданных эксцессов национализма, угнетения подвластных национальностей путем их русификации.

¹⁸ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 9.

Антиномия-3. Россия — страна безграничной свободы духа, страна искания Божьей и социальной правды и мученичества за идею. Россия страна бытовой свободы и в этом смысле самая не-буржуазная страна в мире. В ней нет всеусредняющего духа мещанства. **А вот антитезис.** Россия — страна неслыханного сервилизма верхов и покорности масс, страна, лишенная прав личности и не защищающая ее достоинства¹⁹.

Корень этих и других антиномий Бердяев видел в серединном положении России между Востоком и Западом. «Россия может сознавать себя и свое призвание в мире лишь в свете проблемы Востока и Запада. Она стоит в центре восточного и западного миров и может быть определена как Восток-Запад»²⁰. Россия не может противопоставлять себя Западу, равно как и стремиться стать Западом. Россия должна сознавать себя Восток-Западом, ее призванием является соединение двух миров, а не разъединение их. Но и Западу нужна Россия как «свое-другое», которое позволит ему преодолеть ограничивающую его самонадеянность.

Бердяев надеялся, что мировая война выведет Россию на простор мировой жизни и позволит ей выполнить ее великую историческую миссию воссоединения Европы и мира. К сожалению, война и связанные с ней потрясения не оправдали ожиданий и надежд мыслителя. Возвращаясь после тяжелого поражения России в войне и подписания позорного Брестского мира к данной теме, он с прискорбием констатирует: «Русский народ не выдержал великого испытания войны. Он потерял свою идею». Более того, он пал жертвой «земного, коммунистического рая». Значит ли это, что идея России оказалась ложью? — задается он мучительным вопросом и с надеждой, переходящей в уверенность, отвечает на него: «Идея России остается истинной и после того, как народ изменил своей идее, после того, как он низко пал. Россия, как Божья мысль, осталась великой, в ней есть неистребимое онтологическое ядро»²¹.

В то же время, когда Бердяев столь трагически обобщал свои мысли об историческом призвании России в книге «Судьба России», с аналогичными размышлениями, но в более оптимистичной тональности с серией статей выступил и Г.П. Федотов, так же как и Бердяев переживший трагедию поражения России в мировой войне и ее перерождения. В своих статьях он поднимает вопрос об идентичности России во всех драматических коллизиях ее истории. Где подлинное лицо России, отражающее ее сущность, и каково

¹⁹ Там же. С. 11–21.

²⁰ Там же. С. 127.

²¹ Там же. С. 5–6.

ее призвание в мировой истории? — задается он вопросом и отвечает на него вдохновенно поэтическим дискурсом, который каждый может дополнить в меру своего чувства и понимания Отчизны.

— Оно в золотых колосьях ее нив...

— Оно в звуках Глинки и Римского-Корсакова, в поэмах Пушкина и эпopeях Толстого...

— В «Слове о полку Игореве» и в «Житии протопопа Аввакума»...

— Оно в природной языческой мудрости славянской лени, сказки и обряда...

— В труде и поте великоросса, поднимавшего лесную целину и вынесшего на своих плечах «тягло государево»...

— В воле Великого Новгорода и художественном подвиге его...

— В одиноком трудном послушании и «умной» молитве отшельника-пахаря...

— В дикой воле казачества, раздвинувшего межи для крестьянской сохи до Тихого океана...

— В гении Петра и нечеловеческом труде его со всей семьей орлов восемнадцатого века, создавших из царства Московского державу Российскую...

— Оно в бесчисленных мучениках, павших за свободу...

«Оно везде вокруг нас, в настоящем и прошлом — скажем твердо: и в будущем», — заключает он. И далее, обращаясь к будущему России, он пророчески сквозь десятилетия провидит ее историческое призвание. «Нам придется сочетать национальное дело с общечеловеческим. Мир нуждается в России. Сказать ли? Мир, может быть, не в состоянии жить без России. Ее спасение есть дело всемирной культуры»²².

Умудренный опытом второй мировой войны, из которой Россия вышла с честью, Бердяев вновь обращается к *русской идее* в работе с идентичным названием. И хотя во введении к ней он декларирует, что его будет интересовать не столько то, «чем эмпирически была Россия», сколько то, «что замыслил Творец о России», повторяя по существу мысль Вл. Соловьева, в самой работе он опирается на огромный эмпирический материал и солидную философскую традицию, способные прояснить судьбу России и раскрыть ее мессианское призвание в мире.

В отличие от гуманистической культуры Запада, которая связана «с серединой исторического процесса», Россия, русский народ и его культура — это его конец. Отсюда стремление к порядку и организованности первой и неустroенность культуры и быта, бунт

²² Федотов Г. И. Лицо России // Судьба и грехи России: В 2 т. СПб., 1991. Т. 1. С. 45, 46.

против порядка как архетип последнего. Перефразируя слова Достоевского, Бердяев замечает: «Мы, русские, — апокалиптики или нигилисты», потому что устремлены к концу и плохо понимаем поэтапность исторического процесса, нетерпимы к повседневному приуготовлению будущих совершенных форм. Отсюда отрицание срединной культуры интеллигенцией и подозрительность к ней даже со стороны таких корифеев, как Лев Толстой, отсюда же, считает Бердяев, бунт народных масс против любого изменения общественного порядка как в сторону его ужесточения, так и в сторону либерализации его. Обобщая эти наблюдения, Бердяев пишет: «Русская идея не есть идея цветущей культуры и могущественного царства, русская идея есть эсхатологическая идея Царства Божьего. Это не есть гуманистическая идея в европейском смысле слова. Но русский народ подстерегают опасности, — предупреждает он, — с одной стороны, обскурантистского отрицания культуры вместо эсхатологической критики ее, а с другой стороны, механической, коллективистической цивилизации. Только культура конца может преодолеть обе опасности»²³. Трагедия русского народа в том, что власть постоянно извращала это его призвание как хранителя идеи Царства Божьего в пользу «царства кесаря» в форме ли апологии самодержавия, или самодостаточного буржуазного царства всеобщей сытости, в форме ли самоограничительного коммунистического равенства в нищете. Обращаясь к этой последней уже «осуществившейся утопии», Бердяев пророчески предупреждал:

«Социализм в опыте осуществления своего будет совсем не тем, к чему социалисты стремятся. Он вскроет новые внутренние противоречия человеческой жизни, которые сделают невозможным осуществление тех задач, которые выставило социалистическое движение. Он никогда не осуществит ни того освобождения человеческого труда, которого Маркс хотел достигнуть связыванием труда, никогда не приведет человека к богатству, не осуществит равенства, а создаст лишь новую вражду между людьми, новую разобщенность и новые неслыханные формы гнета»²⁴.

История есть путь к иному миру. Ее смысл заключается не в том, чтобы осуществить те или иные задачи, поставленные теми или иными силами в определенный период времени, а в том, чтобы раскрылись все ее противоречия и проявились все духовные

²³ Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 168.

²⁴ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 155.

силы. Исторической судьбой России движет сокрытый смысл ее исторического призвания, выводящий ее из ограниченного во времени и пространстве провинциального мира на уровень универсальных исторических задач. Разъяснение этих задач мыслителем звучит весьма актуально.

«Россия — великая реальность, и она входит в другую реальность, именуемую человечеством, и обогащает ее, наполняет ее своими ценностями и богатствами. Космополитическое отрицание России во имя человечества есть ограбление человечества. Россия — бытийственный факт, через который все мы пребываем в человечестве. И Россия должна быть возведена до общечеловеческого значения. Россия — творческая задача, поставленная перед всечеловечеством, ценность, обогащающая мировую жизнь. Человечество и мир ждут луча света от России, ее слова, неповторимого дела»²⁵.

Непреходящее значение трудов Н.А. Бердяева в русской и мировой философии состоит в том, что он, вскрыв в человеке его природную и духовную сущность, сделал его центральным предметом философских изысканий. Да, философия свободного духа и вытекающая из нее историософия Бердяева трагична и эсхатологична. Но именно с ней мыслитель связывает надежду на будущее. Причем, вопреки церковной догматике, он связывает ее не с покаянием во грехе и не с индивидуальным спасением, а с обращением к миру и просветлением его.



Н.А. Бердяев
**Опыт эсхатологической
метафизики***

ЧАСТЬ IV. ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ И ЭСХАТОЛОГИЯ

I. Мир как история. Эоны. Мессианизм и история. Время космическое, время историческое и время экзистенциальное. Пророчество и время

Есть две точки зрения на мир: для одной мир есть прежде всего космос, для другой мир есть прежде всего история. Для древних греков мир был космосом, для древних евреев мир был историей. Греки и евреи жили в разном времени, не в раз-

²⁵ Бердяев Н.А. Судьба России. С. 98.

* Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация// Царство Духа и царство кесаря. М., 1995. С. 259–261, 263–266.

ное время, а в разном времени. Взгляд на мир как на космос космоцентричен. Взгляд на мир как на историю антропоцентричен. Это есть спор о том, нужно ли понимать человека из космоса или космос из человека. Есть ли человеческая история подчиненная часть космического процесса, или космический процесс есть подчиненная часть человеческой истории? <...> Это есть также спор статического и динамического мирозерцания, понимания мира прежде всего в пространстве и понимания мира прежде всего во времени. Действительность всегда историческая, и другой нет. И так называемая «природа» имеет свою историю во времени, ее имеют звезды неба и кора земного шара. Но она может быть понята как космическая бесконечность, в которую проваливается человеческая история, и тогда в ней нет значительных по своему смыслу событий, а может быть понята как входящая в человеческую историю, как подготовительная ее часть, и тогда она получает смысловое значение. У греков не могло возникнуть философии истории, вследствие их космоцентрического созерцания мира. Золотой век у них был в прошлом, и с этим была связана их мифотворческая одаренность. У них не было великого ожидания, обращенного к будущему. Философия истории могла возникнуть лишь в связи с мессианско-эсхатологическим сознанием, которое было лишь у Израиля и у влиявших на него персов, с напряженным ожиданием великого явления в будущем, — явления Мессии и мессианского царства, т.е. воплощения Смысла, Логоса в истории. Можно сказать, что мессианизм конструирует историческое. Философия истории имеет иранско-иудейско-христианские истоки. Учение о прогрессе XIX в., столь не христианское по своей внешности, имеет все те же истоки в мессианском ожидании. Возможность философии истории вызывала сомнения и возражения. И, бесспорно, чисто научной философии истории построить нельзя. Мы живем внутри исторического времени. История еще не кончилась, и мы не знаем, какая история еще предстоит в будущем. Какая новизна еще возможна в человеческой и мировой истории? Как познать при этом условии смысл истории? Может ли история открыться до ее окончания? Философия истории была возможна и существовала именно потому, что всегда заключала в себе профетический элемент, выходящий за пределы научного познания. Никакой другой философии истории, кроме профетической, быть не может. Профетична и мессианична не только философия истории, заключенная в книгах Библии или у Бл. Августина, но и философия истории Гегеля, Сен-Симона, О. Конта, К. Маркса. Философия истории есть не только познание прошлого, но и познание будущего, она всегда пытается открыть смысл, который может быть явлен лишь в будущем. Когда историю делят на три эпохи и от третьей грядущей синтетической эпохи ждут совершенства, совершенного сознания, свободы духа и погло-

щения духа или совершенного и справедливого общества, то это есть пророчество, секуляризированная форма мессианства или хилиазма. Когда Гегель утверждает, что в прусском государстве будет явлена та свобода, которая есть смысл и цель мировой истории, когда Маркс утверждает, что пролетариат будет освободителем человечества и создаст совершенный социальный строй, или Ницше утверждает, что явление сверхчеловека, в результате эволюции человечества, будет явлением смысла земли, то все они утверждают мессианское и пророческое сознание, оповещают о наступлении тысячелетнего царства. Ничего подобного не может утверждать наука. У Гегеля история есть священная история. Мессианско-пророческий характер философии истории определяется тем, что смысл истории зависит от неведомого грядущего. Трудность философии истории связана с тем, что она есть познание не только того, чего уже нет, но и того, чего еще нет. Поэтому можно было бы сказать, что она есть пророчество не только о будущем, но и о прошлом. Историческая действительность делается неуловимой, ибо настоящее, присутствующее, не может удержаться до следующего мгновения. Все течет, все находится в движении и изменении. В сущности, во всяком познании уже нет той конкретной действительности настоящего, которую мы хотели познать. Но в явлениях, которые изучают естественные науки, это носит иной характер, чем в познании истории, ввиду их повторяемости и возможности эксперимента. Философия истории может быть лишь религиозной метафизикой истории. Для нее имеет основное значение проблема мессианизма.

При более глубоком взгляде на историю можно увидеть, что мессианизм есть основная тема истории — истинный или ложный мессианизм, открытый или прикрытый. Вся трагедия истории связана с действенностью мессианской идеи, с постоянным двоением ее в человеческом сознании. Мессианизм — древнееврейского происхождения. Это и есть вклад еврейского народа в мировую историю. Напряженность мессианского ожидания еврейского народа и привела к явлению Мессии — Христа среди этого народа. Греции чужда была мессианская идея, ее призвание иное. Мессианская надежда рождается в страданиях и несчастиях и ждет дня справедливого суда и в конце — мессианского торжества, мессианского тысячелетнего царства. Психологически это есть компенсация сознанием мессианской избранности за пережитые страдания. Страдания еврейского народа, страдания польского народа, страдания русского народа (именно народа, а не государства), страдания германского народа, страдания рабочего класса благоприятствуют рождению мессианского сознания. Есть и всечеловеческое мессианское ожидание, которое возникает из непомерного страдания человека на земле. Если страдание не раздавливает человека и народа, то оно является источником

страшной силы. Ослабляют, деморализуют благополучие и успокоенность. И нет ничего более разлагающего, чем благополучный и успокоенный скепсис. <...>

Мы воспринимаем историю как течение времени — эпохи, десятилетия, столетия, тысячелетия. Но в том ли самом времени происходят события истории, в каком происходят явления природы? От нагревания расширилось какое-либо тело, произошло соединение химических элементов, выделилась желчь или началась Пелопонесская война, Лютер прибил свои тезисы, была разрушена Бастилия. Это — ряд событий, в которых время имеет иное значение и разное отношение к смыслу. Я писал уже в других своих книгах о том, что есть разное время. Сейчас повторю лишь самое главное. Есть время космическое, время историческое и время экзистенциальное. Время космическое исчисляется математически по движению вокруг солнца, с ним связаны календари и часы, оно символизируется круговоротом. Время историческое как бы вставлено во время космическое, и оно может исчисляться математически по десятилетиям, столетиям, тысячелетиям, но в нем каждое событие неповторимо и оно символизируется линией, устремленной вперед, к грядущему, к новизне. Время экзистенциальное не исчисляется математически, его течение зависит от напряженности переживаний, от страдания и радости, в нем происходит творческий подъем и бывают экстазы, оно более всего символизируется точкой, говорящей о движении вглубь. История происходит в своем историческом времени, но она не может ни в нем остаться, ни в нем кончиться. История выходит или во время космическое, это утверждает натурализм и он соглашается на окончательную объективацию человеческого существования, человек оказывается лишь подчиненной частью мирового природного целого, или во время экзистенциальное, и это означает выход из царства объективации в духовный план. Экзистенциальное время, известное по опыту всякому человеку («счастливые часов не наблюдают»), свидетельствует о том, что время — в человеке, а не человек во времени и что время зависит от изменений в человеке. На большой глубине мы знаем, что временная жизнь совершается в вечности. Развитие духа в истории — сверхвременно. Гегель думает, что в историчности дух преодолевает историю, осуществляет вечность, но он не понимает трагедии истории. В экзистенциальном времени, которое ближе к вечности, нет различия между будущим и прошлым, концом и началом. В нем происходит вечное свершение мистерии духа. Вследствие событий, происходящих в экзистенциальном времени, в истории есть развитие, обогащение и есть возврат к чистым истокам. Периодически раскрываются чистые ключи, бьющие из экзистенциальных недр. И получается иллюзия перенесения откровения вечного в древнее прошлое. Время не есть образ вечности (Платон, Плотин), а распад

вечности. Космическое и историческое время не походят на вечность. Но вместе с тем христианство дает смысл времени, истории во времени. История во времени есть путь человека к вечности; в ней накапливается обогащающий опыт человека. Но совершенно невозможно мыслить ни творения мира во времени, ни конца мира во времени. В объективированном времени нет ни начала, ни конца, а лишь бесконечная середина. Начало и конец — в экзистенциальном времени. Кошмарное учение о предопределении возможно было лишь благодаря ложному, иллюзорному пониманию объективированного времени. На этой почве возникает и учение о вечных адских муках. Все это есть выбрасывание вовне, в объективность событий, происходящих в экзистенциальном времени. Вечная судьба человека не есть судьба в бесконечном времени, она разрешается через конец времени. Глубоким является учение о предсуществовании, ибо основано на памяти об экзистенциальном времени.

Идея прогресса имеет мессианскую основу и без нее превращается в идею естественной эволюции. Суждение о ценности связано с этой мессианской основой, а не с естественной эволюцией, которая может вести к дурному и нежеланному. Прогресс должен иметь конечную цель, и в этом он эсхатологичен. Но исторический прогресс заключает в себе непреодолимое противоречие, неразрешимое внутри его. Противоречие это связано с тем, что человек есть существо историческое, лишь в истории осуществляющее полноту своего существования, и вместе с тем есть непреодолимое в пределах истории столкновение человеческой личности и истории. Человек вкладывает в историю свою творческую силу и делает это с энтузиазмом. История же не хочет знать человека, пользуется им как материалом для нечеловеческого строительства, имеет свою нечеловеческую и античеловеческую мораль. И история есть жестокая борьба людей, классов, наций и государств, вероисповеданий и идеологий. Она движется ненавистью, и с остротой ненависти связаны наиболее динамические ее моменты. Эта безумная борьба ведется людьми во имя исторических целей, но она жестоко ранит человеческую личность, причиняя ей непомерные страдания. В сущности, история делалась, как преступление. И вместе с тем мы не можем сбросить с себя тысячелетнюю историю, не можем перестать быть историческими существами. Это был бы слишком легкий выход. Но нельзя видеть в истории прогрессивное торжество разума. Герой «Записок из подполья» у Достоевского говорит: «однообразно: дерутся да дерутся, и теперь дерутся, и прежде дрались, — согласитесь, что это даже уж слишком однообразно. Одним словом, все можно сказать о всемирной истории, все, что только самому расстроенному воображению может в голову прийти. Одно только нельзя сказать, — что благоразумно». С этим связана основная тема Достоевского: о своеволии человека и о

мировой гармонии. Своеволие человек ставит выше благополучия. Человека терзает воля к могуществу и к принудительному мировому единству. Человек терзает себя и других иллюзорными целями исторической мощи и величия. Образование и разрушение царств — одна из главных целей истории. Об этом говорится в первой философии истории — в книге Даниила, — и там прозревается судьба царств. Все могущественные и великие царства, во имя создания которых принесены неисчислимые человеческие жертвы, обречены на гибель и погибли. Погибли все древние восточные империи, погибла империя Александра Македонского, который знал об этом в час своей смерти, погибла Римская империя, погибла Византийская империя, рухнули все теократии, и мы присутствуем при гибели Российской империи. И так же погибнут все империи, которые будут созданы. Царство кесаря и слава его быстро проходят. История предполагает свободу человека. Детерминизм природы не может быть перенесен на историю. Это глубоко понимал Достоевский, глубже всех. История предполагает свободу человека, и она отрицает и попирает свободу человека, почти не дает ему свободно передохнуть. Трагедия и мука истории суть прежде всего трагедия и мука времени. История имеет смысл только потому, что она кончится. Смысл истории не может быть имманентным, он лежит за пределами истории. Прогресс, который имеет обыкновение жертвовать всяким живущим человеческим поколением и всякой живущей человеческой личностью во имя грядущего совершенства, которое превращается в вампира, приемлем лишь в том случае, если будет конец истории, и в этом конце результатами истории воспользуются все прошлые поколения, всякая человеческая личность, жившая на земле. Исторический пессимизм в значительной степени прав, исторический оптимизм не имеет эмпирических оснований, но окончательная истина лежит по ту сторону пессимизма и оптимизма. Все восходит к тайне отношения между временем и вечностью. Есть мгновения приобщения к вечности. Эти мгновения проходят, и я вновь впадаю во время. Но проходит не это мгновение, прохожу я в своей падшей овремененности, мгновение же остается в вечности. Задача, стоящая передо мной, в том, чтобы целостная личность вошла в вечность, в неразорванные ее части.

В истории мира действуют три силы — Бог, рок и свобода человека. И потому так сложна история. Если бы действовал только Бог или только свобода человека, то этой сложности не было бы. Ошибочно думать, что христианство должно отрицать рок. Христианство признает победимость рока. Христос победил неотвратимый рок. Но рок победим лишь во Христе. Те же, которые вне Христа и против Христа, подчиняют себя власти рока. И страшная власть рока действует в истории народов, обществ, государств. Рок действует в образовании великих

империй и в их разрушении в революциях и контрреволюциях, в сумасшедшей погоне за богатством и в разорениях, в соблазненности наслаждениями жизни и в непомерных страданиях. Рок превращает личность человека в игральное иррациональных сил истории. Гегелевская хитрость разума есть рок. Роковыми оказываются и силы иррациональные и силы рационализирующие. Роковой оказывается сила техники, созданная человеческим разумом для роста человеческого могущества. В известные времена своей истории народы особенно поддаются власти рока, ослабляется действие свободы человека и переживается богооставленность. Это очень чувствуется в судьбе русского народа, в судьбе германского народа. Это — судьбы наиболее значительные в настоящую историческую эпоху. Богооставленность, сопровождающаяся и ослаблением свободы, переживают и отдельные люди, и целые народы. Смысл истории неуловим и необъясним в ее объективации, ибо в перспективе объективации закрывается конец истории. При натуралистическом взгляде на историю можно только говорить о молодости или старости народа, но нельзя говорить о прогрессе. Высшей целью может быть признано лишь переживание подъема сил молодости. Есть смена сравнительной грубости и примитивности жизненного подъема народа и утонченной и усложненной упадочности. Существуют бесконечные возможности развития в человеческом мире по сравнению с миром животным, хотя это не касается органического, биологического развития, где есть скорее регресс. В человеке есть вечное начало, и этим определяется его судьба. Но человек не есть неизменная величина в истории. Человек изменяется в истории, переживает новый опыт, усложняется, разворачивается. Есть развитие человека, но оно не происходит по прямой восходящей линии. Роль свободы разная в исторической судьбе человека. И нельзя сказать вслед за Гегелем, что в истории есть поступательное развитие к свободе. Может разворачиваться небывалая свобода человека, но и небывалое рабство его. За феноменами истории действуют нумеральные реальности, и потому только возможна свобода и возможно развитие. За историей скрыта метаистория, и нет абсолютной изоляции плана исторического от плана метаисторического. За происходящим в историческом времени скрыто происходящее в экзистенциальном времени. Явление Христа-Освободителя есть явление метаисторическое, и оно произошло в времени экзистенциальном. Но и в этом центральном мессианском явлении метаистория прорывается в историю, хотя и воспринимается ею в замутненной среде. Не только это центральное смысловое событие было метаисторическим. Метаисторический элемент, не объяснимый детерминизмом истории, есть во всяком явлении творческого гения, всегда таинственном, во всяком подлинном

освобождении от детерминирующей власти феноменального мира. Метаисторическое приходит из мира нуменального в этот объективный мир и переворачивает его. Настоящая глубокая революция в истории мира есть революция нуменальная, но она захлестывается страшным детерминизмом мира феноменального. История христианства стоит под этим знаком. Революция духа не удалась в истории, и потому неизбежен переход к эсхатологическому христианству. Но в эсхатологическом христианстве есть обратное действие на историческое прошлое, действие воскрешающее. Тайна обаяния исторического прошлого связана с преображающей активной памятью. Память не восстанавливает прошлое таким, каким оно было, она преобразует это прошлое, преобразует в вечное. Красота всегда раскрывается в творческом преображении и есть прорыв в мир объективный. В объектной феноменальной действительности прошлого было слишком много преступного и уродливого. Оно отменяется преображающей памятью. Красота прошлого есть красота в творческих актах настоящего. Поражает противоречие истории: красота прошлого представляется связанной с несправедливостью и жестокостью, век же стремления к справедливости, равенству и свободе представляется уродливым. Это связано с недостижимостью полноты в пределах истории и с иллюзиями объективирующего сознания. Конец истории означает прохождение через смерть, но для воскресения. Эсхатологическое христианство есть христианство воскрешающее <...>. Примирение с ужасом истории, со смертоносностью прогресса возможно лишь при великой надежде на воскресение всех живших и живущих, всякого существа, страдавшего и радовавшегося.

1947 г.



1. Раскройте основание понятия свободы в философии Бердяева.
2. Обозначьте антиномию понятий «творчество» и «объективация».
3. Раскройте диалектику отношений личности и общества в философском персонализме Бердяева.
4. Какое место занимает историософия в философской системе Бердяева?
5. Определите соотношение понятий «историзм» и «историческое» в историософии Бердяева.
6. Как соотносится время космическое, историческое и экзистенциальное, время и вечность в историософии Бердяева?
7. Раскройте историософский смысл эсхатологии в ее интерпретации Бердяевым и Федотовым.
8. Чем предопределена, согласно Бердяеву и Федотову, судьба России?



Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.

Бердяев Н.А. Я и мир объектов//Философия свободного духа. М., 1994.

Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990.

Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избр. труды. М., 1999.

Федотов Г.П. Эсхатология и культура//Русские философы. Конец XIX — середина XX века: Антология. М., 1996. Вып. 3.

Федотов Г.П. Лицо России//Судьба и грехи России. СПб.; 1992. Т. 1.



Бердяев Н.А. Pro et contra. СПб., 1994. Кн. 1 и 2. (ст. Льва Шестова, Л.П. Карсавина, С.А. Левицкого, Г.П. Федотова).

Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Введение в философию свободного духа Н.А. Бердяева//*Бердяев Н.А.* О человеке, его свободе и духовности. М., 1999.

Сербиненко В.В. Оправдание культуры. Творческий выбор Г. Федотова//Вопр. филос. 1991. № 8.

Вместо эпилога

Кончается ли философскими построениями Н.А. Бердяева и С.Л. Франка русская философия истории? И да и нет. *С одной стороны*, в отечественной общественной мысли философско-историческая проблематика — смысл истории, основание и направленность исторического процесса, критерии прогресса, роль личности и масс в истории, историческая эпистемология — поступила «в ведение» исторического материализма, который стремился в иной парадигме. Мировоззренческие основания последнего, во-первых, исключили ряд вопросов из философско-исторического анализа, во-вторых, однозначно задали философии истории социально-экономическую детерминацию, придав ей при этом соответствующее идеологическое направление, заменив религиозный эсхатологизм классовым.

Однако, *с другой стороны*, идеи, как и рукописи, «не горят». И сегодня, обращаясь к осмыслению современного, полного драматизма опыта истории, или, как бы сказал Бердяев, мистерии свободы, ход и исход которой не predetermined заранее, общественная мысль в поисках смысловых опор в его понимании вновь обращается к русской историософии, обозначившей, как мы отмечали, целый веер альтернативных смыслов истории. (Одним из векторов этого веера является и исторический материализм.) Конечно, для того чтобы эти старые историософские конструкторы помогли понять смысл происходящего, они должны быть вписаны в сегодняшний мыслительный и социальный контекст, в столкновении с которым выявляются новые точки роста, расширяется сфера поиска. В этом смысле русская философия истории, завершив цикл развития и преодолев свою *временную* ограниченность, сегодня, обретая новый теоретический потенциал и актуальность, вступает в новую фазу своего развития, адекватное осмысление которой, видимо, тоже потребует своей временной дистанции.

КТО ЕСТЬ КТО

АВБАКУМ *Петров* (1620–1682) — протопоп, один из идейных вождей староверов, оппонент патриарха Никона. Принял мученическую смерть за веру.

АВГУСТИН *Блаженный Аврелий* (354–430) — римский христианский писатель, богослов, почитаемый на Руси.

АКСАКОВ *Иван Сергеевич* (1823–1886) — сын писателя С.Т. Аксакова и младший брат К.С. Аксакова, представитель так называемого позднего славянофильства.

***АКСАКОВ** *Константин Сергеевич* (1817–1860).

АКСЕЛЬРОД *Любовь Исааковна* (псевд. Ортодокс) (1868–1946) — философ-марксист, представитель плехановской школы, участница революц. движения в России.

АЛЕКСАНДР I (1777–1825) — российский император с 1801 г., в начале правления покровительствовал реформаторским ожиданиям общества.

АЛЕКСАНДР II (1818–1881) — российский император с 1855 г., осуществивший серию либеральных реформ, убит народовольцами 1 марта 1881 г.

АЛЕКСЕЕВ *Николай Николаевич* (1879–1964) — профессор права Петербургского университета, эмигрировал, примыкал к евразийскому движению.

АНДРЕЕВ *Леонид Николаевич* (1871–1819) — писатель, вошел в литературу как реалист, позже сблизился с деятелями культуры символически-декадентского круга.

АННЕНКОВ *Павел Васильевич* (1812–1887) — лит. критик, публицист, историк литературы, сторонник западнической ориентации.

БААДЕР *Франц Ксавер, фон* (1765–1841) — нем. рел. философ, представитель филос. романтизма, пользовался признанием славянофилов.

***БАКУНИН** *Михаил Александрович* (1814–1876).

БАЛЬМОНТ *Константин Дмитриевич* (1867–1942) — поэт, один из ведущих представителей символизма начала века.

БАТЫЙ (*Бату*) (1208–1255) — хан Золотой Орды. С его именем связано начало татаро-монгольского ига на Руси.

***БЕЛИНСКИЙ** *Виссарион Григорьевич* (1811–1848).

*См. биографические справки в тексте соответствующих глав.

- БЕЛЫЙ Андрей** (наст. имя — Борис Николаевич Бугаев) (1880–1934) — писатель, теоретик символизма, один из «отцов» русского религиозно-философского ренессанса.
- БЕНУА Александр Николаевич** (1870–1960) — художник, историк искусства, критик — один из ведущих деятелей модернизма.
- БЁМЕ Якоб** (1575–1624) — нем. философ-мистик, оказавший заметное влияние на русскую философию всеединства и метафизику Бердяева.
- БЕРВИ-ФЛЕРОВСКИЙ Василий Васильевич** (Вилгельм Вильгельмович) (1829–1918) — социолог, революционер, автор капитального труда «Положение рабочего класса в России», побудившего Маркса к изучению русского языка.
- *БЕРДЯЕВ Николай Александрович** (1874–1948).
- БИЦИЛЛИ Петр Михайлович** (1879–1953) — историк и философ культуры, литературовед, первоначально примыкавший к евразийству, затем — один из наиболее серьезных его критиков.
- БЛАН Луи** (1811–1882) — франц. историк, социалист-утопист, деятель революции 1848 г.
- БЛОК Александр Александрович** (1880–1921) — поэт-символист, представитель Серебряного века русской поэзии.
- БОЛОТОВ Андрей Тимофеевич** (1738–1833) — философ, ученый-экономист, деятель русского Просвещения.
- БОТКИН Василий Петрович** (1811–1869) — писатель, литературный критик, близкий к западничеству, участник кружка Станкевича.
- *БУЛГАКОВ Сергей Николаевич** (1871–1944).
- БУНАКОВ-ФОНДАМИНСКИЙ Илья Исидорович** (1880–1942) — общественный деятель Русского зарубежья, редактор журнала «Современные записки». Погиб в немецком концлагере.
- БУТАШЕВИЧ-ПЕТРАШЕВСКИЙ Михаил Васильевич** (1821–1866) — социалист-утопист, организатор кружка революционно настроенных разночинцев, в 1849 г. сослан на бессрочную каторгу в Сибирь.
- ВАСИЛИЙ III** (1479–1533) — великий князь Московский с 1505 г., при нем получила права гражданства идеология Москвы как третьего Рима.
- ВЕБЕР Макс** (1864–1920) — нем. социолог, историк, экономист либерального толка.
- ВЕЙДЛЕ Владимир Васильевич** (1895–1979) — историк культуры. В эмиграции с 1924 г., выступал в печати с позиций западного христианского гуманизма.
- ВЕРНАДСКИЙ Георгий Владимирович** (1887–1973) — историк, видный исследователь истории России. В эмиграции с 1924 г., примыкал к евразийству.
- ВИКО Джамбатиста** (1668–1744) — итал. философ истории, основоположник теории циклического развития.
- ВИППЕР Роберт Юрьевич** (1859–1954) — рус. историк социологической ориентации.
- ВИТТЕ Сергей Юльевич** (1849–1925) — государств. деятель пореформенной России, министр финансов, главный идеолог и проводник индустриализации страны, активный член кадетской партии.
- ВЛАДИМИР СЯТОЙ** (ум. 1015) — вел. князь Киевский, в 988 г. ввел на Руси христианство.

- ВОЛЬТЕР (*Мари Франсуа Аруэ*) (1694–1778) — один из основоположников франц. Просвещения, его влияние в России приняло форму светского вольнодумства — «вольтерьянства».
- ВЯЗЕМСКИЙ *Петр Андреевич* (1795–1878) — князь, лит. критик, поэт просвещенчески романтического направления, друг А.С. Пушкина.
- ГАЛИЧ (*Никифоров, Говоров*) *Александр Иванович* (1773–1848) — философ, эстетик, психолог.
- ГАРТМАН *Эдуард, фон* (1842–1906) — нем. философ, последователь философии Шопенгауэра, его учение о бессознательном оказало существенное влияние на русскую философскую и общественную мысль начала века.
- ГЕГЕЛЬ *Георг Вильгельм Фридрих* (1770–1831) — нем. философ, создатель системного учения о диалектике, оказал серьезное влияние на развитие русской философской мысли.
- ГЕРДЕР *Иоганн Готфрид* (1744–1803) — нем. философ истории, эстетик.
- ГЕРЬЕ *Владимир Иванович* (1837–1919) — историк, профессор Московского университета, пользовался авторитетом среди либеральных кругов общественности.
- *ГЕРЦЕН *Александр Иванович* (1812–1870).
- ГЕРШЕНЗОН *Михаил Осипович* (1869–1925) — историк литературы, один из инициаторов издания и авторов сборника «Вехи».
- ГЕССЕН *Сергей Иосифович* (1887–1950) — философ, публицист, ученый-педагог, один из ведущих представителей русского либерализма.
- ГИЗО *Франсуа* (1787–1874) — франц. историк и полит. деятель.
- ГИППИУС *Зинаида Николаевна* (1869–1945) — поэтесса Серебряного века, вместе с мужем Д.С. Мережковским стояла у истоков «русского религиозно-философского ренессанса».
- ГОГОЛЬ *Николай Васильевич* (1809–1852) — писатель и религиозный мыслитель.
- *ГРАНОВСКИЙ *Тимофей Николаевич* (1813–1855).
- ГРИГОРИЙ НИССКИЙ (ок. 335 — ок. 394) — христ. писатель, философ, богослов.
- ДАНИЕЛЬСОН *Николай Францевич* (1844–1918) — экономист и публицист, активный пропагандист марксистских идей в России.
- *ДАНИЛЕВСКИЙ *Николай Яковлевич* (1822–1885).
- ДАРВИН *Чарлз Роберт* (1809–1882) — англ. естествоиспытатель, основатель эволюционного учения.
- ДЕБОРИН (*Иоффе*) *Абрам Моисеевич* (1881–1963) — философ, представитель плехановской школы.
- ДЕКАРТ *Рене* (1596–1650) — франц. философ и математик, один из основоположников классического рационализма.
- ДЕРЖАВИН *Гаврила Романович* (1743–1816) — поэт, представитель рус. классицизма.
- ДЕСНИЦКИЙ *Семен Ефимович* (ок. 1740–1789) — ученый, «отец» рус. юриспруденции.
- ДЕ-РОБЕРТИ (Де-Роберти де Кастро де ла Середя) *Евгений Валентинович* (1843–1915) — рус. философ, социолог, активный пропагандист социологического знания.
- ДИДРО *Дени* (1713–1784) — франц. философ-материалист, писатель, оказал влияние на развитие просвещения в России.

ДИЛЬТЕЙ *Вильгельм* (1833–1911) — нем. историк культуры, философ, представитель неокантианства.

ДИОНИСИЙ *Ареопагит* — греч. богослов и философ I в., его имени приписывался цикл религиозно-философских сочинений более позднего времени, вошедший в литературу под названием «ареопажетики».

ДМИТРИЙ ДОНСКОЙ (1350–1389) — великий князь Московский с 1359 г. В 1380 г. возглавил русское войско в Куликовской битве.

*ДОСТОЕВСКИЙ *Федор Михайлович* (1821–1881).

ЕКАТЕРИНА II (1729–1796), российская императрица с 1762 г.

ЖУКОВСКИЙ *Василий Андреевич* (1783–1852) — поэт, один из основоположников романтизма в рус. литературе.

ЗАИЧЕВСКИЙ *Петр Григорьевич* (1842–1896) — революционер-народоволец, организатор молодежных революц. кружков якобинского направления, неоднократно ссылался в Сибирь и заточался в тюрьму.

ЗАСУЛИЧ *Вера Ивановна* (1849–1919) — революционерка, активный деятель народнического, затем социал-демократического движения, представитель плехановской школы марксизма.

ЗЕНЬКОВСКИЙ *Василий Васильевич* (1881–1962) — религиозный и общественный деятель Русского зарубежья, философ, автор ставшего классическим исследования по истории рус. философии.

ЗЕРНОВ *Николай Михайлович* (1898–1980) — религиозный философ, с 1921 г. в эмиграции, исследователь русского религиозного возрождения начала XX в.

ИВАН III (1440–1505) — великий князь Московский с 1462 г., при нем Московское великое княжество вышло на международный уровень политической жизни.

ИВАН IV *Васильевич (Грозный)* (1530–1584) — с 1533 г. великий князь «всёя Руси», с 1547 г. первый русский царь, идеолог самодержавия.

*ИВАНОВ *Вячеслав Иванович* (1866–1949).

ИВАНОВ-РАЗУМНИК (наст. фам. и имя — Иванов Разумник Васильевич) (1878–1945) — общественед, историк русской общественной мысли.

ИЗГОЕВ *Александр Соломонович* (настоящая фамилия — Ланде) (1872–1935) — рус. публицист и обществ. деятель, один из авторов сб. «Вехи» и «Из глубины».

ИЛАРИОН (? — ок. 1054) — киевский митрополит, идеолог древнерусского христианства, автор «Слова о законе и благодати».

ИЛЬИН *Иван Александрович* (1883–1954) — религиозный философ, правовед, политический мыслитель, получил известность как оппонент Л. Толстого, выступивший с программной работой «О сопротивлении злу силой».

*ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ (Иван Санин) (1439/40–1515).

*КАВЕЛИН *Константин Дмитриевич* (1818–1885).

КАМПАНЕЛЛА *Томмазо* (1568–1639) — итал. философ, автор утопии «Город Солнца».

КАНТ *Иммануил* (1724–1804) — нем. философ, родоначальник нем. классич. идеализма.

КАНТЕМИР *Антиох Дмитриевич* (1708–1744) — писатель-сатирик, представитель рус. Просвещения, перевел на рус. язык соч. Монтескье, Монтеня.

КАРАКОЗОВ *Дмитрий Владимирович* (1840–1866) — рус. революционер-народник, открывший серию терактов, казнен за покушение на Александра II.

- *КАРАМЗИН *Николай Михайлович* (1766–1826).
- *КАРЕЕВ *Николай Иванович* (1850–1931).
- *КАРСАВИН *Лев Платонович* (1882–1952).
- КАТКОВ *Михаил Никифорович* (1818–1887) — публицист, издатель, общественный деятель, редактор «Московских ведомостей», защищал идеи либерализма охранительного толка, позже перешел на откровенно шовинистические позиции.
- КАРТАШЕВ *Антон Всеволодович* (1875–1960) — церковный историк, представитель Русского философского зарубежья.
- КЕРЕНСКИЙ *Александр Федорович* (1881–1979) — политический деятель, глава Временного правительства России, с 1918 г. в эмиграции.
- КИЗЕВЕТТЕР *Александр Александрович* (1866–1933) — историк, специалист в области истории России, публицист. В 1922 г. выслан из страны, критик евразийства.
- *КИРЕЕВСКИЙ *Иван Васильевич* (1800–1856).
- КИРЕЕВСКИЙ *Петр Васильевич* (1808–1856) — брат И.В. Киреевского, исследователь древнерусской культуры и народного творчества.
- КИСТЯКОВСКИЙ *Богдан Александрович* (1868–1920) — философ, юрист, социолог, представитель русского либерализма.
- *КЛЮЧЕВСКИЙ *Василий Осипович* (1841–1911).
- КОВАЛЕВСКИЙ *Максим Максимович* (1851–1916) — историк, социолог, организатор первой кафедры социологии в России.
- КОНДОРСЕ *Жан Антуан Никола* (1743–1794) — франц. философ-просветитель, автор теории прогресса.
- КОНТ *Огюст* (1798–1867) — франц. философ и социолог, его позитивистские воззрения оказали заметное влияние на развитие социологического направления философско-исторической мысли в России.
- КРИЖАНИЧ *Юрий* (ок. 1618–1683) — хорват, ученый-энциклопедист, богослов, философ. С 1659 г. на службе в Москве. Основоположник идеи славянского единства.
- КРОПОТКИН *Петр Алексеевич* (1842–1921) — теоретик анархизма, ученый-географ, оказавший большое влияние на общественную мысль и революционное движение России.
- *КУРБСКИЙ *Андрей Михайлович* (1528–1583).
- *ЛАВРОВ *Петр Лаврович* (1823–1900).
- ЛЕВИЦКИЙ *Сергей Александрович* (1908–1983) — философ, литератор, представитель Русского философского зарубежья, автор двухтомного исследования «Очерки по истории русской философской и общественной мысли».
- ЛЕЙБНИЦ *Готфрид Вильгельм* (1646–1716) — нем. философ, математик, лингвист, автор философской системы «монадологии». По просьбе Петра I разработал проекты образования и государственного управления в России.
- ЛЕНИН (*Ульянов*) *Владимир Ильич* (1870–1924) — профессиональный революционер, организатор октябрьского восстания 1917 г., основатель Советского государства.
- *ЛЕОНТЬЕВ *Константин Николаевич* (1831–1891).
- ЛОКК *Джон* (1632–1704) — англ. философ-материалист, создатель идейно-политической доктрины либерализма.

*ЛОМОНОСОВ *Михаил Васильевич* (1711–1765).

ЛОПАТИН *Лев Михайлович* (1855–1920) — философ-идеалист, создатель системы «конкретного спиритуализма». Редактор журнала «Вопросы философии и психологии», сыгравшего большую роль в консолидации русской философской мысли.

ЛОСЕВ *Алексей Федорович* (1893–1988) — философ и историк философии с широким кругом научных интересов, один из «последних могикиан» русского религиозно-философского ренессанса.

ЛОССКИЙ *Николай Онуфриевич* (1870–1956) — философ, представитель философского интуитивизма. В 1922 г. выслан из страны, в эмиграции им опубликовано исследование «История русской философии».

ЛУНАЧАРСКИЙ *Анатолий Васильевич* (1875–1933) — лит. критик, революционер, разработчик теории «богостроительства». С 1917 по 1929 г. — нарком просвещения первого Советского правительства.

ЛЮТЕР *Мартин* (1483–1563) — один из основоположников Реформации в Германии.

МАБЛИ *Габриель Бонно де* (1709–1785) — франц. социалист-утопист, его идеи повлияли на развитие русской утопической мысли.

МАКСИМ ГРЕК (*Михаил Триволис*) (ок. 1475–1556) — греч. публицист, писатель, переводчик, приглашен Василием III для перевода греческих церковных книг, за участие в церковной оппозиции осужден Собором и 26 лет провел в заточении.

МАРКС *Карл* (1818–1883) — основоположник марксизма.

*МЕРЕЖКОВСКИЙ *Дмитрий Сергеевич* (1866–1941).

МЕЧНИКОВ *Лев Ильич* (1838–1888) — рус. географ и социолог.

МИЛЛЕР *Герард Фридрих* (1705–1783) — историк, на службе в России с 1725 г., чл. Петербургской АН, сторонник норманнской теории происхождения Русского государства.

МИЛЛЬ *Джон Стюарт* (1806–1873) — англ. философ-позитивист, его идеи оказали существенное влияние на систему взглядов Н.Г. Чернышевского.

МИЛЮКОВ *Павел Николаевич* (1895–1943) — историк, социолог, публицист, либеральный политический деятель. Эмигрировал в 1920 г., автор 3-томного исследования «Очерки по истории русской культуры».

*МИЛЮТИН *Владимир Алексеевич* (1826–1855).

*МИХАЙЛОВСКИЙ *Николай Константинович* (1842–1904).

МОЛЕШОТТ *Якоб* (1822–1893) — нем. физиолог, представитель естественнонаучного, «вульгарного», материализма. Его учением увлекалась студенческая молодежь России в 60–70-х гг.

МОНОМАХ *Владимир Всеволодович* (1053–1125) — вел. князь Киевский с 1113 г., законодатель, мыслитель.

МОНТЕСКЬЕ *Шарль Луи* (1689–1755) — представитель франц. Просвещения, философ, историк. Его работа «Дух законов» оказала большое влияние на развитие идей русского Просвещения.

МОР *Томас* (1478–1535) — англ. гуманист, гос. деятель, автор «Утопии».

*НЕСТОР (сер. XI — нач. XII в.).

НЕЧАЕВ *Сергей Геннадиевич* (1847–1882) — революционер-заговорщик и террорист, автор «Катехизиса революционера».

- НИКОЛАЙ I (1796–1855) — российский император с 1825 г., начало правления ознаменовал разгромом восстания декабристов, сторонник жесткого абсолютизма.
- НИКОЛАЙ II (1868–1918), последний российский император (с 1881 г.), в 1917 г. отрекся от престола, в 1918 г. расстрелян вместе с семьей большевиками.
- НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ (Николай из Кузы) (1401–1464), церк. деятель, философ-просветитель. Его учение оказало большое влияние на развитие русской религиозной философии.
- НИКОН (1605–1668) — патриарх русской церкви с 1652 по 1667 г., инициатор церковной реформы, приведшей к расколу.
- *НИЛ СОРСКИЙ (Николай Майков) (1433–1508).
- НИЦШЕ *Фридрих* (1844–1900) — нем. философ-иррационалист, идеи которого оказали существенное влияние на часть русской интеллигенции начала века.
- НОВГОРОДЦЕВ *Павел Иванович* (1866–1924) — философ, правовед, социолог, теоретик социального либерализма, один из авторов сб. «Проблемы идеализма» и «Из глубины». В 1922 г. выслан из страны.
- *НОВИКОВ *Николай Иванович* (1744–1818).
- *ОГАРЕВ *Николай Платонович* (1813–1877).
- ОВСЯНИКО-КУЛИКОВСКИЙ *Дмитрий Николаевич* (1853–1920) — литературовед и языковед, историк русской общественной мысли.
- *ОДОЕВСКИЙ *Владимир Федорович* (1803–1869).
- ОРИГЕН (около 185 — 253/54) — христианский теолог, философ, в ходе религиозной борьбы осужден как еретик противниками.
- ПАВЕЛ I (1754–1801) — рус. император с 1796 г., убит заговорщиками.
- *ПЕРЕСВЕТОВ *Иван Семенович* (жил во время царствования Ивана Грозного).
- *ПЕСТЕЛЬ *Павел Иванович* (1793–1826).
- ПЕТР I (1672–1725) — рус. царь с 1682 г. Первый русский император с 1721 г., своими реформами положил начало русскому Просвещению.
- ПЕТРАЖИЦКИЙ *Лев Иосифович* (1867–1931) — социолог и философ права, один из теоретиков социального либерализма.
- ПЕЧЕРИН *Владимир Сергеевич* (1807–1885) — в истории русской культуры фигура знаковая: в 1836 г. навсегда покинул Россию, выступал с обличительной критикой российских порядков.
- ПИСАРЕВ *Дмитрий Иванович* (1840–1868) — публицист, лит. критик, теоретик и пропагандист «русского нигилизма».
- ПЛАТОН (427–347 до н.э.) — др.-греч. философ, основоположник системы объективного идеализма, вошедшей в историю философии под именем *платонизма*.
- ПЛОТИН (204/205–270) — греч. философ-платоник, основатель неоплатонизма.
- *ПЛЕХАНОВ *Георгий Валентинович* (1856–1918).
- ПОБЕДОНОСЦЕВ *Константин Петрович* (1827–1907) — политический и религиозный деятель консервативного толка, ученый-правовед, в 1880–1905 гг. обер-прокурор св. Синода.
- ПОГОДИН *Михаил Петрович* (1800–1875) — историк, коллекционер-библиофил, академик Петербургской АН, издатель. Идеолог официальной народности.
- ПОЛЕВОЙ *Николай Алексеевич* (1796–1846) — историк, журналист, издатель «Московского телеграфа» (1825–1834).

- ПОСОШКОВ *Иван Тихонович* (1652–1726) — экономист, публицист, просветитель.
- ПУШКИН *Александр Сергеевич* (1799–1837) — поэт, мыслитель.
- *РАДИЩЕВ *Николай Александрович* (1749–1802).
- РАДЛОВ *Эрнст Леопольдович* (1854–1928) — историк философии, издатель и переводчик. Автор исследования «Очерк истории русской философии» (1912).
- РЕЙНАЛЬ *Гийом Томас Франсуа* (1713–1796) — франц. историк, социолог, представитель Просвещения, оказавший значительное влияние на социально-политические воззрения Н.А. Радищева.
- РОБЕСПЬЕР *Максимильен* (1758–1794) — деятель франц. революции, вожь якобинцев. Его идейные установки оказали влияние на радикальное крыло декабристов и народовольцев.
- РОЗАНОВ *Василий Васильевич* (1856–1919) — философ, литератор, деятель религиозно-философского ренессанса, вошел в литературу как разработчик проблемы пола в христианстве.
- РОМАНОВ *Алексей Михайлович* (Тишайший) (1629–1679) — рус. царь с 1645 г., при нем произошло укрепление центральной власти, добровольное воссоединение Украины с Русью.
- РУССО *Жан Жак* (1712–1778) — франц. философ-просветитель демократической ориентации, писатель-сентименталист. Оказал влияние на Н.А. Радищева.
- РЫЛЕЕВ *Кондратий Федорович* (1795–1826) — один из руководителей Северного общества декабристов. Поэт, гражданская поэзия которого оказала большое влияние на формирование мировоззрения декабристов. Казнен.
- РЮРИК (ум. 879) — в летописных преданиях предводитель варяжских дружин, призванный княжить в Новгороде, основатель династии Рюриковичей.
- САВИЦКИЙ *Петр Николаевич* (1895–1968) — ученый, специалист в области экономической географии. Профессор Пражского университета. Глава евразийства.
- САКЬЯ-МУНИ (Шакья-Муни) одно из имен Будды, основателя буддийской религии. Имя при рождении — *Гаутама* (623–544 до н.э.).
- САМАРИН *Юрий Федорович* (1819–1876) — представитель раннего славянофильства, гос. деятель, сыгравший значительную роль в подготовке программы отмены крепостного права; защитник крестьянской общины.
- СВЯТОПОЛК-МИРСКИЙ *Дмитрий Петрович* (1890–1939) — князь, лит. критик, публицист, деятель Русского зарубежья, активный участник евразийского движения. В конце 30-х гг. вернулся в Россию, погиб в одном из лагерей.
- СЕН-СИМОН КЛОД АНРИ ДЕ РУВРУА (1760–1825) — франц. философ, теоретик и идеолог утопич. социализма, идеи которого имели широкое распространение в России и были одним из теоретических источников русского утопического социализма.
- СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ (ок. 1321–1391) — основатель и игумен Троице-Сергиева монастыря, самый почитаемый Святой на Руси.
- СЕРГИЙ СТРАГОРОДСКИЙ (Николай Иванович) (1867–1944) — епископ, митрополит, затем первый после перерыва патриарх Московский и всея Руси.
- СИМЕОН ПОЛОЦКИЙ (1629–1680) — просветитель, философ, поэт при дворе Алексея Михайловича.
- СМИТ *Адам* (1723–1790) — шотл. экономист и философ, один из классиков бурж. политэкономии.

- СКРЯБИН *Александр Николаевич* (1871/72–1915) — композитор, пианист, представитель русского духовного ренессанса.
- *СОЛОВЬЕВ *Владимир Сергеевич* (1853–1900).
- *СОЛОВЬЕВ *Сергей Михайлович* (1820–1879).
- СОЛОГУБ *Федор* (Федор Кузмич Тетерников) (1863–1927) — поэт-символист, представитель поэзии Серебряного века.
- СОКРАТ (ок. 470–399 до н.э.) — др.-греч. философ-мудрец, основоположник диалектики как диалогического метода отыскания истины.
- *СОРОКИН *Питирим Александрович* (1889–1968).
- СОФЬЯ ПАЛЕОЛОГ (Зоя Палеолог) (ум. 1503) — племянница последнего визант. императора, жена Ивана III, оказала большое влияние на развитие придворного этикета и культуры.
- *СПЕРАНСКИЙ *Михаил Михайлович* (1772–1839).
- СТАНКЕВИЧ *Николай Владимирович* (1813–1840) — организатор философского кружка, который стал своеобразным философским университетом для прогрессивной молодежи 40-х гг.
- СТЕПУН *Федор Августович* (1884–1965) — философ, историк культуры, литератор. В 1922 г. выслан из страны. В эмиграции вместе с Федотовым и Бунаковым-Фондаминским издавал журнал «Новый град», ориентированный на выражение «пореволуционного сознания».
- СТРАХОВ *Николай Николаевич* (1828–1896) — философ, лит. критик, представитель позднего славянофильства, публикатор книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа», страстный пропагандист ее идей.
- СТРАВИНСКИЙ *Игорь Федорович* (1882–1971) рус. композитор, дирижер, представитель модернистского направления в искусстве.
- *СТРУВЕ *Петр Бернгардович* (1870–1944).
- СУВЧИНСКИЙ *Петр Петрович* (1892–1985) — публицист, музыковед, один из участников движения евразийцев.
- СУМАРОКОВ *Александр Петрович* (1717–1777) — писатель, представитель классицизма, деятель рус. Просвещения XVIII в.
- ТАТИЩЕВ *Василий Никитич* (1686–1750) — гос. деятель, историк, философ, представитель рус. Просвещения.
- ТКАЧЕВ *Петр Никитич* (1844–1886) — социолог, публицист, представитель революционного народничества, сторонник якобинских методов борьбы.
- ТРУБЕЦКОЙ *Евгений Николаевич* (1863–1920) — князь, религиозный философ, ученый-правовед, общественный деятель. Друг и последователь *Вл. Соловьева*, исследователь его творчества.
- ТРУБЕЦКОЙ *Николай Сергеевич* (1890–1938) — князь, ученый-языковед и мыслитель, участник евразийского движения.
- ТРУБЕЦКОЙ *Сергей Николаевич* (1862–1905) — князь, брат Е.Н. Трубецкого, религиозный философ и историк философии, последователь философии всеединства, профессор Московского университета, в 1905 г. был избран его ректором.
- *ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ *Михаил Иванович* (1865–1919).
- ТУРГЕНЕВ *Иван Сергеевич* (1818–1883) — писатель. В споре славянофилов и западников поддерживал западническое направление.

- УВАРОВ *Сергей Семенович* (1786–1855) — министр просвещения. Автор формулы — «самодержавие, православие, народность».
- ФЕДОРОВ *Николай Федорович* (1828–1903) — философ-самоучка, автор теории «Общего дела», оказавшей большое влияние на религиозную философию и русский космизм.
- *ФЕДОТОВ *Георгий Петрович* (1886–1944).
- ФЕЙЕРБАХ *Людвиг* (1804–872) — нем. философ-материалист, оказавший значительное влияние на развитие мат. традиции русской философии во второй половине XIX в.
- ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ (1681–1736) — полит. и церковный деятель, сподвижник Петра I.
- ФИЛОФЕЙ (ок. 1465–1542) — монах Елизарова (Псковского) монастыря, ему приписывается создание мессианской формулы «Москва — третий Рим».
- ФЛОРЕНСКИЙ *Павел Александрович* (1882–1937) — рел. философ, ученый-энциклопедист, видный инженер. Сотрудничал с Советской властью, в 1933 г. был осужден, в 1937 г. расстрелян, вероятно, на Соловках.
- Флоровский Георгий Васильевич* (1893–1979) — философ, богослов, религ. деятель, историк культуры. В эмиграции стал одним из основателей евразийского движения, затем его критиком. Автор труда «Пути русского богословия» (1937).
- ФОНВИЗИН *Михаил Александрович* (1788–1854) — мыслитель, представитель рус. утопического социализма.
- ФОНВИЗИН *Денис Иванович* (1744/45–1792) — писатель, представитель рус. Просвещения.
- *ФРАНК *Семен Людвигович* (1877–1950).
- ФРЕЙД *Зигмунд* (1772–1837) — австр. психиатр, основоположник психоанализа, его идеи имели широкое распространение в российской интеллектуальной среде в начале века и в первые годы после революции.
- ФУДЕЛЬ *Иосиф Иванович* (1864–1918) — священник, религ. деятель, почитатель идеологии К. Леонтьева, много сделавший для пропаганды его идей.
- ФУРЬЕ *Шарль* (1772–1837) — франц. социалист-утопист, оказавший существенное влияние на развитие рус. утопической мысли.
- *ХОМЯКОВ *Алексей Степанович* (1804–1860).
- *ЧААДАЕВ *Петр Яковлевич* (1794–1856).
- *ЧЕРНЫШЕВСКИЙ *Николай Гаврилович* (1828–1889).
- ЧИНГИСХАН (Тамуджин, Темучин) (1156–1227) — основатель Монгольской империи. Завоеватель обширных территорий Азии.
- *ЧИЧЕРИН *Борис Николаевич* (1828–1904).
- ШЕВЫРЕВ *Степан Петрович* (1806–1864) — лит. критик и публицист, один из ведущих теоретиков «официальной народности».
- ШЕЛГУНОВ *Николай Васильевич* (1824–1891) — революционный деятель, публицист. Его можно считать пионером рабочего вопроса в рус. публицистике.
- ШЕЛЛИНГ *Фридрих Вильгельм Йозеф* (1775–1854) — нем. философ, его философия свободы и откровения была особенно популярна в России.
- ШЕСТОВ *Лев Исаакович* (наст. фам. — Шварцман) (1866–1938) — филос., во многом предвосхитивший позднейшие идеи экзистенциализма.

- ШЛЁЦЕР** *Август Людвиг* (1735–1809) — нем. историк. С 1761 по 1776 г. на русской службе, ему принадлежит исследование летописей («Нестор»). Разработчик норманнской теории происхождения рус. государственности.
- ШОПЕНГАУЭР** *Артур* (1788–1860) — нем. философ-иррационалист, проповедник волюнтаризма. Его пессимистическая философия способствовала распространению нигилистических настроений в России.
- ШПЕНГЛЕР** *Освальд* (1880–1936) — нем. философ, историк, выступил с учением о множественности замкнутых культурно-исторических типов. Аналогичные идеи много раньше были выдвинуты в России Н.Я. Данилевским и К.Н. Леонтьевым.
- ШПЕТ** *Густав Густавович* (1879–1937) — философ, внес весомый вклад в развитие идей герменевтики, эстетики, психологии, истории философии и культуры. В 1937 г. был арестован и расстрелян.
- ЩАПОВ** *Афанасий Прокофьевич* (1830–1870) — историк, общественный деятель народнической ориентации.
- ЩЕРБАТОВ** *Михаил Михайлович* (1733–1790) — князь, историк, публицист, деятель рус. Просвещения.
- ЭНГЕЛЬС** *Фридрих* (1820–1895) — нем. философ-материалист, политический деятель, соратник К. Маркса.
- ЭРН** *Владимир Францевич* (1881–1917) — представитель рус. религиозно-философского ренессанса, занимался разработкой идей раннего христианства с позиций богоискательства. В духе Вл. Соловьева отстаивал самобытность русской культуры и философии по отношению к Западу.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

Авторитаризм — внеправовая, антидемократическая форма властвования, опирающаяся на авторитет личной власти.

Автохтонный — местный, коренной.

Анархизм — безвластие, социально-политическое учение, отрицающее позитивную роль государства и проповедующее освобождение личности от всех форм власти.

Антиномия — сочетание взаимопротиворечащих высказываний о предмете.

Антропология, антропологизм — наука о человеке; философская дисциплина, рассматривающая комплекс проблем относительно сущности и условий бытия человека; человекоцентристский подход в философии.

Антропософия — мистическое учение о человеке как носителе тайных духовных сил. Оказала влияние на русский символизм.

Апокалипсис — Откровение Иоанна Богослова — завершающая часть Нового Завета: пророчество, предвещающее гибель человечества и конец истории.

Апокрифы — тайные религиозные сочинения, не признанные церковью священными.

Архетип — первообраз, в соответствии с учением К. Юнга изначальные врожденные психические структуры, схемы образов.

Богоискательство — религиозно-философское течение в среде либеральной русской интеллигенции, ориентированное на обновление религии на основе соединения ее с новейшей философией.

Богостроительство — направление русской философско-этической мысли начала XX в., рассматривавшее всеобщую созидательную деятельность человека как религию; опыт соединения марксизма с религией.

Гетерономность — чужеродность.

Глоссарий — словарь старинных или малоупотребительных терминов.

Гносеология — теория познания.

Деизм — религиозно-философская доктрина, признающая Бога как первопричину разумного устройства мира и отрицающая его последующее вмешательство в мировой процесс.

Декадентство (от лат. — упадок) — общее наименование постклассического искусства начала XX в., отмеченного пессимистическими настроениями.

Деонтология — раздел философии, рассматривающий проблемы должного и долга.

Дискурс — логическое суждение.

Идентичность — тождественность, сознание тождественности своего Я, в последнее время используется для обозначения устойчивой сущности нации, народа.

Идеократия — власть, в основу которой положена идеология «правлящего слоя».

Идеологема — современный термин, используемый для выражения основного принципа той или иной идеологии.

Имманентное — основание, свойство, внутренне присущее какому-либо предмету.

Имплицитный — неявно содержащийся в чем-либо.

Интенциональность — направленность сознания на какой-то определенный предмет.

Интуиция — непосредственное постижение истины, не связанное с ее логическим обоснованием.

Ипостась (от греч. — сущность, основание) — в христианстве обозначение каждого из трех лиц единого Бога.

Исихазм (от греч. — покой, безмолвие) — религиозно-мистическое учение о достижении единства человека с Богом путем глубокой аскезы молчания, направленной на очищение сердца слезами и «умной молитвой». Возникло в Византии в IV–VII вв. В России получило распространение в XIV–XV вв.

Историзм — принцип подхода к действительности как развивающейся во времени; **историцизм** — догматизация принципа историзма, превращающая развитие в дурную бесконечность.

Историософия — философия истории, акцентирующая софийность, одухотворенность исторического процесса.

Каузальность — причинность.

Квиетиз — мистически-созерцательное отношение к миру, пассивность, полная покорность чужой воле.

Клир — совокупность священнослужителей всех рангов.

Коммюнитарность — межчеловеческое общение, опосредованное верой в Бога. Категория историософии Н.А.Бердяева.

Комплементарный — дополняющий что-либо.

Конститутивный — входящий в природу предмета, определяющий его сущность.

Конструкт — логическая модель объекта или ситуации.

Ксенофобия — страх, неприятие чужих.

Легитимность — законность.

Максима — высший принцип.

Менталитет (производное — **ментальность**) — современный термин, обозначающий тип мышления.

Меон, укон — оба термина означают небытие, но первый — относительное небытие, способное превратиться в бытие, второй — абсолютное небытие.

Мессианизм — религиозное и религиозно-философское учение о богоизбранности народа для выполнения особой, предопределенной роли; **миссионизм** — обоснование культурно-исторической роли народа.

Метафизика — то, что находится за пределами чувственного, доступного научным методам познания; раздел философии, исследующий сверхчувственные начала бытия.

Метаистория — понятие, аналогичное **метафизике**, но более позднего происхождения, означает скрытый от эмпирического познания смысл истории в вечности.

Мистерия — тайный религиозный обряд, в котором принимают участие лишь посвященные.

Мифологема — современный термин, используемый для обозначения идейно-образной конструкции мифа.

Модернизм — современное, постклассическое искусство.

Монизм — способ рассмотрения многообразия мира, исходя из единой основы, субстанции.

Нигилизм — направление русской общественной мысли 60-х гг. XIX в., отрицающее общепринятые идеалы

- и ценности как «мешанские». Его идеологом считается Д.И. Писарев.
- Номология** — раздел философии, изучающий законы науки.
- Ноумен (нумен)** — умопостигаемая сущность предмета, или объект интеллектуальной интуиции, в отличие от феномена как объекта чувственного созерцания.
- Обскурантизм** (лат. — затемнять) — принципиально враждебное отношение к просвещению.
- Оккультизм** — мистическое учение, признающее существование в космосе таинственных сил, воздействующих на судьбу человека и человечества.
- Онтология** — учение о бытии как таковом, раздел философии, изучающий фундаментальные основы бытия; **онтологизм** — философское направление, преувеличивающее значение объективных основ бытия.
- Охлократия** — власть толпы, употребляется для обозначения вырождения демократии.
- Палладий** — мистический храм, покрывающий и освящающий собою некое культурное пространство.
- Парадигма** — круг идей, очерчивающий определенный тип знания или объяснения мира, имеющий общее основание.
- Парадокс** — высказывание, расходящееся с общепринятым мнением.
- Позитивизм** — направление в философии, основанное на утверждении, что истинное знание может быть получено на основе опытных наук и их синтеза. Его основоположником считается О. Конт.
- Провиденциализм** — религиозное и религиозно-философское понимание истории как предопределенной замыслом Бога.
- Профетический** — пророческий.
- Репрезентативный** — представительный; часть или элемент, достаточный для суждения о целом.
- Рефлексия** — форма умственной деятельности человека, направленная на осмысление собственных действий, их теоретических предпосылок и результатов.
- Сакральный** — священный, заветный.
- Секуляризация** — освобождение культуры от господства церковной идеологии; в истории — *секуляризация* церковной земельной собственности, т.е. изъятие ее у церкви.
- Соборность** — одно из основных понятий русской философии, означающее свободное объединение верующих на основе их общей веры; противопоставляется коллективизму, основанному на принудительном подчинении меньшинства большинству.
- София, или Премудрость Божия** — одно из центральных понятий философии всеединства с весьма широким диапазоном значений. Основные из них: София выступает как посредница между Богом и миром; представляет собою идеальное человечество.
- Стяженный** — понятие философии всеединства, заимствованное Карсавиным у Николая Кузанского, означающее присутствие целого, хотя и умаленного, в любой его части.
- Субстанция** — неизменная основа сущего, сохраняющаяся при всех его превращениях и изменениях.
- Сциентизм** — ориентация на научные методы познания в объяснении исторического процесса и культуры, ведет к осознанной или неосознанной недооценке роли философского знания.
- Теизм** — религиозное мировоззрение, исходящее из понимания Бога как абсолютной, находящейся над миром личности и предопределяющей его развитие.
- Телеология** — философское учение о цели (целесообразности) как конечной причине естественной и исторической закономерности.
- Теодиция** — оправдание Бога: догматическое или религиозно-философское учение, направленное на согласование идеи Бога как всеблагого и

- всесильного существа с наличием зла в мире.
- Теократия** — власть, поставленная и освященная Богом.
- Теология** — богословское, религиозно-философское учение о сущности и действиях Бога.
- Теофония** — явление Бога в сотворенном им мире и через тварный мир.
- Теургия** — богочеловеческий процесс воплощения замысла Божьего в эмпирической действительности, в истории.
- Тоталитаризм** — политическое направление, основанное на абсолютизации роли государства и власти, основанной на силе.
- Трансцендентное** — все то, что находится за пределами чувственного опыта, по ту его сторону.
- Трансцендентальное** — планы бытия, выходящего за пределы эмпирического и умопостигаемого мира, образующие особую сферу метафизики.
- Троица** — один из основных догматов христианского вероучения о едином в своей сущности Боге, предстающем в трех лицах (ипостасях) — Бога Отца, Бога Сына (Христос) и Бога Духа Святого; **тринитаризм** — учение о единосущем в трех своих ипостасях Боге.
- Утопия** — в философии и общественной мысли имеется в виду проект идеального общества без определения необходимых и достаточных для того условий.
- Феномен** — философское понятие, означающее явление, данное нам в чувственном опыте.
- Феноменология** — философское направление, ориентированное на выявление изначального опыта сознания, исключающее применение к нему каких бы то ни было оценок.
- Филиокве** (лат. — filioque) — догмат римско-католического вероучения о исхождении Духа святого не только от Отца, на чем настаивает православие, но и от Сына.
- Хилиазм** — тысячелетнее царство на земле с торжеством добра.
- Хронографы** — тип исторических сочинений, основанный на хронологически последовательном описании событий.
- Эвдемонизм** — принцип морали, согласно которому высшей целью человеческой жизни является счастье, блаженство, основанное на внутренней свободе.
- Эгалитаризм** — уравнилельное равенство как принцип жизни общества.
- Эзотерический** — тайный, сокровенный, понятный лишь посвященным.
- Экзотерический** — открытый, предназначенный и для непосвященных.
- Экзистенциальные вопросы** — основные вопросы человеческого существования: вопросы жизни, смерти, совести, страха, одиночества и т.п.
- Эклектика** — механическое соединение различных, часто несовместимых принципов.
- Экстаз** — высшая степень восторга.
- Эманация** — истечение чего-либо из общего, абсолютного центра.
- Эмансипация** — освобождение от зависимости (социальной, идеологической, церковной).
- Эмпиризм** — философское направление, признающее чувственный опыт единственным источником знаний.
- Эон** (греч.) — жизненный цикл в вечности.
- Эпигонство** — нетворческое, механическое следование традиции, внешняя подражательность.
- Эпистемология** — термин, используемый для обозначения теории познания.
- Эсхатология** — религиозно-философское учение о конечных судьбах мира и человека.
- Этатизм** — направление политической мысли, рассматривающее государство как высшую цель общественного развития и его главную движущую силу.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|---|-----------|
| Введение | 3 |
| I. ИСТОКИ РУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ | 7 |
| Лекция 1. «Откуда пошла земля Русская» | 9 |
| 1. Пролог в Киеве | 9 |
| 2. Принятие христианства — формирование нового типа духовности | 12 |
| 3. Идея «нового народа» и единства Русской земли | 17 |
| Лекция 2. «Москва — третий Рим» | 23 |
| 1. Святая Русь или теократия? | 25 |
| 2. Возвышение Москвы: идея о ее мессианском призвании | 30 |
| 3. Зарождение историософии самодержавия | 34 |
| Лекция 3. Русское Просвещение | 40 |
| 1. Реформы Петра — истоки русского Просвещения | 41 |
| 2. Идеи Просвещения в зеркале идеологии абсолютизма | 46 |
| 3. Идеал вольности и историософские искания Радищева | 51 |
| 4. Оппозиция либерализма и консерватизма | 56 |
| II. ИСТОРИОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ПОИСКАХ ПУТЕЙ РАЗВИТИЯ РОССИИ | 63 |
| Лекция 4. Философия истории славянофилов | 65 |
| 1. Чаадаев: новая парадигма русского мессианизма | 65 |
| 2. Русская идея в контексте славянофильства | 70 |
| 3. Учение о государственности и власти | 80 |
| Тексты | 84 |
| Лекция 5. Россия и Европа: взгляд западников | 92 |
| 1. Западничество как альтернатива славянофильству | 92 |
| 2. Герцен об «импровизации истории» | 98 |
| Тексты | 107 |
| Лекция 6. Русский утопический социализм | 114 |
| 1. Истоки утопического социализма в России | 114 |
| 2. «Русский социализм» Герцена и Огарева | 119 |

| | |
|---|-----|
| 3. Экономическое обоснование социалистического идеала | 124 |
| 4. Соединение социалистической утопии с революционно- демократическим движением | 128 |
| Тексты | 132 |
| Лекция 7. Теории культурно-исторических типов | 140 |
| 1. Философско-историческая концепция Данилевского. | 140 |
| 2. Леонтьев о стадильности развития культур | 146 |
| Тексты | 154 |
| III. ОПЫТ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ | 163 |
| Лекция 8. Философия истории русского либерализма | 165 |
| 1. Единство человеческой цивилизации | 165 |
| 2. Логика истории и свобода личности | 171 |
| 3. Россия в мировом историческом процессе | 178 |
| Тексты | 180 |
| Лекция 9. Историк об истории | 186 |
| 1. Идея всеобщей истории | 186 |
| 2. Роль государства и геополитического фактора в историческом развитии России | 191 |
| 3. Ключевский: разработка идеи гражданского общества | 197 |
| Тексты | 204 |
| Лекция 10. Социологическое направление русской философии истории | 211 |
| 1. В поисках «формулы прогресса» | 211 |
| 2. Социологические основания историософской рефлексии Кареева | 216 |
| 3. Критика Булгаковым и Сорокиным учения о прогрессе | 223 |
| Тексты | 227 |
| Лекция 11. Материалистическая школа русской философии истории | 233 |
| 1. Исторический монизм Плеханова | 233 |
| 2. «Легальный марксизм». Спор о роли насилия в истории | 241 |
| Тексты | 247 |
| 4. РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПАРАДИГМА ИСТОРИОСОФСКОЙ МЫСЛИ (КОНЕЦ XIX – ПЕРВАЯ ПОЛОВИНА XX в.) | 255 |
| Лекция 12. Историософия Вл. Соловьева | 257 |
| 1. Философия всеединства Вл. Соловьева | 257 |
| 2. История как Богочеловеческий процесс | 261 |
| 3. Идея вселенской теократии в контексте духовных исканий конца века | 266 |
| 4. Царство антихриста и оправдание добра | 271 |
| Тексты | 276 |

| | |
|--|-----|
| Лекция 13. Русский религиозно-философский ренессанс | 284 |
| 1. «Новое религиозное сознание» | 284 |
| 2. «Вехи» в контексте русского религиозно-философского ренессанса | 291 |
| Тексты | 299 |
| Лекция 14. Развитие историософии всеединства | 308 |
| 1. «София правит историей» | 309 |
| 2. «Симфоническая личность» как субъект истории | 316 |
| 3. Всеединство как непостижимая тайна | 321 |
| Тексты | 326 |
| Лекция 15. Евразийская концепция российской истории | 332 |
| 1. Русское зарубежье 20-х годов | 332 |
| 2. Европа или Евразия? | 335 |
| 3. Евразийство: правда вопросов, неправда ответов | 343 |
| Тексты | 346 |
| Лекция 16. Бердяев о смысле истории | 353 |
| 1. Философия свободного духа | 353 |
| 2. Антиномия личности и общества | 357 |
| 3. Эсхатология: конец истории и бессмертие культуры | 360 |
| 4. Судьба России | 367 |
| Тексты | 372 |
| ВМЕСТО ЭПИЛОГА | 381 |
| Приложение 1. КТО ЕСТЬ КТО | 382 |
| Приложение 2. СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ | 393 |

Учебное издание

**Лидия Ивановна Новикова
Ирина Николаевна Сиземская**

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ
Курс лекций**

Ведущий редактор **Л.Н. Шипова**
Корректоры **А.А. Барина**, **В.Ф. Герасимова**
Компьютерная верстка **С.А. Артемьевой**

ЛР № 090102 от 14.10.94
Подписано к печати 16.08.99. Формат 60×90¹/₁₆. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,0. Тираж 5000 экз.
Заказ № 1250.

Издательство «Аспект Пресс»
111398 Москва, ул. Плеханова, д. 23, корп. 3.
e-mail: Aspect.Press@relcom.ru
Тел. 309-11-66, 309-36-00
Книжный магазин в Интернете: www.igl.ru

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

ISBN 5-7567-0239-3



9 785756 702392