

# ОГЛАВЛЕНИЕ

## ПРЕДИСЛОВИЕ

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ПОДХОДЫ .....	5
---	---

## ГЛАВА ПЕРВАЯ

### СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В РУССКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ .....	13
«Повесть временных лет» .....	14
Митр. Иларион «Слово о законе и благодати» .....	15
«Москва – третий Рим» .....	15
Историческая концепция Ивана Грозного .....	17
А.М. Курбский .....	18
«Синописис» .....	19
Ю. Крижанич .....	19
Источники .....	20

## ГЛАВА ВТОРАЯ

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ .....	21
М.В. Ломоносов .....	22
Масонская концепция истории. Н.И. Новиков .....	23
Теория естественного права. В.Т. Золотницкий .....	23
И.Н. Болтин .....	26
В.Н. Татищев .....	27
М.М. Щербатов .....	29
С.Е. Десницкий .....	32
Г.Н. Теплов .....	35
Н.М. Карамзин .....	38
Источники .....	40

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ИСТОРИОСОФИЯ П. Я. ЧААДАЕВА .....	43
Источники .....	51

## **ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ**

### **ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

<b>В ДИСКУССИЯХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА .....</b>	<b>53</b>
<i>М.Т. Каченовский .....</i>	<i>53</i>
<i>Н.А. Полевой .....</i>	<i>54</i>
<i>С.С. Уваров .....</i>	<i>55</i>
<i>Т.Н. Грановский .....</i>	<i>60</i>
<i>П.Н. Кудрявцев .....</i>	<i>62</i>
<i>К.Д. Кавелин .....</i>	<i>64</i>
<i>Ф.И. Тютчев .....</i>	<i>68</i>
<b>Источники .....</b>	<b>71</b>

## **ГЛАВА ПЯТАЯ**

<b>ИСТОРИОСОФИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ .....</b>	<b>73</b>
<i>А.С. Хомяков .....</i>	<i>74</i>
<i>И.В. Киреевский .....</i>	<i>78</i>
<i>К.С. Аксаков .....</i>	<i>80</i>
<i>Ю.Ф. Самарин .....</i>	<i>81</i>
<b>Источники .....</b>	<b>86</b>

## **ГЛАВА ШЕСТАЯ**

<b>КУЛЬТУРФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ .....</b>	<b>87</b>
<i>Н.Я. Данилевский .....</i>	<i>87</i>
<i>К.Н. Леонтьев .....</i>	<i>95</i>
<i>В.И. Ламанский .....</i>	<i>99</i>
<b>Источники .....</b>	<b>107</b>

## **ГЛАВА СЕДЬМАЯ**

<b>ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ .....</b>	<b>109</b>
<i>С.М. Соловьев .....</i>	<i>109</i>
<i>В.О. Ключевский .....</i>	<i>121</i>
<b>Источники .....</b>	<b>125</b>

## **ГЛАВА ВОСЬМАЯ**

<b>ИСТОРИОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ В РУССКОМ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ РЕНЕССАНСЕ .....</b>	<b>127</b>
<i>В.С. Соловьев .....</i>	<i>127</i>

<i>Н.А. Бердяев</i> .....	167
<i>Л.П. Карсавин</i> .....	175
Источники .....	205
<b>ГЛАВА ДЕВЯТАЯ</b>	
<b>ЛИБЕРАЛЬНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ</b>	
<b>ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ</b> .....	
<i>М.М. Стасюлевич</i> .....	207
<i>В.И. Герье</i> .....	215
<i>К.Н. Бестужев-Рюмин</i> .....	221
<i>Н.И. Кареев</i> .....	227
<i>П.Г. Виноградов</i> .....	239
<i>П.Н. Милюков</i> .....	252
<i>Р.Ю. Виппер</i> .....	261
<i>А.А. Лаппо-Данилевский</i> .....	276
Источники .....	286
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	295
<b>МОНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ</b> .....	299
<b>ПРИЛОЖЕНИЕ</b>	
<b>ОСНОВЫ МЕТАФИЗИКИ ИСТОРИИ</b> .....	325



# ПРЕДИСЛОВИЕ

## ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И ПОДХОДЫ

На протяжении всего развития философии в России у русских мыслителей проявляется устойчивый интерес к проблемам философии истории. По сравнению с другими отраслями философского знания философия истории разработана в русской философской традиции более подробно и более основательно. Многие философские проблемы переходят в проблемы историософские. К историософии стремятся и находят в ней завершение различные философские концепции. Не затрагивая проблему оригинальности (вообще очень сомнительную для философии), можно сказать, что именно отвечая на историософские вопросы, русские мыслители смогли заговорить «в полный голос», именно в историософских построениях они смогли в полной мере реализовать себя в качестве философов. Известна литературоцентричность русской философии, ее связь с социально-политическими и религиозными идеями. Все это сказывается и в философии истории, но не подавляет философскую проблематику, а органично переплавляется в историософские построения. Русская философия истории открыта многим веяниям, граничит со многими другими, часто далеко не философскими науками, что, несомненно, придает ей известное многообразие и богатство, но при этом содержание философии истории не подменяется заимствованиями из других дисциплин.

На первый взгляд, в самом термине «философия истории» уже заключен предмет («история») и метод постижения («философия»). Но что такое история? Не ответив на этот вопрос невозможно продвинуться в рассмотрении «философии истории». Однако определение «истории» не предзадано философии истории, оно формулируется в процессе осмысления истории.

В качестве предварительных рассуждений можно сказать, что историю составляют реальные события прошлого, имеющие значение для после-

дующих и прежде всего настоящих событий, поскольку оказались их причиной. Сложность возникает с установлением масштаба этих событий. Всякое современное событие имеет причину, но оно не обязательно будет иметь историческое значение. В то же время, не всякая причина воспринимается как историческое событие. Основанием для различия может служить субъект, носитель истории. События, случающиеся с государственным деятелем или исторической личностью, в «большой» мере могут быть признаны в качестве исторических, чем события из жизни «простого» человека. События, касающиеся народа или государства в «большой» степени могут считаться историческими, чем события, касающиеся частного лица. Однако различие в субъекте истории, позволяющее проследить различие в «степени» и «мере» исторических событий, не дает принципиального отличия между событием «историческим» и «неисторическим». Повседневность, жизнь «обывателя» также может стать предметом истории. Для обозначения такого вида истории используют термин «микроистория». Уяснение специфики философии истории в данном случае требует указать на два важных момента. Во-первых, история – это нечто происходящее, сбывающееся, «имеющее место». «Место» истории может быть различным. Время – только прошедшим. Настоящее проживается и переживается. Прошлое, ставшее историей в прямом смысле «пережить» нельзя. «Переживание» истории – методологическая уловка, ее не следует понимать буквально. История неповторима и необратима. Однако это не означает, что история проходит бесследно. Историк имеет дело не с самим историческим событием, а с его «остатками», «следами», которые могут быть как материальными, так и духовными. Эти «остатки» представляют собой так называемые «исторические источники» или «историческую данность». Во-вторых, история – это нечто определенное. История имеет смысл, значение. Точнее, значение приписывается исторической данности. Строго говоря, событием является только такое происшествие, которое имеет смысл или значение. Смысл – категория более «широкая», чем значение. Значение буквально, оно соотносится с конкретными «следами», «данностью». Смысл же приписывается не частному, а целому. Значением обладают фрагменты исторического события, само же событие – имеет смысл. Смысл и значение в истории задаются. Они отмеряются от настоящего, зависят от историка-исследователя. Но и само происходившее в истории имело значение для современников, осмыслялось ими. Этот «про-

шлый» смысл не является «историческим», хотя историк должен его учитывать, по возможности сверять с ним полагаемый, привносимый из настоящего смысл. Учитывание и корректное воспроизведение этого смысла делает исследование адекватным и достоверным; а его оценка делает само исследование в смысловом отношении историческим.

Осмысление – это не оговорка. Сама история – это уже осмысление, причем двоякое: как осмысленное действие и как понимание, толковое изложение этого действия. История смысловым образом структурируется и в действительности, и в повествовании. И вот на эти процедуры осмысления наслаивается еще один способ смысловой обработки – философия.

По большому счету можно признать философию истории способом осмысления истории. Однако здесь возникает вопрос: полагает ли, задает ли философия истории *историческое*, то что мы признаем за историю, делает ли она нечто историей, придает ли она неопределенному событию исторический смысл или имеет этот смысл уже готовым, воспринимает его как данность? Является ли философия истории самодостаточной или она соотносится с конкретной наукой, а через нее – с самой действительностью? Если да, то такой наукой может быть только наука истории. Историография поставляет философии истории материал, дает «факты», причем под «историческими фактами» понимается не сама действительность, не срез или отпечаток с нее, а уже смысловым образом преобразованная действительность, структурированная и оформленная в виде повествовательной событийности. Историческая реальность конструируется, задается. Причина этого не только в том, что история неповторима, уникальна, как правило, не поддается непосредственному наблюдению, но и в том, что история не только происходит, но и рассказывается. Историография как раз представляет собой такую повествовательную историю, закладывающую первичный слой значений и смыслов. Философия истории, в свою очередь, имеет дело с этими значениями и смыслами, а не с самими происшествиями. Историография сохраняет уверенность в действительности, реальности описываемого ею. Ее результат – утверждение «всамделешности» того, о чем рассказывается. Конечно, уже само повествование предполагает определенные процедуры смыслообразования, наррация заключает в себе принцип производства значений. Историография подчиняет всю описываемую множественность значений одному смыслу – «действительности», «реальности». Историческое повествование понимается как дискурс исти-

ны, как изложение того, что «было на самом деле». Однако ориентация философии истории на историографию или историческую науку ограничивает философию истории.

История как наука, идея исторического знания – сами явления исторические. В России, как и в Европе, такое понимание истории утверждается лишь в XVIII в. Отсюда важность просветительской историографии для становления философии истории в России. Но это не означает, что до XVIII столетия история никак не осмыслялась. Просвещение сформировало новую традицию или направление в философии истории, но не отменило старую.

Историография в содержательном плане выступает наиболее существенной и значимой базой (хотя и не единственной) для философии истории. Во многих историографических источниках заключено или предполагается определенное понимание истории, в них можно найти ответ на вопрос: что означает быть историческим, принадлежать истории? Однако философия истории, учитывая историографическую традицию, ею не ограничивается.

Для пояснения этого момента необходимо провести различие в самой русской философии истории, в которой сложились два подхода – *историософский* и *теоретико-методологический*. Историософское и теоретико-методологическое направления в философии истории – это не жанровое, а, скорее, типологическое определение двух различных способов понимания истории.

Историософский подход хронологически является более ранним. Он сформировался в русском средневековье под влиянием христианской концепции мировой истории. Поэтому в качестве основной его черты можно назвать признание религии (прежде всего христианства) главной движущей силой исторического процесса. К другим его отличительным чертам принадлежат деление народов на исторические и неисторические, допущение целесообразности и определенной направленности самого исторического процесса и, соответственно, возможности его завершения (эсхатология), критика понятия «исторический факт». Исторической фактичности историософский подход противопоставляет событийность исторического процесса, наличие в нем смысла. Вопрос о цели и смысле истории – один из признаков историософии. Смысл реализован в истории, он может быть известен (,историк по мнению, например, П.Я. Чаадаева, должен быть про-



роком) или исчерпан (отсюда возможность эсхатологической перспективы). История с историософской точки зрения рассматривается как телеологическая структура, а субъекты исторического процесса понимаются по аналогии с живыми организмами. История, согласно историософской установке, развивается закономерно, но эта закономерность часто принимает вид провиденциализма. Ход истории однозначно предрешен, ее смысл и цель заранее определены. Но эта определенность задается извне, история монологична. В историософских концепциях также разрабатываются проблемы исторического процесса, в которых предпринимается попытка обоснования единства (реального или идеального) истории. От уяснения этого единства, первооснову которого составляет либо субстанциальная множественность, либо умопостигаемая целостность сама по себе, зависит и решение вопроса о смысле истории. Кроме того, историософский подход проявляется в теургизме, то есть в поиске в истории тайны, подлинного смысла, сокрытого за эмпирическим покровом событий. Историософия предполагает в истории своеобразную «глубину», «смысловое измерение», в котором и определяется ее подлинный ход. Историософский взгляд выносит смысл за пределы исторических событий, однако эта «глубина» истории не обязательно должна быть постижима смысловым образом. Она может быть иррациональной и алогичной.

Иное понимание истории формируется в теоретико-методологическом подходе, предполагающем единообразие как данности исторического, так и самого исторического процесса. Согласно этому методу, история представляет собой единый процесс, ход истории универсален для всех народов. Однако история как процесс отделяется от истории как формы знания. Исторический процесс осознается как совокупность фактов, значение которых устанавливается уже историей как научной дисциплиной. Значение факту приписывается и зависит от позиции интерпретации. Факт сам по себе недоступен, он опосредован источником, требующим истолкования и критики. Отсюда вариативность и фальсифицируемость истории, ее зависимость от позиции субъекта. Субъективный момент, придающий значение исторической фактичности, проявляется и на уровне исторического процесса как действующая в истории личность, обладающая разумом и волей и осознанно выбирающая свои действия, и на уровне формирования знания, где он воспринимается как деятельность ученого-историка. Представители теоретико-методологического подхода впервые

задаются вопросом об историческом сознании и впервые ограничивают сомнением универсальность исторического процесса, указывая на его уникальность, а, следовательно, относительность форм осмысления. Так формируется методология историзма. Субъективная составляющая истории, с одной стороны, указывает на внутренний детерминизм исторического процесса, смысл которого ничем не гарантирован, а с другой, – ограничивает эту имманентную причинность свободой воли. Проблемы исторической причинности, закономерности, бытования истории в качестве формы знания, а также историческая критика и интерпретация становятся центральными темами для данного подхода. Поэтому в рамках такого понимания истории разрабатываются преимущественно вопросы теории, методологии и эпистемологии истории.

В теоретико-методологическом направлении впервые формулируется проблема исторического сознания, интерпретируемого как моральное сознание. История в данном случае понимается как творение, результат активности действующего в истории субъекта, который в своих поступках исходит из идеала, то есть поступает императивно. Движущей силой истории выступает определяемая идеалом творческая мысль человека. Моральное сознание, создавая идеал, создает и историческую действительность. История как творческое преобразование внеисторического бытия есть результат свободного действия автономной личности, которая воспринимается как цель сама по себе и которая своим должным, нудительным поступанием преобразует действительность в историческую реальность.

Теоретико-методологический подход формируется в историографической традиции и окончательно складывается тогда, когда история становится проблемой для самой себя. Долгое время развитие философии истории шло совместно с развитием русской исторической науки. Методологические изыскания были следствием утверждения науки в качестве знания, начавшегося еще в XVIII в. Стимулом для разработки методологических вопросов исторической науки была полемика с современниками, вызванная расхождением во взглядах на задачи и приемы исторического исследования. Предметом научного интереса уже становится не сам материал, а способы его обработки и методы изучения. Ближайшим образом теоретико-методологический подход сосредоточивается на поиске оснований исторической науки, но в итоге выходит далеко за пределы историографических проблем.

Связь с историографией указывает на пограничность философии истории. В широком смысле это проявляется в сближении с наукой и, в частности, с естествознанием. Исторический подход демонстрирует эту пограничность через восприятие религиозных и политических представлений. Можно также упомянуть отношение к истории как к искусству, к разновидности повествования, комплексу сюжетов, связанных с эстетикой истории.

Сочинения, непосредственно посвященные философии истории, стали появляться в России только в XIX в., хотя, конечно, философско-исторические проблемы рассматривались и ранее. Чаще всего философско-историческая проблематика поднималась в рассуждениях о связи русской истории с историей всемирной, под которой понималась прежде всего европейская история. Разработка всеобщей истории требовала обобщения частных историй отдельных стран и народов. Всеобщая история обращается к новому субъекту исторического процесса – человечеству, – требующему за невозможностью эмпирического определения теоретического и философского обоснования. Всеобщая история, таким образом, становится одним из видов философии истории. Отсюда популярность вопросов об отношении России и русской истории к Европе, к истории Запада и в целом к человечеству. Однако круг вопросов философии истории этим не исчерпывается. В русской философии истории история рассматривается и как этическая, и как антропологическая, и как онтологическая, и как эпистемологическая проблема.



# ГЛАВА ПЕРВАЯ

## СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В РУССКОМ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ

Русское Средневековье занимает длительный период. Можно проследить философско-исторические идеи, развиваемые русскими мыслителями на протяжении XI–XVII вв., в которых усматривается единство осмысления исторического процесса и судьбы русского народа и государства.

Основные черты русской средневековой философии истории заимствуются из библейской концепции предопределенности всемирной истории. Согласно этой точке зрения, история представляет собой линейный процесс, имеющий начало (сотворение мира) и конец (второе пришествие Христа и Страшный суд). В строгом смысле человеческая история начинается с изгнания Адама и Евы из рая. На основе библейских событий дается и градация исторических эпох (например, в соответствии с семью днями творения). Наиболее популярным является членение истории, следующее смене мировых монархий (например, Ассирийская, Персидская, Греческая и Римская), восходящей к библейскому Даниилову пророчеству. В то же время исторические события связаны с деятельностью людей, обладающих свободой воли и способных выбирать между добром и злом. Согласование провиденциализма и свободы воли в истории – один из вопросов средневековой философии истории.

История, согласно распространенному в Средние века представлению, имеет не только временное, но и ценностно-смысловое измерение. События, наполняющие историю, обладают скрытым смыслом. Но этот смысл самим событиям не принадлежит, он привносится извне. Результат толкования смысла исторических событий приводит к нравоучительным заключениям. История обладает, прежде всего, моральным смыслом. Смысл может быть объявлен заранее, например, в пророчествах или посредством событий меньшего масштаба. Так между разными событиями, например, библейскими и реальными событиями русской истории, устанавливается

смысловой параллелизм. Этот параллелизм не случаен, он предопределен божественным замыслом.

В соответствии с ценностно-смысловым и хронологическим измерениями истории русская история вписывается в контекст священной и античной истории. Параллелизм, усматриваемый между священной и русской историей, задает ценностно-смысловую интерпретацию русской истории, воплощающуюся в образе «Святой Руси», в идее богоизбранности русского народа, определяющей его историческое призвание. Связь русской истории с античной задает хронологическую интерпретацию. Характерной чертой этой интерпретации является, в частности, вписывание средневековыми историографами в русскую историю таких деятелей античной истории, как Александр Македонский и император Август. Цель подобных толкований – указание на историческое равноправие русского народа с другими историческими народами и возвеличивание прошлого своего отчества.

В значительной мере русская средневековая философия истории зависит от религиозных и политических идей и в целом соответствует историософскому осмыслению прошлого.

Господствовавшей формой исторического сочинения на Руси в Средние века была летопись. Официальное летописание завершилось в 1568 г., но летописная традиция была продолжена в митрополичьем и патриаршем, а также неофициальном летописании. В дальнейшем летописная традиция сохранялась преимущественно в старообрядческой среде, хотя зависимость от нее ощущается еще в «Истории Российской» В.Н. Татищева.

Древнейший из сохранившихся летописных сводов – «*Повесть временных лет*» (XII в.), авторство которой традиционно приписывается монаху Киево-Печерского монастыря *Нестору* (1050–начало XII в.). В ней развивается представление о русском народе как народе историческом, что подтверждается, по мнению составителя летописи, как происхождением славян от третьего сына Ноя Иафета, так и христианским характером русской культуры, у истоков которой, согласно повторяемой в летописях легенде, стоял апостол Андрей, крестивший славян. Русская история рассматривается как часть всемирной истории. Здесь же развивается и теория казней божьих, объясняющая несчастья и зло в истории. В соответствии с этой теорией, все происходящее в истории является следствием действия

божественной силы. Неурожаи, набеги степняков и другие бедствия – божья кара, наказание за грехи и предзнаменование «последних времен». Из этого делался этический вывод: необходимость покаяния и покорности божьей воле. Но бог не источник зла, он благ; зло зависит от действий людей. Цель посылаемого божеством наказания — привести человечество к спасению. Знание прошлого должно способствовать нравственному совершенствованию людей. С другой стороны, страдания, переносимые народом в истории – это мученичество, в результате укрепляющее православную веру. «Повесть временных лет» также отвечала на вопрос о начале русской истории, связывая его с образованием государства, отождествляемом летописцем с фактом призвания варягов (Рюрика и его братьев).

Другое древнейшее произведение – «Слово о законе и благодати», принадлежащее к жанру торжественного красноречия и написанное между 1037 и 1050 гг. *Иларионом*, ставшим в 1051 г. первым Киевским митрополитом из русских. «Слово о законе и благодати» выражало официальную точку зрения, было написано в связи с открытием в Киеве Софийского собора и произнесено в этом соборе перед княжеской семьей и ближайшим окружением киевского князя. В своем произведении Иларион предлагает периодизацию всемирной истории на век «закона» и век «благодати». Закон – это ветхозаветная история еврейского народа и примыкающая к ней история язычников («идольская лесь»). Благодать – история христианских народов. Автор «Слова» противопоставляет универсальный характер «благодати» (Нового Завета) национальному характеру «закона» (Ветхого Завета). Особое значение в истории имеют «новые народы», под которыми понимаются народы христианские. Иларион выступает против «богоизбранничества» и теории вселенской империи. Христианские народы исторически равноправны. К ним принадлежит и русский народ, имеющий свою историческую миссию. Русская история осознается как часть всемирной истории. В «Слове» также развивается распространенная средневековая концепция, согласно которой каждая страна имеет своего просветителя – христианского апостола. Для Руси Иларион таким апостолом считает Владимира Святославича и сопоставляет его с императором Константином.

На рубеже XV–XVI вв. появляется ряд произведений, обосновывающих перемещение в Россию центра мировой истории: теория «Москва –

третий Рим», «Повесть о новгородском белом клобуке», «Сказание о Вавилоне-граде» и «Сказание о князьях Владимирских». Все они представляют русскую реакцию на Флорентийский собор (1439), на котором Византией была заключена уния с римско-католической церковью, и последующее затем падение Константинополя (1453). В Москве отрицательно отнеслись к итогам Флорентийского собора, что, в частности, нашло отражение в русском Хронографе, первая известная (но не самая ранняя) редакция которого относится к 1512 г., рассматривающего всемирную историю согласно теории четырех мировых монархий.

Теория «Москва – третий Рим» известна из двух сохранившихся в книжной традиции посланий старца *Филофея* (около 1465–1542): «Послания монаха псковского Елиазарова монастыря Филофея дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима»» и «Послания московскому великому князю Василию Ивановичу о “Третьем Риме”, обязанностях правителя, обряде крестного знамения», составленных между 1514–1521 гг. Филофей писал, обращаясь к великому московскому князю: «Вся христианская царства снидошася в твое царство, по сем чаем царства ему же нъестъ конца» и «яко вся христианская царства снидошася в твое едино, яко два Рима подоша, а третии стоит, а четвертому не быти». Первый Рим впал в «аполинариеву ересь», то есть отошел от истинного христианства, второй Рим – Константинополь – был разорен турками («агаряне внуцы»), что в глазах древнерусского книжника было следствием религиозного отступничества (Флорентийская уния).

Теория «Москва – третий Рим» имеет две стороны: политическую и религиозную. Политическая состоит в признании «византийского наследства» великих московских князей, на которое они имеют право после женитьбы Ивана III на Софье Палеолог, дочери последнего византийского императора. Эту идею впервые сформулировали в 70-е гг. XV в. венецианские послы, заинтересованные во вступлении России в войну против Турции. Впоследствии к войне московских князей за «константинову вотчину» неоднократно призывал римский папа, предлагавший перемирие с польским королем, вступление России в антитурецкую коалицию, согласие на религиозную унию при главенстве римского епископа, учреждение Римом Московского патриаршества, коронацию московского великого князя римским папой. Все эти предложения были отвергнуты Иваном III и его на-



следниками. В эти годы Россия вела продолжительные войны с Польшей за южнорусские и западнорусские земли и была заинтересована в обосновании прав Москвы на киевское, а не византийское наследство. В политическом плане теории «Москва – третий Рим» предшествовала теория «Москва – второй Киев», и она была более актуальна.

В религиозном плане теория «Москва – третий Рим» развивала идею религиозного представительства, перенесения центра истинного православия из Византии в Россию. Главным православным храмом считался храм Святой Софии в Константинополе, но после падения Византии главным православным храмом был признан храм Вознесения в Иерусалиме. Идея религиозного преемства получила развитие в концепции «Москвы – Новый Иерусалим», ознаменованной уже в XVII в. строительством патриархом Никоном под Москвой Нового Иерусалима с храмом Вознесения.

В целом надо признать, что теория «Москва – третий Рим» не получила официального признания в XVI в., не вошла в дипломатическую практику и заметно уступала в популярности легенде о Мономаховом даре, приведенной в «Сказании о князьях Владимирских» (конец 10-х – вторая четверть XVI в.) монаха Спиридона-Саввы. Именно к этой легенде обратился *Иван IV Грозный* (1530–1584) при составлении чина венчания на царство в 1547 г., а затем неоднократно повторял в своих посланиях предложенную в «Сказании» версию происхождения правящей на Руси династии.

Легенда о Мономаховом даре сводится к рассказу о присылке византийским императором Константином Мономахом (1042–1055), пораженным военными успехами русских, киевскому князю Владимиру Мономаху (1053–1125) знаков царской власти: царского венца (шапка Мономаха), наперстного креста из «животворящего дерева» и «крабицы сердоликовой», принадлежавшей римскому императору Августу. «Август-кесарь», повторял Иван IV легендарный рассказ, передал земли населенные славянами своему брату Прусу, от которого в «четырнадцатом колене» происходил Рюрик, известный нам по «Повести временных лет».

Историческая концепция Ивана Грозного полностью вытекает из его политических взглядов. Так, происхождение московских князей от Пруса, по мысли русского царя, должно было оправдать его борьбу за Ливонию и выход к Балтийскому морю, исторически принадлежащих потомкам Пру-

са. Политическими нуждами обуславливается и выстраивание Иваном Грозным мирового исторического процесса в зависимости от усиления или ослабления идеи самодержавной власти.

Идейным оппонентом русского царя выступил князь *Андрей Михайлович Курбский* (1528–1583), полемизировавший с Иваном Грозным в переписке, а также сочинивший «Историю о Великом князе московском». В своих произведениях Курбский, в частности, дает интересное истолкование слова «история», используя его в нескольких значениях. Ближайшим образом «история» означает историческое сочинение. Можно указать на более конкретные смыслы «истории» у Курбского: история означает целое произведение и в этом отношении оно сопоставимо со словом «повесть»; история понимается как совокупность фактов, что сближает произведения Курбского с хронико-летописной традицией; история осознается как интерпретируемая на основе религиозных идей фактология; история понимается как история конкретного времени, как конкретное жизнеописание, что сближает ее с житийной традицией. В осмыслении истории для Курбского важны три момента: предмет истории, порядок расположения материала и представление, воплощающееся в этом тексте. В то же время, Курбский не высоко оценивал историю как простой рассказ о произошедших событиях, «кроники без гаданей и без великих содержание разума». Следуя средневековой экзегетике, он отдавал предпочтение символическому толкованию. Его «История о Великом князе московском» далеко не беспристрастна. Это рассказ современника и очевидца, объединяющий мемуары с публицистикой, что позволило опальному князю преодолеть летописно-хроникальную традицию. Он уже вопрошает о причинах происходящего («Откуды сия приключишоя?..»). Курбский задается вопросом о том, почему добрый царь стал несправедливым правителем, пытаясь найти на него ответ в борьбе добра со злом, происходящей в душе Ивана Грозного. Главное содержание истории, на взгляд Курбского, сводится именно к этой борьбе добра со злом, которая является земным отражением небесного противостояния Бога и дьявола. Отсюда и моральное значение «кроницы» Курбского, знакомого с западноевропейской историографией и разделявшего общее представление об истории как учительнице жизни.

В XVII в. возникает потребность в краткой, но целостной истории России с древнейших времен. Первым опытом такого рода становится «История» дьяка Разрядного приказа *Федора Грибоедова* (1669). В 70-80-е годы XVII в. появляется «Учение историческое» неизвестного автора, где была предпринята попытка со ссылкой на Евстафия Фессалоникийского и Дионисия Галикарнасского сформулировать задачи, стоящие перед сочинителем истории.

Однако наибольшую популярность на протяжении двух с половиной столетий приобретает «*Синописис, или Краткое собрание от разных летописцев о начале славяно-российского народа, о первоначальных князях богоспасаемого града Киева, о житии святого, благоверного князя Киевского и всея Руси первейшего самодержца Владимира и о наследниках Благочестивые державы его Российски*» ректора Киево-Могилянско-й академии, а затем Киево-Печерского архимандрита *Иннокентия Гизеля*. Первое из дошедших до нас изданий «Синописиса» относится к 1674 г. В отличие от всех предыдущих исторических сочинений это была уже печатная книга. В «Синописисе» излагалась в основном история Киева до присоединения его к Москве. Москва, а ранее Владимир рассматривались как приемники Киева. Русская история, от Киева до Москвы, понималась как единая история. Основная часть «Синописиса» состояла из сокращения хроники игумена Михайловского монастыря *Феодосия Сафоновича*, дополненной выписками из сочинений польских компиляторов (*Длугоша*, *Бельского*, *Кромера*, *Меховского*, *Стрыйковского*), во многом искажавших исторические факты. «Синописис» давал целостную историю Киева, изложенную связно, кратко и довольно живо на общерусском языке. Основными событиями в изложении «Синописиса» были язычество, крещение, татаро-монгольское нашествие и Куликовская битва. «Синописис», таким образом, обозначал череду неудач и успехов в русской истории и раскрывал две тенденции: православную (крещение) и национальную (Куликовская битва). В качестве главных фигур русской истории были выведены Владимир Святой и Владимир Мономах.

Завершением русской средневековой философии истории можно считать творчество *Юрия Крижанича* (1617–1683), развивавшего историософские идеи в контексте своих политических представлений. В сочинениях о Московском государстве, и прежде всего в «*Политике*» он, присоединяясь

к теории мировых монархий, полагал, что государство создано «промыслом Божиим» для борьбы со злом. Цель истории совпадает с задачами, стоящими перед правителем и властью: утверждение мира, справедливости и законности как добром, так и силой. Однако Крижанич пытался видоизменить теорию четырех монархий, стараясь найти в мировой истории место славянам и русскому государству. Он критически относился к популярным в России концепциям, связывающим русскую историю с историей Запада: теории «Москва – третий Рим», легенде о Мономаховом даре, происхождении русских царей от брата «Августа, кесаря римского», истории о призвании варягов и легенде о даровании славянам их земель Александром Македонским. Крижанич считал, что Россия обладает собственной историей, не менее достойной уважения, чем история Рима или Византии и не нуждается для оправдания своего величия в исторических баснях. Он также оправдывал монархическую форму правления как исторически предшествующую остальным формам. Историческое первенство народов связано с «мудростью», т. е. развитием культуры, образованности и учености. В разные эпохи разные народы первенствовали в культурном отношении. Россия и славяне, сетовал Крижанич, отстают в «мудрости». Задача России состоит в том, чтобы, освободив и возглавив славянство, стать сильной и культурно развитой державой, равной богатым странам Запада.

### **Источники:**

Повесть временных лет. СПб., 1996.

*Иларион*. Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси в 20 томах. Т. 1. СПб., 1997.

*Филофей Псковский*. Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – начало XVI века. М., 1984.

*Иван Грозный*. Послания Ивана Грозного. М.–Л., 1951.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993.

*Курбский А. М.* История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. М., 1986.

*Гизель Инокентий*. Синописис, или Краткое собрание от разных летописцев о начале славяно-рос-сийского народа, о первоначальных князях богоспасаемого града Киева, о житии святого, благоверного князя Киевского и всея Руси первейшего самодержца Владимира и о наследниках Благочестивые державы его Российски. СПб., 1785.

*Крижанич Юрий*. Политика. М., 1997.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

### ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

XVIII век – уникальная эпоха в истории русской культуры и философии. Трудно найти период в истории России, в котором столь ярко проявились бы признаки новизны. Одновременно с этим в XVIII столетии можно обнаружить ростки будущих теорий и причины последующих событий. Облик современной России до сих пор во многом определяется тем, что происходило в XVIII в. Возвращение к прошлому через его понимание имеет двойную задачу: знание прошлого необходимо для понимания настоящего и, в то же время, без знания настоящего невозможно уяснение прошлого. Эта двойная задача исторического исследования впервые была сформулирована в России именно в XVIII в.

Начало XVIII в. было, пожалуй, первой из наиболее интенсивных эпох модернизации России. Русская история начинает осознаваться как необходимая часть всемирно-исторического процесса. С другой стороны, впервые в наиболее выраженной форме Россия начинает противопоставляться Западу. Социально-политические изменения непосредственно сказались и на способах осмысления прошлого. Петровские реформы повлияли не только на быт, но и на сознание русских людей. Часто насильно насаждаемые идеи «регулярства», технократизма, утилитаризма, патернализма дополнялись заинтересованностью правительства в собирании исторических памятников, освещении вопросов современной истории и утверждении историографических изысканий в качестве своеобразного рода государственной службы. Крупнейшие русские историки XVIII в. были высокопоставленными чиновниками, писали работы по заказу правительства и печатали их на казенные деньги. Инициатива нового отношения к историческому наследию принадлежала государству и в силу этого новый вклад в развитие философии истории внесли именно практики: политики, государственные деятели, юристы. Были и коронованные сочинители истории. Петр I не только интересовался русской историей, но написал предисловие к «Гис-

тории свейской войны» подканцлера П.П. Шафирова (1717). Просвещенная императрица Екатерина II, по собственному выражению, «марала по истории». Философия истории по прежнему в значительной степени зависела от политической ситуации, но уже освободилась от влияния религиозных представлений. Новым в философии истории стал секулярный акцент, признание истории делом человеческим, а не божественным. Секуляризм, вписываясь в программу просветительской философии, привел к новому пониманию истории, характерному для таких просветительских концепций, как естественное право и рационализм.

Просветительская установка была реализована и в так называемом риторическом направлении, представленном трудами, М.В. Ломоносова, Ф.А. Эмина, И.П. Елагина.

*Михаил Васильевич Ломоносов (1711–1765)* исходил скорее из патристических, а не научных соображений, отстаивал точку зрения о южном (византийском) происхождении власти на Руси, получившей распространение на рубеже XV–XVI вв. («Сказание о князьях Владимирских», «Сказание о Вавилоне-граде», «Повесть о новгородском белом клобуке», «Москва – третий Рим» и др.), а впоследствии повторенной в популярном историческом сочинении – «Синописе». В 1751 г. Ломоносов приступил к написанию собственного труда по русской истории – *«Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого, или до 1054 года»*. В сентябре 1758 г. рукопись «Древней Российской истории» была передана для печатания в Академическую типографию, однако в полной мере печатание книги началось только в феврале 1763 г. после многочисленных доделок рукописи Ломоносовым. Первый том произведения Ломоносова, состоящий из двух частей: «О России прежде Рурика» и «От начала княжения Рурика до кончины Ярослава Первого» вышел в 1766 г. уже после смерти автора. Это был первый изданный в XVIII в. труд по русской истории; до этого единственным печатным историческим сочинением оставался «Синописис», к тому времени уже устаревший. Следуя во многом концепции «Синописиса» Ломоносов рассматривал русскую историю как череду поражений и побед. «Каждому несчастью, — писал он во “Вступлении”, — последовало благополучие, больше прежнего, каждому упадку высшее восстановление; и к ободрению утомленного народа некоторым божественным промыслом воздвигнуты были

бодрые государи». Русская история являла пример благотворности монархической власти: «самодержавством как сначала усилилась, так и после несчастных времен умножилась, укрепилась, прославилась. Благонадежное имеем уверение о благосостоянии нашего отечества, видя в единоначальном владении залог нашего блаженства, доказанного толь многими и великими примерами». Предисловие к изданию 1766 г. «Древней Российской истории» Ломоносова написал немецкий историк Август Людвиг Шлецер. Он же способствовал переводу этого произведения, а также ломоносовского «Краткого Российского летописца» (1760) на немецкий язык.

Сюда же примыкает и масонская концепция истории, сводившаяся к представлению о мессианизме разума, своим совершенствованием приводящим к прогрессу исторические формы человеческой жизни. Но истинный прогресс совершается только внутри человека. Это путь самосовершенствования. История зависит от внутреннего развития, совершенствования разума, иными словами от самопознания. История, таким образом, есть прежде всего наука человеческого самопознания. Она раскрывает особую внутреннюю реальность — нравственный мир. Такая история учит и наставляет. Выразителем этого взгляда был, в частности, публицист, издатель и общественный деятель *Николай Иванович Новиков* (1744–1818). Большое внимание Новиков уделял изданию исторической литературы. Самым значительным его проектом был выпуск «Древней российской вивлиоteki», первое издание которой в десяти частях выходило с 1773 по 1775 г., второе в двадцати частях – с 1788 по 1791 г. В них было опубликовано более шестисот редких исторических документов и материалов. В 1772 г. Новиков выпустил «Опыт исторического словаря о российских писателях», включающего триста пятнадцать имен деятелей русской литературы, науки, культуры со времен Древней Руси до XVIII в. Следующая попытка составления подобного словаря была предпринята в начале XIX в. митрополитом Евгением (Болховитинов).

Значительную роль в становлении просветительской историографии в России сыграли также немецкие историки, служившие в Академии наук в Санкт-Петербурге.

Развитие философии истории в России XVIII в. связано с восприятием русскими историками идей естественного права и философского рациона-

лизма. Главным итогом такого восприятия было становление науки русской истории, что привело к разработке вопросов теории исторического знания, его форм и структуры. Однако следует подчеркнуть, что в XVIII столетии так и не появилось отдельного труда по философии истории. Философско-исторические искания как правило носили синкретический характер, включались прежде всего в сами исторические сочинения.

Теория естественного права, составляя так называемую «чистую моральную философию», выступала концептуальной основой дисциплин, входивших в «прикладную моральную философию» (этика, экономика, политика). Схожую роль она играла и в исторических исследованиях. Переноса предмет истории в сферу внешних отношений и рассматривая возможность их регулирования, теория естественного права впервые давала возможность научного объяснения исторических событий. Под влиянием естественно-правовой доктрины разрабатывались светские идеи об обществе и государстве. В естественном праве сочетались представления о законах природы, об изначальном, природном состоянии людей с этическими представлениями, а также смешивались естественные законы с нормативными (юридическими, нравственными), предпринималась попытка вывести должное из сущего. К основным естественно-правовым понятиям, включенным в содержание просветительской философии истории, относятся понятия природы и природы человека, общей пользы и общей воли, общественного договора и социальных состояний.

Первая российская компиляция по естественному праву *«Сокращение естественного права, выбранное из разных авторов для пользы российского общества»*, была составлена *Владимиром Трофимовичем Золотницким* (1743, по др. данным – 1741 – после 1797). До этого основные положения естественного права российские читатели черпали из произведений западноевропейских авторов, некоторые из которых были переведены на русский язык (С. Пуфендорф, Т. Гоббс, Г. Гроций, Юст Липсий и др.). Определяя в начале книги естественное право, Золотницкий писал: *«Естественное право есть знание как натуральных законов в первенственном натуральном состоянии наблюдаемых, так действий и случаев относящихся к оным. Оно состоит в знании добрых и худых действий в рассуждении их внутреннего состояния: следственно подает оно законы понуждающие нас к исполнению первых, и к отвращению от последних»*. Началом естественного права Золотницкий предлагал считать принцип самопознания, их ко-



того выводились все остальные принципы: почитание Бога, самосохранение и стремление к самосовершенствованию, почитание и любовь общества. Так вводились основные отношения или «должности» человека, утверждаемые в естественном праве: к Богу, к самому себе и к другим людям (обществу). Отношение к самому себе, включающее в том числе и физическую сторону, следует признать внутренним состоянием. Отношение к другим – наружным состоянием. Последнее делится на натуральное и гражданское состояние, описание которых и составляет главное содержание естественного права.

Творчество Золотницкого ограничивается в основном 1760-ми гг. В это время им были подготовлены и опубликованы еще несколько политико-назидательных компиляций: «Состояние человеческой жизни, заключенное в некоторых нравоучительных примечаниях, касающихся до натуральных человеческих склонностей, собранных в пользу общества» (1763), «Новые нравоучительные басни» (1763), «Общество разнovidных лиц или рассуждения о действиях и нравах человеческих» (1763), «Рассуждение о бессмертии души, которое утверждается через доказательство Божиего бытия, открывающегося из многочисленных созданий» (1768), «Доказательство бессмертия души человеческой, взятое от намерения Божия, с каким Он изволил создать мир сей, и из врожденных человеку совершенств и способностей» (1780).

Естественное право сближает историю с природой, задает понимание истории по образцу природы, приравнивает исторические события к природным явлениям. Согласно этому подходу история закономерно вытекает из природы, представляет с ней единый процесс. Природа, которую имеет в виду естественное право, соответствует ее пониманию в науке Нового времени, т. е. природа предстает как онтологически однородный, обескачественный мир. Перенесение этого представления в социальные дисциплины (историю и юриспруденцию) приводит к аналогичному результату: унифицирует, уравнивает людей (например, перед законом) или признает однотипность поведения действующих в истории лиц (античный грек действовал и размышлял так же, как и современный человек). Теперь гомогенная общественная среда (по аналогии с природой) структурируется законом. Этот закон не обязательно должен быть социологическим, то есть законом самого общества. В начале он должен проявиться как закон все

той же природы, как обнаружение ее стихийной силы, организующей социальный порядок. Такую роль для историографии играла теория климата, развиваемая в России *Иваном Никитичем Болтиным* (1735–1792), выступившим с рядом критических сочинений против французских историков Левека и Леклерка, а также против своего соотечественника князя М.М. Щербатова. В 1788 г. в двухтомных *«Примечаниях на историю древняя и нынешняя России г. Леклерка»* он подверг тщательному разбору сочинения французских историков Н.П. Леклерка, с 1782 г. в Париже начавшего выпускать шеститомную *«Физическую, моральную, гражданскую и политическую историю древней и современной России»* и П. Левека, в 1782–1783 гг. опубликовавшего пятитомную *«Историю России»*. Болтин отмечал самобытность русской истории и неприменимость к России мерок чужой культуры: *«О России судить, применяясь к другим государствам европейским, есть то ж, что сшить на рослого человека платье по мерке, снятой с карлы. Государства европейские во многих чертах довольно сходны между собой; зная о половине Европы, можно судить о другой, применяясь к первой; но о России судить таким образом не можно, понеже она ни в чем на них не похожа»*. Не только климат, с точки зрения Болтина, определяет характер истории народа, но также воспитание народа и правление. Монархию русский историк признавал наиболее естественной и исторически первичной формой правления. Болтин особое внимание уделял установлению *«союза деяний и происшествий, причин и их следствий»* в исторических событиях. Географический или климатический детерминизм как раз и выступал основой исторического объяснения. Но разные народы живут в разных географических условиях, поэтому каждый народ имеет свою неповторимую историю. Знание народа – это прежде всего знание его нравов, которые выступают у Болтина аналогом *«человеческой природы»*. История понимается в первую очередь как история общественных нравов. Определенному этапу исторического развития соответствуют определенные нравы. Народы, находящиеся на одном уровне исторического развития, имеют схожие нравы, следовательно, зная историю одного народа, мы можем реконструировать историю другого. С нравами для своего успешного исполнения должны соотноситься и законы в государстве.

Существенный момент в понимании Болтиным работы историка составляет требование критики и отбора исторических фактов. Историка

следует не только находить новые факты, но прежде всего устанавливать значение уже известных. Важной для работы историка становится проблема согласования субъективно полагаемого значения с объективным статусом факта. В своих критически и полемически заостренных исследованиях Болтин пытался работать на уровне смысла и значения фактов, что позволило ему впервые в русской историографии составить целостное представление об историческом процессе в России. В фактографическом плане Болтин полностью зависел от В.Н. Татищева.

Сочинение Болтина с критикой Н.П. Леклерка спровоцировало новую полемику. Одним из источников работы Н.П. Леклерка были сведения по русской истории, переданные ему историографом кн. М.М. Щербатовым, автором семитомной «Истории Российской с древнейших времен» (1770–1791). М.М. Щербатов посчитал себя лично задетым критикой Болтина и напечатал в 1789 г. «Письмо князя Щербатова, сочинителя Российской истории, к одному его приятелю в оправдание на некоторые сокрытые и явные охуления... от г. генерал-майора Болтина». В том же году Болтин опубликовал «Ответ генерал-майора Болтина на письмо кн. Щербатова, сочинителя Российской истории» и приступил к придирчивому разбору главного труда Щербатова — «Истории Российской с древнейших времен». Двухтомные «*Критические примечания генерал-майора Болтина на Историю князя Щербатова*» вышли в 1793 и 1794 гг. уже после смерти обоих историков.

*Василий Никитич Татищев* (1686–1750), несомненно, самая крупная фигура в русской историографии XVIII в. Ему принадлежит семитомная «*История Российская*», составленная на основе редких и несохранившихся до наших дней источников, а также ряд сочинений по географии, экономике, политике и философии, из которых для философии истории представляет интерес «*Разговор дву приятелей о пользе науки и училищах*». Рассуждая в духе времени, Татищев считал, что начало истории и неизбежность формирования человеческого общества обусловлены потребностями человеческой природы, главные из которых – стремление к пользе, удовольствию и спокойствию. На основе «общей пользы» естественным путем складывается человеческое общество, оформляющееся посредством договора. Первое из таких сообществ – семья или «супружество», где правом властелина обладает муж. Следующий вид – «родовое сообщество», реализую-

щее «отеческую» форму правления. В других видах сообщества власть выходит за пределы семьи. Одно из них – «единодомовное или хозяйское общество», в котором уже происходит разделение на господина и холопа, добровольно на время договора перешедшего в службу. Еще один вид – гражданское общество, разделяющееся на три «порядочные» формы правления: демократию («частное собрание хозяев»), аристократию («вельмож или сильных правительство»), монархию («единовластное правление»); и три им противостоящие формы: охлократия, олигархия и тирания. Форма правления зависит от способов ограничения воли, которой изначально, по природе обладает человек. Ограничение воли фиксируется договором. Так возникает власть, главная задача которой – достижение благополучия подданных. Власть заботится о пользе подданных, но основывается она на отчуждении воли или на неволе. Татищев различал три рода неволи: по природе, по своей воли и по принуждению. От рода неволи, т. е. от формы отчуждения воли зависит форма государственного правления. То, что воля создает – это не социальная структура, не властная иерархия, а событие, происшествие. История имеет дело с существующими вещами, которые происходят, длятся, иными словами, с происшествиями и событиями. История есть способ развертывания, выражения особой сущности таких длящихся, происходящих, сбывающихся вещей. Это моральная сущность или воля, проявляющаяся вовне. Предмет истории, таким образом, составляют воплощения воли.

Термин «история» понимается Татищевым как дела, деяния или приключения, охватывающие как человеческие, так и природные (или даже сверхъестественные) происшествия. Такое толкование истории заимствуется Татищевым у популярного в XVIII в. немецкого философа Христиана Вольфа. Деяние в широком смысле означает событие, свершившееся под влиянием какой-либо причины или внешнего воздействия. В татищевской классификации наук история относится к наукам «полезным». Внутри самой исторической науки Татищев предлагает различать историю *библейскую*, к которой примыкает «история натуралис или естественная»; *церковную*, куда помимо истории Церкви входят вопросы догматики, чинов и богослужения; *гражданскую*, рассматривающую человеческие дела с точки зрения их морального значения; и «историю наук и ученых», т. е. своеобразную *интеллектуальную* историю.

С «историей наук и ученых» связана развиваемая Татищевым теория всемирного умопросвещения, разделяющая исторический процесс на этапы «просвящения ума»: до изобретения письменности, от изобретения письменности до пришествия Христа, от пришествия Христа до «обретения теснения книг» и от изобретения книгопечатания до современности.

Татищеву принадлежит и периодизация русской истории, господствовавшая в исторической науке в течении долгого времени. Схема русской истории в изложении Татищева состояла из четырех периодов: древняя история до 860 г., повествующая о скифах, сарматах и славянах; период от правления Рюрика до нашествия татар в 1238 г.; период от нашествия татар до свержения их власти и восстановления монархии Иваном III; период от Ивана III до избрания на царский престол Михаила Федоровича Романова в 1613 г.

Периодизация и классификация истории, приводимые Татищевым, на случайны; они отражают существенное для просветительской философии представление о порядке. Прежде всего порядок знаменует строй истины и, соответственно, порядок истории – это истинная форма познания прошлого. Непосредственно с этим согласуется требование упорядочивания фактов. Одной из наиболее распространенных в XVIII в. форм упорядочивания служили словари, компендиумы, энциклопедии. На этом поприще помимо Татищева больших успехов достигли Болтин и Новиков. Здесь факты выстраивались в соответствии со строем и порядком языка, т. е. алфавитно. Наиболее адекватной форма энциклопедии или словаря оказалась для «истории наук и ученых», повествующей о достижениях человеческого духа и выступающей прообразом последующих культурологических исследований.

Представление о порядке, переносимое Просвещением на историю, приводит к идее исторической закономерности, структурирующей историю изнутри. В реальном историческом исследовании закономерность, как правило, сводится к поиску причин исторических событий. И.Н. Болтин разрабатывал концепцию внешнего (географического, климатического) детерминизма. Другой подход был представлен в трудах князя *Михаила Михайловича Щербатова* (1733–1790), автора «*Истории российской с древнейших времен*». Щербатову также принадлежат произведения политического, сатирического и утопического характера, в частности памфлет «О

*повреждении нравов в России»,* сочетающий историческое исследование с мемуарами и сатирой и утопия *«Путешествие в землю Офирскую г. С., шведского дворянина»*. Следствием распространения идеи исторической закономерности стало формирование представления об историческом факте. Под историческим фактом понимается определенный фрагмент действительности, «положение дел», раскрываемое законом (закон – способ описания фактов, для истории такими фактами являются деяния людей), но складывающееся на уровне рассказа, повествования. «Реальность» исторического факта носит вероятностный характер. Щербатов интерпретировал историческую закономерность в категориях причины и следствия, считая вслед за Д. Юмом, которого он цитировал, что историк «восходит до тайных пружин и до притчин сокровенных и выводит наиотдаленнейшие следствия».

Щербатов объяснял исторические события исходя из психологического состояния действующих в истории лиц. Такая история получила название прагматической. Прагматическая историография оперирует психологическими причинами или, точнее, мотивами, т. е. аффективно-волевыми состояниями сознания. На основе психологической причинности русский историк пытался раскрыть внутренний детерминизм исторических событий, т. е. увидеть в калейдоскопе эмпирических фактов проявление единой и неизменной человеческой природы. Постоянство человеческой природы, с одной стороны, давало возможность познавать исторические происшествия, а с другой, позволяло усматривать многочисленные подобия в истории различных народов и в разные времена. История оказывалась наполненной многочисленными параллелями и скрещениями смыслов событий, пронизанной цитатами из прошедших эпох. Из представления о единстве психофизической, прежде всего нравственной, природы человека выросло историческое объяснение. В прагматической историографии впервые формулировалась идея исторического знания.

На конкретных исторических примерах человеческая природа раскрывается через нравы и страсти исторического деятеля, руководствующегося в своих поступках не только разумом, но и сердцем. Значение нравов и страстей в истории поясняется понятиями добродетели и порока. Так, добродетели – это нравы, приводящие к укреплению государства, пороки – нравы, повреждающие государство. Однако прагматическая историография не смогла в строгом смысле обозначить единую причинно-следствен-

ную цепь событий; она лишь указывала на движение чувств, страстей, аффектов, сменяющих друг друга, но друг другу не наследующих.

Обсуждению роли нравов в истории Щербатов посвятил свой знаменитый памфлет *«О повреждении нравов в России»*, написанный, по видимому, в середине 1780-х гг., но опубликованный значительно позже, А.И. Герценом только в 1858 г. в Лондоне. «В истину могу я сказать, — писал Щербатов в начале своего сочинения, — что если вступя позже других народов в путь просвещения, нам ничего не оставалось более, как благоразумно последовать стезям прежде просвещенных народов, — мы в людскости и в некоторых других вещах, можно сказать удивительные имели успехи и исполинскими шагами шествовали к поправлению наших внешностей. Но тогда же с гораздо вящей скоростью бежали к повреждению наших нравов...»

Помимо прагматической «истории правлений и пороков» Щербатов пропагандировал восходящую к петровским преобразованиям доктрину полицейского государства, предполагающую разумное (отождествляемое в данном случае с государством) регулирование человеческой свободы, и предлагал на этой основе свой утопический вариант лучшего государственного устройства. Сатирический элемент в произведениях Щербатова был вызван сближением и сравнением истории с современностью. Предметом просветительской сатиры также служат нравы и предрассудки, которые посредством высмеивания и посрамления должны быть исправлены. В основе сатирического взгляда на историю лежит убеждение в неизменности человеческой природы, благодаря которой между историческими и современными событиями устанавливается смысловое тождество. Исторические изыскания Щербатова были ориентированы на современность; он хотел знать историю для того, чтобы понимать современную ему Россию, в то время как его непримиримый критик Болтин, напротив, полагал, что для понимания истории необходимо знать народ и страну.

Утопическое произведение *«Путешествие в землю Офирскую г. С., шведского дворянина»* скорее всего было написано во второй половине 1780-х гг., вероятно, около 1787 г. «Путешествие в землю Офирскую» связано как с историческими разысканиями Щербатова («История российская от древнейших времен»), так и, особенно, с его публицистическими произведениями («О повреждении нравов в России», «Прошение Москвы о забвении ея», «О пользе науки», «О способах преподавания разные науки» и

др.). Описываемые события отнесены на 1700 лет вперед, а история Офира и его топонимика явно повторяют российскую историю. В офирском государстве реализуется утопический проект Щербатова – представление о должном политическом и гражданском устройстве. Так, рассуждая о гражданах Офира, он пишет: «Ты есть человек, и каким бы преимуществами счастье тебя при рождении не одарило, но не выступаешь из рода человеческого; а потому, если бы ты и первый был степени на свете, знай: что поелику человек тебе равен; равным образом, если ты последний человек на свете – наивеличайший царь тебе равен по человечеству, ибо равно вы родились, равные вам суть естественные нужды, равно болеете, равно и умираете». Должное устройство жизни соответствует, прежде всего, естественному ходу вещей, естественному порядку, который, в свою очередь, понимался как порядок разумный. Естественная и правильная жизнь реализуется разумом, строится согласно заранее разработанному регламенту. В утопии Щербатова, таким образом, описывается система так называемого «регулярного» или «полицейского государства». В ней детально регламентированы все основные стороны жизни: «Все сие так расчислено, что каждому положены правила, как ему жить, какое носить платье, сколько иметь служителей, по сколько блюд на столе, какие напитки, даже содержание скота, дров и освещения положено в цену; дается посуда из казны по чинам: единым жестяная, другим глиняная, а первоклассным серебряная и определенное число денег на поправку, а потому каждый должен жить как ему предписано». Главным предметом заботы и поклонения офирцев является государство, основанное на принципах разума. Щербатов тщательно описывает как и для чего возникают в Офире города, как формируются губернии, как складывается религиозное устройство каково значение государя, как организованы воспитательная и образовательная системы, из каких слоев населения должно состоять войско и как его следует использовать и т. п.

История, согласно естественному праву, имеет опору в природе. Объяснение этого факта дается в так называемой теории состояний, развитию которой были посвящены сочинения *Семена Ефимовича Десницкого* (ок. 1740–1789), получившего образование в Глазговском университете у А. Смита и Д. Милларда. Прежде всего, теория состояний была реакцией на органический взгляд на историю, рассматривающий исторический процесс



с точки зрения метафоры возраста: в своей истории народ проходит этапы детства, юности, зрелости и старости.

Всего сохранилось восемь опубликованных речей Десницкого. В них он, опираясь на теорию естественного права, предпринял попытку более подробно проследить этапы исторического развития человечества. В частности, он писал: «Но, к счастью наших времен, новейшими и рачительнейшими испытателями природы человеческая открыты нам несравненно ближайшия средства к исследованию народов в различных преуспеваниях по таким обстоятельствам и состояниям, по которым они, начинаясь от первоначального своего общежития со зверьми, восходили до величайшего степени величества и просвещения. Таковых состояний роду человеческому полагали и древние писатели четыре, из которых первобытным почитается *состояние* народов, живущих *ловлею* зверей и питающихся *плодами самопорождающимися* на земле; вторым – *состояние* народов, живущих скотоводством, или *пастушеское*; третьими – *хлебопашественное*; четвертым и последним – *коммерческое*».

В теории состояний проводится различие между естественным, с одной стороны, и гражданским, культурным, историческим, с другой. «Естественное состояние» дает прообраз некоего до- или предысторического состояния. Естественное право устанавливает критерий отделения исторического от вне-исторического. Природа сама по себе истории лишена, но в ней заложен изначальный исторический импульс (будь то разум или естественные потребности и интересы). Специфичность исторического состояния становится заметна лишь тогда, когда ему начинают противопоставлять состояние естественное. Характеристики гражданского состояния выстраиваются по контрасту с описанием состояния естественного. Обычай заменяется законом, грубость – мягкими нравами, страх – безопасностью, своеволие – взаимными обязательствами, невежество – знанием и развитием наук, свободный разум обуздывается правилами познания и обращается к своим собственным истокам.

Основное затруднение теории состояний представляет объяснение перехода к историческому и гражданскому состоянию. Чаще всего переход от одного состояния к другому объясняется договором, который заключают люди. Условие такого гипотетического договора – разум и воля, которыми обладают вступающие в договорные отношения лица. Десницкий же предположил, что существовало своеобразное переходное состояние –

варварство, понимаемое им в качестве исторической интерпретации начальных форм гражданственности и сочетающее в себе признаки как естественного, так и исторического состояний. Русский правовед уже не рассматривал естественное состояние в качестве первоосновы этических принципов. Естественное состояние не подвергалось им этической оценке, напротив, нравственные константы переносились в историческое состояние, где они выполняли роль идеала, т. е. полностью не реализовывались, а были своеобразной целью, к которой шло историческое развитие. Благодаря этому Десницкому удалось утвердить метаисторический взгляд, охватывающий историю в ее целостности и выделяющий в истории ряд последовательных, сменяющих друг друга состояний: охотничье, скотоводческое, хлебопашеское и коммерческое. Опираясь на это более дробное членение исторического состояния, Десницкий, используя историко-сравнительный метод, попытался проследить историческое становление и эволюцию семьи, собственности, законодательства, религиозных представлений.

Этическая интерпретация исторических событий, пропагандируемая естественным правом, становится в просветительской историографии одной из основ философского понимания истории. Соответственно, Десницкий считал историческое и общественное развитие следствием реализации в индивидах «нравственного чувства» или «нравственного смысла». Обнаружение и приписывание историческим событиям, эпохам и деятелям морального смысла является для русских историков XVIII в. одним из способов вывести историю из состояния хронологического летописного рассказа и сделать ее наукой, т. е. увидеть в событиях прошлого познаваемый смысл и осознать в событийной последовательности неслучайную причинно-следственную связь. Философская историография XVIII в. приходит к осознанию того, что история, имея отношение к эмпирической действительности, тем не менее, не сводится к факту. Смысл фактического не полностью совпадает со смыслом исторического. Историческое «больше» фактического. Обращение к этике должно если и не зафиксировать самостоятельность исторического, то, по крайней мере, показать его отличие от фактического.

Воздействие естественного права на формирование исторической науки и философии истории дополнялось в рамках просветительского движе-

ния идеями философского рационализма. Это означает, что история не только следует за природой, но и выступает своеобразной сферой развертывания и реализации разума. Более того, сам процесс познания включает в себя историческое познание как начальную ступень познания вообще. Познавательный процесс продолжается познанием философским и завершается математическим. Данные идеи, восходящие к учению Х. Вольфа, пропандировались в первом русском учебнике по философии *«Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут»*, написанном Григорием Николаевичем Тепловым (1717–1779) и опубликованном в Санкт-Петербурге в 1751 г.

Опираясь на установки рационалистической философии, Теплов утверждал, что историческое познание есть познание эмпирическое, опытное, единичное, познание фактов или того, что есть и совершается как в материальных, так и в имматериальных субстанциях. Философское познание представляет собой знание разумного основания, математическое – знание величин. Теплов разделяет историческое познание на два вида: «простое» и «осмотрительное». Первый вид познания довольствуется только фиксацией чувственных восприятий, второй – использует для обработки данных чувств разум и с необходимостью приходит к следующим ступеням познания – философскому и математическому. Теплов дает следующее определение философии: «Философиею называем и изъясняем науку, которая в себе заключает действие разума такое, через которое кто может предложение некоторое, из приведенных и прямых начал законными средствами доказать, или называем такое знание, через которое можем вещи доказывать через ее причины, или он известных вещей знать их неизвестные, чего ради обыкновенно ученые люди говорят: философ – ни что без доказательств». Философское знание уже дает нам знание о вещи, а не просто веру или уверенность. Высшим же видом познания является *математическое*, устанавливающее количество и силу причины. Это еще более ясное и определенное знание, связанное с измерением действия причины.

Философия, полагает Теплов, познает посредством разума неизвестные вещи через известные. Она постигает то, что есть и быть может, т. е. вещи действительные и возможные. Возможные вещи – те, которые не существуют реально, но имеют причину для своего бытия. Причина раскрывается разумом, т. е. все то о чем мы можем помыслить принадлежит сфере

возможного бытия и является предметом философского рассуждения. Единственный критерий здесь – логическая непротиворечивость. Возможно все то, понятие о чем не содержит противоречия. Противоречие же в понятии, т. е. невозможное, соответствует небытию.

Тем не менее, познание истории не ограничивается только «историческим познанием». История относится к вещам возможным, а значит, может быть исследована философски. Возможным является то, что не *есть*, не существует, но имеет достаточное (разумное, по крайней мере, логически не противоречивое) основание для своего бытия или причину для своего существования (актуального или только потенциального). Бытие возможного, хотя оно и не доступно чувствам, обнаруживается через доказательство. Способ доказательства состоит в обнаружении и демонстрации причины.

Философское познание истории приводит к постулированию особого бытия вещи – исторического. К бытию относятся как действительные (известные и неизвестные), так и возможные вещи. Все вещи имеют свой способ обнаружения в бытии и обладают отличным друг от друга существованием.

«Особное бытие» каждой отдельной вещи можно рассматривать либо со стороны самой вещи, в таком случае говорят о ее *субстанции* или *веществе*; либо со стороны мысли, и тогда говорят о *сущности* вещи. Рассуждая о сущности вещи Теплов обычно использует выражение «*существо вещи*». Сущность можно отделить от вещи только в мысли, в самих же вещах она вечна и неизменна. Сущность в строгом смысле не есть сама вещь, по крайней мере, это вещь лишь со стороны ее мыслимости. Существо вещи соответствует определенное понятие, оно может выражаться только в понятии. В мысли мы имеем дело с вещью со стороны ее бытия.

Близок к пониманию сущности вещи и тот аспект бытия отдельной вещи, который выражается термином «*вещество*». Этот термин сохраняет смысл разумного, мыслимого основания вещи, служащего для ее понимания или объяснения, фиксируя в нем два основных смысловых акцента: «*для вещи*», как основа пребывания, и «*для понимания*», как основа разумного объяснения. Интерпретация этого термина дает ряд важных для исторической науки понятий. Прежде всего, веществу соответствуют реальные свойства, проявляющиеся через качества вещи. Но при этом вещество сохраняет смысл идеальности. Интеллектуальный оттенок вещества схваты-

вается в *перцепции*, т. е. в своеобразном понимающем восприятии внешних качеств вещи. Теплов берет этот термин в несколько необычном значении, сопоставимым с русским словом «воображение». В целом перцепция для него – то же, что «первое понятие», связанное как с чувственным восприятием, так и с воображением.

Бытие или пребывание вещей может быть двоякого рода. Вещь может иметь основание своего пребывания или в себе, или в другой вещи. Вещество относится к обоим родам пребывания. В то же время оно состоит из двух частей: *образцов* и *приключений*. Образцы – это неизменные и неотчуждаемые единицы, из которых состоит вещество. К образцам в первую очередь относятся телесные свойства, без которых вещество не может быть представимо или мыслимо. Приключение обозначает определенный порядок в бытии вещи. Приключение тоже принадлежит к телу, но может быть изменено «по воле». Приключение можно представить как изменяемые или случайные свойства вещи.

Все пребывающие вещи имеют свой конец, т. е. существуют во времени. При этом вещи, имеющие основание своего существования в другой вещи, имеют в этой вещи и свое начало. Для исторической науки значимой оказывается именно эта возможность вещи иметь основание своего бытия в другой вещи, а не в себе, не в своей сущности. Речь идет о несовпадении причины и сущности. Точнее, имеется в виду внешняя, «привнесенная» причина. Рассматривая «последствие продолжения пребывания», Теплов приходит к представлению о переменах, основанных на действии человеческой воли. Вещь, служащая основанием бытия другой вещи, называется причиной. Теплов в этом случае использует слово «*вина*».

В рационалистической философии, рассмотренной на примере Теплова, видно, как формируется представление о постижимом разумом временном бытии вещи, имеющей начало или причину своего существования в другой вещи; причем, перемены в порядке бытия такой вещи зависят от человеческой воли и называются приключениями.

Разум, находящий опору в обоснованной рационализмом онтологии, не только обращается к особому историческому бытию, но становится способным принимать участие в конкретном историческом исследовании. Однако его роль и его сила в этом исследовании чисто восполняющая: он способен достраивать картину исторических происшествий, воспроизводить упущенные и неизвестные историку факты. Такая деятельность разу-

ма обусловлена структурой и порядком самого бытия, а значит, соответствует и строю самой фактической истины.

Своеобразным итогом просветительской философии истории стало творчество *Николая Михайловича Карамзина* (1766–1826), создателя таких произведений, как «*Письма русского путешественника*» (1791–1792), «*Записка о древней и новой России*» (1811) и двенадцатитомной «*Истории государства Российского*» (1818–1829). В них он вполне ясно сформулировал свои общественно-политические взгляды и философско-исторические пристрастия. Впрочем, более корректно говорить не о философии истории Карамзина, а скорее о его историческом мировоззрении.

Историческая концепция Карамзина и его политические взгляды начали складываться в конце XVIII в., первые его опыты в этом направлении были представлены уже в «*Записках русского путешественника*». С 1802 г. Карамзин предпринял издание первого в России политического журнала «*Вестник Европы*», на страницах которого печатал небольшие сочинения, отражавшие его исторические взгляды. В 1802 г. он приступил к написанию крупного исторического труда – «*Истории государства Российского*», первый том которого вышел в 1818 г. В «*Истории государства Российского*» философско-исторические воззрения Карамзина воплотились в наиболее полной форме.

К разработке вопросов русской истории Карамзин подходил одновременно и как художник, писатель и как ученый, исследователь. Отсюда и двойная задача в его отношении к истории: внимание к источнику, с одной стороны, и выборка фактов и их стилистическая обработка, с другой. По мнению Карамзина существует три вида истории: «*Фукидидова*», которую пишет современник, «*очевидный свидетель*»; «*Тацитова*», основанная на словесных преданиях; и история, опирающаяся на памятники. Относя свою работу к истории последнего рода, Карамзин считал, что в распоряжении такого историка находится «*порядок, ясность, сила и живопись*». Однако русский историк отчетливо осознавал, что «*история не роман... она изображает действительный мир*». Все дело лишь в том, что понимать под этой «*действительностью*» и как ее достигать. Ориентиром для Карамзина в этом плане был Щербатов. Изложение истории оба историка ведут по князьям и царям. Главное для них – дать портрет исторических деятелей, описать «*действия и характеры*» исторических лиц, представить их «*нрав-*

ственную физиономию». Основным приемом становится психологизм, а главная философско-историческая установка сводится к нравоучительности и назидательности истории. Именно в этом стремлении в Карамзине наиболее удачно сошлись ученый-историк и писатель-художник. Но моральное значение история может иметь только для настоящего. Отсюда связь истории с современностью; в истории сконцентрирован опыт прошлого, она – основа для объяснения настоящего и пример для будущего. Цель истории вполне утилитарна: «питая нравственное чувство», упрочивать счастье человека и пользу общества. Смысл исторических событий сводится к «нравственным апофегемам». Нравоучительность истории сказывается в способности историка судить прошлое и своим приговором утверждать справедливое. Так, Карамзин прежде всего берет исторических деятелей в качестве иллюстраций добродетелей или пороков. В то же время история принадлежит к вещам возможным и является предметом нашего воображения, поэтому она «расширяет пределы нашего собственного бытия».

Стараясь указать на совершенствование и нравственное движение в истории, Карамзин разделил историю России на три периода: «древнюю» от Рюрика до Ивана III, для которой характерна удельная система; «среднюю» от Ивана III до Петра I, утверждавших принцип единовластия; и «новую» от Петра I до Александра I, приведшего к «изменению гражданских обычаев».

Важное место в философско-исторических взглядах Карамзина занимал вопрос об отношении России к Западу. С его точки зрения, русская история – часть общеевропейской истории. Сосредоточивая свое внимание на истории государства, а не народа, он считал, что залогом величия русской державы и ее исторической славы является монархия. Задача народа – повиноваться правителям. Чем власть сильнее, тем народ послушнее. Наиболее сильная власть – единодержавная. Поэтому основные этапы русской истории сводятся к усилению или ослаблению самодержавия.

Полнее всего эти идеи были выражены в «Записке о древней и новой России», написанной для императора Александра I. В ней Карамзин рассматривает тысячелетнюю историю России и излагает свою политическую программу, давая оценку проводившемуся в России в XVIII – начале XIX в. реформам. Не являясь противником изменений и преобразований, Карамзин на исторических примерах показывал безуспешность, а часто и пагуб-

ность политических реформ, проводившихся как Александром I, так и его предшественниками, начиная с Петра I. Преобразования, считал Карамзин, сводились лишь к подражанию Европе и не учитывали историческое своеобразие России. Он обнажал тщетность и вредность начинаний Александра I и реформаторских проектов М.М. Сперанского. При этом Карамзин останавливается на характеристике личностей русских правителей и их окружения, полагая, что только благородные и добродетельные руководители способны принести благо своему отечеству. Основным выводом историка сводился к признанию благотворности для России самодержавной власти: «Россия основывалась победами и единоначалием. Гибла от разновластия, а спасалась мудрым самодержавием».

Государство, полагал Карамзин, возникло на Руси от добровольного призвания варягов, в то время как на Западе этот процесс имел насильственный характер и был связан с германским или норманским завоеванием. Историческим следствием насильственного образования государства являются революции. Итогом же русской истории является отсутствие революционного начала в русском народе.

### **Источники:**

*Болтин И.Н.* Примечания на историю древняя и нынешняя России г. Леккера, сочиненные генерал-майором Иваном Болтиным. Т. I–II. (б.м.), 1788.

*Болтин И.Н.* Ответ генерал-майора Болтина на письмо кн. Щербатова, сочинителя Российской Истории. СПб., 1789.

*Болтин И.Н.* Критические примечания генерал-майора Болтина на первый том Истории князя Щербатова. СПб., 1793.

*Болтин И.Н.* Критические примечания генерал-майора Болтина на второй том Истории князя Щербатова. СПб., 1794.

*Екатерина II имп.* О величии России. М., 2003.

*Елагин И.П.* Опыт любопытного и политического о государстве Российском повествования. СПб., 1803.

Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века. Т. 1–2. М., 1952.

*Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России. СПб., 1914.

*Карамзин Н. М.* История государства Российского. Т. I. М., 1989.

*Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника. Повести. М., 1980.

*Ломоносов М.В.* Избранные произведения. Т. 2. История. Филология. Поэзия. М., 1986.



*Новиков Н.И.* Избранные сочинения. М. –Л., 1951.

*Татищев В.Н.* Избранные произведения. Л., 1979.

*Татищев В.Н.* История Российская. Часть 1. // Татищев В.Н. Собрание сочинений в 8-и томах. Т. 1. М., 1994.

*Теплов Г.Н.* Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут, собраны и изъяснены Григорием Тепловым // Философский век. Альманах. Вып. 3. Хр. Вольф и русское вольфианство. СПб., 1998.

*Щербатов М.М.* История Российская с древнейших времен, сочиненная кн. Михаилом Щербатовым. Т. I. СПб., 1770.

*Щербатов М.М.* Сочинения. Т. I СПб., 1896. Т. II. СПб., 1898.

*Щербатов М.М.* Неизданные сочинения. М., 1935.

*Щербатов М.М.* О повреждении нравов в России // О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева. М., 1985.

*Эмин Ф.* Российская история. Т. I–III. СПб., 1767–1769.



## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### ИСТОРИОСОФИЯ П. Я. ЧААДАЕВА

Воздействие просветительской философии истории не ограничилось XVIII столетием и было ощутимо в первые десятилетия следующего века. Всякий мыслитель, собирающийся вынести на суд публики свои философско-исторические построения, должен был определить свое отношение к тому, что было сделано просветителями. Не был исключением в этом плане и *Петр Яковлевич Чаадаев* (1794–1856), приходившийся внуком кн. М.М. Щербатову. Основное его произведение – «*Философические письма*» (1829–1830) – было написано по-французски не только из-за отсутствия устоявшейся и общепринятой русскоязычной философской терминологии, но, прежде всего, в надежде на публикацию за границей. При жизни Чаадаева из восьми писем было издано только первое в 1836 г. И эта публикация сделала его известным. Крайне негативной была официальная реакция. Популярность письмам придали как обстоятельства их создания, так и суггестивная манера изложения, способ преподнесения материала, намеренно провокативная интерпретация русской истории, что осознавал и сам Чаадаев, именуя свои соображения «парадоксами» и «странными новостями».

Первое «Философическое письмо» было опубликовано в октябре 1836 г. в 15 номере журнала «Телескоп» издаваемом Н.И. Надеждиным без указания автора.

Четырьмя годами ранее, в 1832 г. в том же «Телескопе» (№ 11) Чаадаев уже печатал также анонимно «Нечто из переписки NN (с французского)», но публикация «Философического письма» оказалась последним прижизненным изданием его работ. Полный цикл «Философических писем» включал восемь писем адресованных Е.Д. Пановой. Попытки опубликовать их Чаадаев предпринимал неоднократно с 1831 г. Тем временем письма распространялись в рукописных списках. Некоторые из «Философических писем», а также другие небольшие произведения Чаадаева печатались уже после его смерти в различных изданиях как в России, хотя и не

без цензурных ограничений, так и за границей. Долгое время были известны лишь три из «Философических писем» (первое, шестое и седьмое). Лишь в 1935 г. Д.И. Шаховской опубликовал остальные пять писем. Вскоре после «телескопской истории» Чаадаев написал «Апологию сумасшедшего», где значительно пересмотрел свои взгляды на Россию и ее историю. Однако в историко-философской литературе до сих пор нет однозначного мнения о том, насколько искренен был в своих признаниях Чаадаев в той ситуации, в которой он оказался после публикации первого письма.

Чаадаев осознавал провокативность высказываемых им мыслей, намеренно ее провоцировал. «Чем более Вы будете вдумываться в то, что я говорил Вам на днях, — признавался он в седьмом письме, — тем яснее Вам представится, что то же самое было уже много раз сказано людьми всех партий и всех убеждений и что я только придаю сказанному особое значение, которого ранее в нем не видел. А между тем, я уверен, что если эти письма как-нибудь случайно увидят свет, в них непременно усмотрят парадоксы. Стоит поддерживать самые давние идеи с некоторой долей убеждения, чтобы их приняли за какие-то странные новости». Называя свое сочинение письмами о религии, о «религиозном чувстве», «мыслями о религии», именуя себя «христианским философом», Чаадаев ставит вполне практическую задачу: «научимся благоразумно жить в данной действительности», чтобы жизнь стала «более упорядоченной, более легкой, более приятной». Начиная как философ повседневности, Чаадаев постепенно подчиняет свои построения задачам философии истории, которая и становится доминирующей темой его писем. «Сначала надо заняться выработкой домашней нравственности народов, — рассуждает он, — отличной от их политической морали; им надо сначала научиться знать и оценивать самих себя, как и отдельным личностям; они должны знать свои пороки и свои добродетели; они должны научиться раскаиваться в ошибках и преступлениях, ими совершенных, исправлять совершенное ими зло, упорствовать в добре, по пути которого они идут... для выполнения своего назначения в мире должны опереться на пройденную часть своей жизни и найти свое будущее в своем прошлом».

Современников поразила негативная оценка России, «нашей своеобразной цивилизации», как выражался Чаадаев, и ее исторического пути, противопоставляемому Западу или даже общему ходу истории, воплотившемуся в развитии европейской цивилизации. Все это Чаадаев выражает в

яркой, но крайней, гипертрофированной форме. Смысловое противопоставление доведено у него до предела, Россия радикально стоит вне истории. «Дело в том, — пишет Чаадаев, — что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиции ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его совершенному состоянию, на нас не оказали никакого действия». Усвоение общих начал цивилизации и истории произошло в России лишь теоретически, на жизни это не отразилось. И далее Чаадаев продолжает: «ничего устойчивого, ничего постоянного; все течет, все исчезает, не оставляя следов ни вовне, ни в нас. В домах наших мы как будто определены на постой, в семьях мы имеем вид чужестранцев; в городах мы похожи на кочевников, мы хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы к нашим городам». Россия – страна без достойной истории. Критика непоследовательности, хаотичности русской истории и образа жизни перерастает у Чаадаева в рассуждения о судьбе России: «А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны были бы сочетать в себе два великих начала духовной природы – воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара. Не эту роль предоставило нам провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем благодетельном воздействии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не пожелало ни в чем вмешиваться в наши дела, не пожелало ничему нас научить. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Глядя на нас можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была

выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь».

Далее Чаадаев обрушивается на русскую историю и русскую культуру. Он пишет: «...наша история ни с чем не связана, ничего не объясняет, ничего не доказывает. Если бы орды варваров, потрясших мир, не прошли прежде нашествия на Запад по нашей стране, мы едва были бы главой для всемирной истории»; «Одна из самых поразительных особенностей нашей своеобразной цивилизации заключается в пренебрежении удобствами и радостями жизни».

Другое дело история и культура Западной Европы, которые Чаадаев готов обожествить. По его словам: «...все же царство Божие в известном смысле в нем действительно осуществлено, потому, что общество это содержит в себе начало бесконечного и обладает в зародыше и в элементах всем необходимым для его окончательного водворения в будущем на земле». На таком контрастном фоне (принижения России и возвеличения Запада) у Чаадаева и возникает тема исторического урока, к которому может быть сведена судьба России. «Одним словом, – рассуждает он, — мы жили и сейчас еще живем для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в интеллектуальном порядке». История России, прошедшая со времени написания чаадаевских «Философических писем», особенно потрясения начала XX в., дали дополнительный повод для более содержательной интерпретации этого загадочного «урока».

«Философические письма» непосредственно не посвящены философии истории. Тем не менее проблема русской и европейской истории, отношение к философии истории занимают у Чаадаева важное место. Он постоянно возвращается к историографическим вопросам и дает им историософское толкование.

Принимаясь за изложение своих взглядов, Чаадаев исходил из идеи, что формы повседневной жизни или «бытовые образцы», «инстинкты» создают народ, придают ему неповторимые черты, делают его личностью. Именно из анализа повседневной жизни у Чаадаева и вырастает столь яркое и прежде всего сохраняющееся в памяти противопоставление Запада России, русской истории европейской.

Народы Западной Европы, утверждает Чаадаев, как раз и представляют собой такие личности, несмотря на все свое своеобразие, они имеют «общее лицо, семейное сходство». Чаадаев даже говорит о «физиологии европейца». Все это – результат общих форм повседневной жизни, отражающей и повторяющей постоянно из века в век одни и те же представления. Для европейцев это представления о долге, справедливости, праве, порядке. Но эти представления не возникают на пустом месте. Они черпаются из истории и создаются в истории, точнее в тех первоначальных событиях, из которых складывается общество. История Запада говорит о постоянном прогрессе европейских народов. И этот прогресс в первую очередь ощутим в повседневной жизни. Западная цивилизация рождает у Чаадаева утопические настроения и дает ему основание мечтать о создании в будущем «нового общества» на принципах прогресса, т. е. на тех принципах, которые уже реализуются в европейской жизни и реализовались в истории Запада. Выход из плачевного положения, в котором оказалась Россия, – ориентация на Запад. Судьба России теперь зависит от судьбы Запада.

Всякий народ, рассуждал Чаадаев, – личность, индивидуальность, воспитываемая историей. Народ обладает историей также, как отдельный человек – биографией. Основная воспитательная роль в этом процессе отводится русским мыслителем христианству. Более того, он прямо отождествляет исторические народы с христианскими. Христианство воздействует на индивида и на народы прежде всего в повседневности, через «мелочи жизни», придавая быту порядок и методичность.

Для христианской религии, о которой говорит Чаадаев, характерны два момента: единобожие или «высшее начало единства» и традиция или «непосредственная передача истины в непрерывном преемстве ее служителей». Исторически христианство сложилось как церковь, т. е. как определенная социальная система, воспринимаемая верующими в качестве царства истины среди людей. В то же время церковь представляет собой нравственную силу, в ней воплощен принцип единства. Церковь устанавливает духовную дисциплину, задает «режим для души и для тела». Именно в обыденной жизни формируются те «навыки сознания», на основе которых «созревают зачатки добра». Христианство посредством церковной организации действует на двух уровнях: индивидуальном и историческом. Христианская философия реализуется как в нравственных постулатах, так и в истории церкви. Воздействуя на индивидуальное сознание, христиан-

ство воспитывает личность в повседневности. Воздействуя на общее сознание, оно воспитывает народ в истории. Но в каждом из этих случаев (и в отношении индивидуального, и в отношении общего сознания) осуществляется влияние невидимой силы. Мы можем наблюдать ее проявление в истории и в конкретном человеке, но не способны непосредственно ощущать ее.

Единственное, что мы можем признать, так это внешний характер действия такой силы. Она не доступна познанию, она принадлежит другому, неведомому нам миру.

Ограниченность познания, провозглашаемая Чаадаевым, неслучайна – это следствие общего принципа, властвующего, по его мнению, в нашем мире – принципа подчинения. То, что доступно познанию, идет от опыта, дающего достоверность понятий, и от разума, который, на первый взгляд, спонтанен, независим, свободен, самостоятелен. Однако на самом деле это не так. Познавая, разум не должен вменять ни предмету познания, ни самому себе принцип и закон бытия. Напротив, он должен подчиниться этому принципу, должен принять этот закон. Возможность познания кроется в «покорности ума». Сила разума состоит в его подчинении. Реальность – вне нас, истина трансцендентна; мы должны перед ней преклониться. Истина доступна не сильному, а слабому, подчиняющемуся ей. Таков же и закон нравственной жизни; долг – это тоже подчинение.

В мире действуют две силы. Одна из них несовершенна, это сила внутри нас, проявляющаяся как самозаконность разума и приводящая к ошибкам и заблуждениям. Другая сила – вне нас; она совершенна и никогда не ошибается. Итак, наша задача и в жизни, и в познании, и в истории состоит в том, чтобы подчиниться высшей внешней силе. Высшая сила осознается, а не ощущается. Результат такого осознанного подчинения – единство и всеобщность. Ими обладают наука и религия. Это объективное единство. Мы можем наблюдать его в двух плоскостях: как единство индивидуального сознания и как единство истории. Оба они создаются этой высшей силой.

Проблема генезиса сознания органично вписывается в историософскую схему Чаадаева. Размышляя в духе просветительской философии, Чаадаев полагает, что сознание культивируется, воспитывается, задается. У истоков сознания лежит гипотетическая беседа Бога с человеком. Именно тогда в человеческое сознание были заложены первые идеи, или «пер-



воначальные понятия»: о Высшем Существо, о добре и зле, о справедливом и несправедливом. Однако необходимо иметь в виду, что это идеи не врожденные, а привнесенные. Действие высшей силы дискретно; оно проявляется в определенные эпохи и непосредственно влияет на определенные индивидуальные сознания. Такие личности и эпохи будут в подлинном смысле историческими. «Первоначальные понятия» привносятся извне, внушаются отдельным людям. Далее эти понятия нужно сохранить для других людей и передать другим поколениям. Вот здесь и включается в работу социальная организация церкви, признаваемая Чаадаевым главной исторической силой. В соответствии с развиваемой им логикой, русский мыслитель провозглашает в качестве основных исторических лиц пророков и религиозных деятелей, т. е. тех, через кого, по его мнению, действует высшая сила. Итак, сознание изначально не обладает «первоначальными понятиями», оно формируется благодаря языку и общению. «Мысль человека есть мысль рода человеческого», — утверждает Чаадаев. Значение религиозной традиции в этом процессе незаменимо. В ней сконцентрирован «опыт поколений», «сокрытый опыт веков»; по сути, — она и есть история.

Действие внешней высшей или божественной силы способны воспринимать лишь единицы, на которых Божество действует непосредственно. Все же остальные воспринимают высшую силу опосредованно, благодаря разуму. В зависимости от ориентации либо на внешнюю, либо на внутреннюю силы, разум различается как субъективный и объективный. Субъективный разум, или созданный, искусственный, основан на человеческой свободе; это разум во времени. Объективный разум есть отражение внешней, божественной силы; он понимается Чаадаевым как воспроизведение человеческим сознанием мысли Бога. Такой разум формируется традицией и есть, в сущности, разум исторический. Он проявляется и действует в истории через некоторые народы. Так у Чаадаева вырисовывается мессианская идея. Не все народы являются историческими, но только избранные Провидением. К избранным народам принадлежат европейцы, в то время как Россия, оставаясь христианской страной, но не принадлежа к католическому миру, остается вне истории.

В истории действуют народы-личности. Они узнаваемы и отличимы друг от друга; они имеют, так сказать, свое лицо, обладают только им присущим «принципом жизни», придающим единство и своеобразие всем формам их исторического существования. Биологическая метафора, разви-

ваемая Чаадаевым, побуждает его говорить о возрасте народов, о их исторических чувствах, т. е. памяти, которая удерживает полученные в пору «юности» сильные впечатления, определяющие в дальнейшем характер такого исторического народа. В истории и через историю, согласно Чаадаеву, происходит воспитание человеческого рода.

Итак, история понимается Чаадаевым как история религиозных убеждений и интересов, как история идей, которые передаются традицией через определенные народы и личности. Все это позволяет Чаадаеву рассуждать о «религиозном единстве истории».

В довершение своих историософских построений, русский мыслитель отмечает четыре положения, составляющие содержание философии истории:

- 1) вывод о единстве истории; философ должен указать на это единство;
- 2) необходимость оценки истории;
- 3) критика понятия «исторический факт», т. е. перед философом истории стоит задача понимать и осмысливать уже имеющиеся факты, а не открывать новые;
- 4) достоверность истории устанавливает практический разум, то есть ход истории, опекаемый Провидением, соответствует императивам нравственного сознания.

Отсюда вытекает тройная задача, возникающая перед философией истории:

- 1) дать оценку эпохам и историческим личностям; иными словами, философ истории должен судить, выносить приговор и пророчествовать;
- 2) выявить базовые положительные идеи, на основе которых складывалось единство сознания человечества;
- 3) выработать истинное национальное самосознание.

Успех последней задачи зависит от понимания исторической судьбы и назначения. В широком смысле к исторической судьбе примыкает и «урок» истории, о котором говорит Чаадаев. В качестве такого урока он признает регресс, религиозно-нравственную деградацию человечества.

Прогрессивным развитием отмечены только европейские народы. Этот прогресс – заслуга христианства, ориентирующегося на духовные интересы, которые, в отличие от интересов материальных, бесконечны. Только христианские народы являются на данном этапе народами историческими.

Именно поэтому Чаадаев отождествляет современную философию истории с вопросом о европейской цивилизации.

Историософию Чаадаева в целом следует признать реакцией на просветительскую философию истории. Его осознанная ориентация на французских традиционалистов (Де Местра, Бональда, Балланша, Шатобриана) только подтверждают этот вывод. В то же время для обоснования своего понимания истории он обращается к просветительским идеям: о роли мнений и убеждений в истории, о формировании сознания, о прогрессе и др.

#### **Источники:**

*Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 томах. М., 1991.



## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

### ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В ДИСКУССИЯХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX века

Просветительская историография впервые выдвинула проблему теоретико-эпистемологических оснований истории. П.Я. Чаадаев, отталкиваясь от концепций разработанных в XVIII в., дал новый толчок историософскому осмыслению судьбы России и человечества. Следующий шаг в разработке философии истории был сделан в 30–40-е годы XIX столетия. Здесь сложно указать на одного автора, который бы в полной мере выразил бытовавшие в то время философско-исторические представления. Эти представления еще только складывались и рождались в спорах и полемике. К спорящим сторонам, как правило, принадлежали профессиональные историки. Однако никто из них не предпринял систематического изложения своих философско-исторических представлений. Они так и остались разрозненными взглядами. Концептуализировать проблему попытался только А.И. Галич, но рукопись его сочинения «Философия истории человечества» сгорела вместе с другими бумагами автора. Поэтому, рассматривая полемику 30–40-х годов XIX в., следует говорить не о философско-исторических концепциях, а об отдельном мировоззрении, в котором проблемы философии истории занимали существенное место. Просветительская историография, утвердив всемирно-историческую точку зрения, задала широкий, обобщающий взгляд на исторический процесс и сформулировала задачу осмысления научной формы истории. Отношение к наследию Просвещения стало исходной точкой дискуссий по проблемам исторической науки, начавшихся еще на исходе 1810-х годов XIX в.

Побудительным мотивом к обсуждению теоретических задач, стоящих перед историей, стал выход первых томов «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина, с критикой которых выступил профессор кафедры русской истории Московского университета *Михаил Трофимович Каченов-*

*ский* (1775–1842). Свои взгляды Каченовский излагал в лекциях, а также многочисленных рецензиях и полемических статьях. Он вошел в русскую историографию как лидер «скептической школы», которую составили его ученики (С.М. Строев, П.М. Строев, О.М. Бодянский, Я.И. Бередников, Н.С. Станкевич, Н.С. Арцыбашев). Сочинения «скептиков» печатались с 1818 по начало 30-х годов XIX в. в «Ученых записках Московского университета», «Московском телеграфе» и «Вестнике Европы», редактором которого с 1805 по 1842 г. был Каченовский.

Главная задача философского взгляда на историю, согласно воззрениям скептиков, состоит в открытии общих законов развития человечества, чему предшествует установление связи причин и следствий в истории отдельных народов. Обобщением «частных» историй (эпох и народов) является всеобщая история, показывающая общность исторического развития всех народов или, по словам Каченовского, «дух всего человечества», «образование всеобщей жизни человечества». Философия истории принимает у скептиков форму всеобщей истории. Единый путь человечества, показуемый ею, является последовательной сменой эпох. Первая из них – «мифологический» или «баснословный век». Второй период – «гражданский», вызванный принятием христианства и обретением письменности. Третий период – «критический», в котором формируется идея объективного исторического познания. Главным источником исторического развития России скептики считали заимствование элементов западной культуры.

Исходя из этого трехчастного деления истории, Каченовский критиковал показания русских летописей, на которые опирался Н.М. Карамзин, относя древнюю русскую историю к «баснословному веку». Требование очистить древнюю историю от вымыслов на деле привело к отказу от самой древнерусской истории. Составной чертой объективного исторического познания считалось беспристрастие, противопоставляемое скептиками патриотизму Карамзина, рассматривавшееся ими в качестве субъективного аналога объективной истины, что, по их мнению, должно было привести к изучению прошлого так, как оно было на самом деле.

К скептическому направлению был близок историк и журналист, издатель «Московского телеграфа» *Николай Алексеевич Полевой* (1796–1845). Не получив специализированного образования, Полевой благодаря самостоятельным занятиям русской историей, а также под влиянием концепций

Ф. Шеллинга и И. Гердера сумел выработать собственный взгляд на исторический процесс. Наиболее известное его произведение – шеститомная «История русского народа». Критикуя вслед за М.Т. Каченовским патристический подход Н.М. Карамзина за преувеличение достоинств прошлого, перенесение на него современных понятий, нравоучительность и тяготение к занимательности исторического повествования, Полевой осознанно делал акцент на истории народа, а не государства. Исторические исследования, с точки зрения Полевого, требуют философского обоснования. История, по его словам, – «проверка философских понятий о мире и человечестве, анализ философского синтеза». Как у системы знаний, у истории должен быть единый теоретический метод, разработкой которого следует заняться философия истории. Другая главная задача – открытие «мировых законов человеческой жизни», находящих выражение в истории отдельных государств и народов.

Особый интерес Полевой проявляет к всеобщей истории, понимая под ней историю западноевропейских народов. Историю России он также рассматривает в «перспективе всеобщей истории», которой следует подчинить вообще все частные истории. Всеобщая история, на его взгляд, является откровением прошедшего, объяснением настоящего и пророчествованием будущего. Виды истории и субъекты исторического процесса располагаются по степени обобщения: за историческими личностями следует история государств, затем история народов и человечества в целом. Ход истории определяется борьбой двух сил: разрушения и возрождения, света и тьмы, стремления к самобытности и подчинения самобытности целому. Европа олицетворяет одно из таких борющихся начал, а именно «Человека». Ей противостоит Азия, олицетворяющая «Природу». Частный вариант такого противостояния – борьба Руси с монголо-татарами. Русский народ оказался между борющимися силами, т. е. между Европой и Азией, и представляет их своеобразный синтез. В силу этого, по мнению Полевого, русскому народу принадлежит историческое будущее.

Изучение отечественной истории и ее философское осмысление в 30–40-е годы XIX в. во многом стимулировалось деятельностью *Сергея Семеновича Уварова* (1786–1855), занимавшего в эти годы крупные государственные посты. Он был попечителем Петербургского учебного округа, президентом Академии наук (с 1818 г.) и министром народного просвещения

(1833–1849). Научные исследования Уварова были посвящены истории древнегреческой культуры, хотя его скорее можно назвать эрудитом, чем профессиональным ученым. Свои философско-исторические воззрения Уваров сформулировал еще в 1813–1815 гг. в небольших написанных по-французски публицистических очерках, поводом к сочинению которых послужили Французская революция и наполеоновские войны.

Общая интерпретация Уваровым исторического процесса близка взглядам П.Я. Чаадаева, но выводы – прямо противоположны. В истории, согласно Уварову, действует «великий закон предопределения». Воля Провидения приводит исторические события к разумному завершению. Примером предопределенности исторического процесса служит Французская революция. Уваров характеризует революцию как «бурную эпоху» бедствий, преступлений, несчастий и разрушений. Это, по его словам, время «бунта», «народной анархии». На смену революции приходит «стремление к миру», желание восстановить порядок. Это эпоха «умеренности в политике» и «внутренней устойчивости». Наполеон воспользовался закономерным стремлением к порядку, возвращению к «естественному основанию», легитимизму власти и правления. Соответствием деятельности Наполеона воле Провидения объясняются его первоначальные успехи. Однако в дальнейшем Наполеон попытался изменить ход истории, подчинив его своим личным амбициям и обратившись к устаревшей идее всемирной монархии. Действуя вопреки Проведению, Наполеон потерпел закономерную неудачу.

Все изменения, считает Уваров, должны согласовываться с «почвой», с существующей традицией. Развитие должно происходить постепенно, лишь тогда оно соответствует исторической закономерности. «Закон поступательного движения» – общий принцип всех сфер человеческой жизни. Провидение действует в истории тайно, посредством естественных причин. Его «тайное влияние» прежде всего сказывается в распространении просвещения.

Итак, история – закономерный процесс; ее познание состоит в раскрытии этой закономерности, что возможно только при рассмотрении ее с точки зрения религии и философии. Задача истории как познания прошлого и ее философское осмысление – указать на роль Провидения в истории. Философия истории говорит о прошлом. Закономерность раскрывается лишь в прошедшем. Но работа Провидения видна, когда история завершена; по-



этому изучение истории древнего мира предпочтительнее изучения новейшей истории.

Исходя из этих предпосылок, Уваров выстраивает периодизацию всемирной истории. Главные исторические события, согласно его взгляду, происходят в «моральном мире», т. е. в сфере религии, философии и науки. Основу исторической, или гражданской, жизни составляет религия. Оптимистически воспринимая исторический процесс, Уваров видит в нем прогресс, представляющий смену эпох, развитие моральной сферы. Первая из них – история Востока – сводится Уваровым по сути к библейской истории. Следующая за ней история Греции – уже история гражданская. Центральное историческое событие – рождение Иисуса Христа и последующее распространение христианского учения. Именно христианство, по его мнению, разрушило могущественную Римскую империю, а не пороки правителей и нашествия варваров. Восхищение Уварова вызывает Средневековье, т. е. эпоха, когда в жизни наиболее полно реализовались религиозные начала. Тем не менее, согласно Уварову, Средневековье – переходная эпоха. Под влиянием крестовых походов, просвещения, которое несла религия, и «внутренних обстоятельств государств» происходило постепенное уничтожение крепостного рабства. Все это, по мнению Уварова, – признаки прогресса в истории Западной Европы. Последняя значимая историческая эпоха – XV в. Далее начинается новейшая история, которая не завершена и смысл которой еще не ясен для человека.

Историческая периодизация дополняется Уваровым биологической метафорой возраста. Так, история Востока – младенчество человечества; история Греции – его юность, а период с XV по XVIII в. – переход от юности к зрелости.

Еще одна задача истории – способствовать воспитанию народа, точнее, привести народ к «познанию прав и обязанностей своих», а также «возбуждать и сохранять» «народный дух». В то же время, воспитание народа относится к важнейшим делам государства. Успех и эффективность деятельности правительства и современной политики зависит от правильного уяснения хода истории. К основным способам воспитания относится преподавание истории и поощрение интереса к внутренней истории, а именно, изучение религии народа, политики, торговли, внутреннего устройства, законодательства и образования, т. е. тех сфер, в которых и проявляется «народный дух». Все это нашло отражение в предложенной Уваровым в

1832 г. формуле «православие, самодержавие, народность», ставшей основой так называемой «теории официальной народности».

Свою деятельность в должности товарища министра народного просвещения, на которую он был назначен в начале 1832 г., Уваров начал с инспектирования Московского университета. В декабре 1832 г. он подготовил официальный отчет об этой инспекции, в котором впервые и употребил свою ставшую впоследствии знаменитой триаду. Черновой вариант отчета был составлен еще в марте 1832 г. Уваровская формула не получила в трудах своего создателя развернутого пояснения, но лишь несколько раз повторялась в ряде официальных документов и докладов. Так, в 1834 г. по инициативе Уварова начал выходить «Журнал Министерства народного просвещения». В первом номере которого формула «Православие, Самодержавие, Народность» встречается дважды: первый раз в редакционной преамбуле, второй – в циркуляре о вступлении Уварова в должность министра народного просвещения. Оба документа были составлены самим Уваровым. «Общая наша обязанность состоит в том, чтобы народное образование, согласное с Высочайшим намерением Августейшего Монарха, совершалось в соединенном духе Православия, Самодержавия и народности», — провозглашалось в министерском циркуляре, разосланном 21 марта 1833 г. Десять лет спустя в отчете министерства Уваров вновь повторил эту формулу.

Все свои произведения Уваров писал по-французски и лишь затем они переводились секретарями на русский язык. Однако во французском оригинале расставлены несколько иные смысловые акценты. Так французский эквивалент «православия» обозначается выражениями «*religion national*» и «*eglise dominante*», т. е. «национальная религия» и «господствующая церковь». Центральным в смысловом отношении элементом триады является «самодержавие», понимаемое Уваровым как исторически сложившаяся, необходимая для существования государства форма правления. В отчете о десятилетней деятельности министерства он писал: «Мощь самодержавной власти представляет необходимое условие существования Империи в ее настоящем виде». Государство же в лице «самодержавия» выступает руководителем культуры и распространителем просвещения, в результате чего и создается «народность». «Самодержавие» и «православие» составляют содержание «народности». «Народность» поясняется через «самодержавие» и «православие». Но все же термин «народность» не получил в ува-

ровской формуле однозначного определения. К тому времени слово «народность» лишь недавно было введено в русский язык и так же было переводом с французского. Термин «народность» должен был сочетать смысловые оттенки французских слов «nationalité» (национальный) и «popularité» (народный). Однако и позже термин «народность» употреблялся в разных значениях, в том числе и в значении «русский язык», что непосредственно отсылало к формуле А.С. Шишкова.

Исходной точкой размышлений Уварова было чувство национального самоуважения, пробужденного Отечественной войной 1812 г. Казалось, что период ученичества России у Европы закончен. Россия воспринималась Уваровым как молодая страна, которой принадлежит будущее. При этом опыт революций 1789–1794 и 1830 гг. во Франции вызывал сомнение в универсальности исторического пути Запада. Россия, в отличие от революционной Европы, выступала силой водворяющей законность, порядок и стабильность. Историческое значение России обуславливается не ее подражанием Западу, а уникальностью. Поэтому Уваров пришел к пониманию необходимости найти основы для самостоятельного исторического развития России, которые в то же самое время, с одной стороны, служили бы объединению народа, государства и образованной части общества и, с другой, не противоречили бы принципу органического развития цивилизаций. Православие, самодержавие, народность как раз и выступили, согласно Уварову, такими основами.

Православие подчеркивало скрепляющее значение религии в жизни человека и общества и одновременно составляло условие народного единства (в том числе, в идеале, и единства народа с царем). Православие как историческая сила еще раз указывала на уваровское понимание истории как процесса развития человеческого духа. Основной смысловой акцент в его формуле был сделан на «самодержавии», служившем условием распространения просвещения и опорой эволюционных преобразований. Самодержавное государство, по мысли Уварова, должно выступать руководителем культуры. В этом он осознанно оппонировал просветительскому движению к эмансипации культуры, приведшему в конце концов к революции. Государство же выступает залогом развития народности. Термин «народность» не получил у Уварова однозначного определения, что впоследствии привело к его противоречивым толкованиям представителями различных противостоящих друг другу движений. В широком смысле народ-

ность указывала на уникальность народа и образованного им государства. Народность – принцип единства, складывающийся в истории благодаря особенностям природной среды, обычаев и нравов, взаимоотношений с другими народами и формирующий традицию, т. е. передающиеся через поколения национальные ценности. Приобщение к ним всех народов в государстве – задача правительства. Однако укрепление национального единства не сводится к русификации. Главной культуросозидающей силой, по мысли Уварова, является государство. Но русская культура сложилась в результате соединения национальных начал с европейской образованностью, поэтому распространение государством образования и просвещения одновременно приводит и к развитию народности. Определяющее значение в просвещении народа отводится Уваровым изучению русской истории, благодаря чему формируется национальное сознание, которым до сих пор не обладает даже образованная элита.

Одним из ученых, которым покровительствовал Уваров, был профессор всеобщей истории и декан историко-филологического факультета Московского университета *Тимофей Николаевич Грановский* (1813–1855). Публичные лекции Грановского, посвященные истории Западной Европы и сама его личность имели большое влияние на современников. Его взгляды сложились под влиянием философии Гегеля и концепций историков Гизо, Тьери, Ранке и Нибура. Грановский считается одним из представителей «западничества» в России первой половины XIX в.

Предметную сферу истории, утверждал Грановский, составляют факты, которые даются опытом и существуют в определенных обстоятельствах. Фактографией истории человечества занимается всемирная история, от которой следует отличать историю всеобщую. Последняя движется от частного к общему, исследуя существенное (необходимое, неизменное) в человечестве, фиксируемое как закон или общее правило. Всеобщая история раскрывает «внутреннее единство» или органичность исторического развития человечества. Историческая закономерность как раз и отражает эту органичность исторического процесса. Однако Грановский выдвигал требование открытия исторической закономерности в качестве задачи (прежде всего, для философии истории), однозначное решение которой он так и не дал. Поиск исторической закономерности зависит, согласно Грановскому, с одной стороны, от свободных усилий человека, а с другой, – от

данных природных условий. Размышляя в этой связи о великих людях в истории, Грановский отмечал решающее значение личного сознания. Историческая личность осуществляет то, что «желает», во что «верит», что является «потребностью» данной эпохи. Великий человек конкретизирует в своей воле и мысли то, что расплывчато в «собирательной воле народа», реализует желания и стремления современников. Действующая в истории личность согласовывает или противопоставляет свои поступки исторической закономерности, но не в силах ее принципиально изменить.

В широком смысле историческая закономерность понималась Грановским в качестве морального закона, выступающего основанием оценки и суда над историческими эпохами и лицами. Одна из целей истории – укрепление нравственных чувств. История имеет воспитательное, практическое назначение, главный итог которого – уважение к человеческой личности, выработка терпимости. Нравственное совершенствование человека и развитие моральной сферы, на которые, как считает Грановский, указывает история, есть признак прогресса. Личность, народ, человечество – сферы осуществления нравственного (исторического) закона.

История, с его точки зрения, представляет собой единое прогрессивное развитие (в смысле совершенствования человеческого сознания или, по его словам, «разложения масс мыслью»), в котором каждый народ и эпоха реализуют определенные идеи, представляющие собой отдельные моменты этого единого движения, единой общечеловеческой культуры. Однако историческое развитие не линейно; оно включает некоторые отклонения, периоды отрицания прежнего положения дел. Грановский называет такие периоды отклонения от прежнего пути развития и отрицания прежнего порядка «переходными эпохами». «Шаги истории» определяются борьбой противоположных сил.

История, согласно Грановскому, показывает преемственность в развитии народов и цивилизаций. Историческое значение России в этом едином процессе состоит в распространении образованности и просвещения, заимствованных с Запада, на «варварский» Восток. Историческая второсортность России объясняется тем, что, на взгляд Грановского, основными историческими деятелями в Новое время являются романские и германские народы. Славянам, возможно, принадлежит будущее, но история и современность – достояние западных народов. Другие народы с точки зрения общечеловеческого прогресса представляются мало интересными для ис-

тории. Такова, например, история Византии. Романо-германские племена – единственные носители прогресса, главный признак которого, по мнению Грановского, – развитие личностного начала.

Особый интерес Грановский проявлял к теоретико-методологическим вопросам исторической науки, считая, что история как наука ближе всего к философии. Каждая конкретная научная дисциплина должна обладать своей методологией. Критика источников и установление фактов – только первые ступени такой методологии. Пришла пора, полагал Грановский, истории выступить из разряда наук филолого-юридических и приблизиться к наукам естественным. Законы жизни или законы истории – разновидность законов природы. Между историей и природой нет противоречия. Опора на достижения естествознания позволит истории приблизиться к идеалу объективного знания.

Коллегой Т.Н. Грановского по Московскому университету был профессор всеобщей истории *Петр Николаевич Кудрявцев* (1816–1858). В молодости он был близок к кружку В.Г. Белинского, увлекался литературой, но под влиянием Т.Н. Грановского на последних курсах университета стал заниматься историей. Основные научные труды Кудрявцева посвящены истории Западной Европы, в частности, римской истории, истории Реформации и Возрождения. Но в начале 1850-х гг. он выступил с двумя статьями, позже получившими название «*О достоверности истории*» и «*О современных задачах истории*», в которых полемизировал с С.С. Уваровым, Т.Н. Грановским и К.М. Бером. Формально они были посвящены спору вокруг «новых историков» (Э. Гиббон, Ф.П.Б. Гизо, Ф.К. Шлоссер, Б.Г. Нибур, Ф.А. Вольф, К.Ф. Савиньи), но по существу представляли собой полемические очерки методологического характера, вызванные трансформациями, произошедшими в исторической науке под влиянием просветительской историографии.

Достижения «новых историков», по мысли Кудрявцева, привели к «построению истории на ее новых, широких основаниях». Этому способствовало увеличение количества источников, исторического материала или, по словам ученого, «исторической почвы». Накопление исторических знаний способствовало превращению истории в науку. История не только устанавливает факты и открывает источники, но и «доискивается смысла». Однако этот смысл универсален, един для всех сфер научного знания. Истины

истории космополитичны, т. е. безразличны к месту, времени и обстоятельствам, в которых они получены. В целом история как наука выстраивается по аналогии с естествознанием. Она, с одной стороны, направлена на выявление постоянных законов, а с другой, пытается дать «положительные ответы на заданные наперед вопросы». Правда, последнее истории не всегда удается. Но сама постановка вопросов имеет важное значение для исторической науки. Прежде всего, вопрос задает новый взгляд на предмет. Затем он отделяет сферу познаваемого от того, что познанию не доступно, то есть указывает перспективы исторического знания, пусть даже на этот вопрос пока и нет положительного ответа. И наконец, посредством правильно сформулированных вопросов устраняются ложные положения.

Единство научного знания приводит к расширению «горизонта истории» за счет привлечения материалов других дисциплин, что делает предмет исторической науки более полным. Как полагает Кудрявцев, «наука есть плод соединенных усилий всех ее делателей». Так, изучая жизнь, история солидаризируется с филологией, психологией и нумизматикой. Это сближение истории с другими науками вызвано объективностью культуры и многообразием самой жизни.

Единство знания базируется на представлении о единственности истины. Раскрытие истины – условие науки. Однако истина истории имеет свое отличие. Прежде всего, она достоверна, то есть требует проверки и обоснования. Достоверность истины истории, утверждает Кудрявцев, достигается путем «обсуждения». Истина исторической науки институциональна; она не преднаходится, а создается. Источники, историческая данность – лишь первый шаг к истине. Факты, на которые опираются выводы исторической науки, могут быть проверены. К процедурам проверки принадлежат, во-первых, остатки материальной культуры прошлого, а во-вторых, показания современников, в которых, по убеждению Кудрявцева, отразилось общее для всех людей стремление к истине. Последующие шаги утверждения достоверности исторической истины носят методологический характер. Первый шаг представляет «анализ», т. е. выявление основных событий, положений, «отличие событий, делающих эпоху» и т. п. За анализом следует «критика» или проверка всех выявленных анализом данных, а затем новая «органическая связь» выдержавших проверку фактов.

На основе этих методологических положений вырисовываются конкретные задачи исторической науки: во-первых, «усвоить» памятники древности, во-вторых, «проверить их вновь собственными наблюдениями» и, в третьих, «объяснить их на основании позже открытых памятников».

Развитие методологической стороны истории, конкретизируя ее научный статус, однако, не исключает интерес и к другим аспектам истории. К ним относятся «идеал художественного исполнения»; «практическое свойство истории», т. е. ее нравственное воздействие, и «прагматизм» или отношение истории к действительности, точнее, возможность объяснения современности из прошлого.

Полемицируя с Т.Н. Грановским и К.М. Бером, Кудрявцев выступал против смешения истории с природой. Критически относясь к абсолютизации природного фактора или, по его словам, «географического определения» в истории, Кудрявцев, в то же время, признавал природу в качестве «естественной основы» истории и различал в ней две стороны: землю «как первое материальное основание» и народонаселение. Воздействие «природы, климата, почвы» на «племя людей», считал он, взаимно. Влияние природы имеет для историка вторичное значение по сравнению с культурой, т. е. с воздействием человека на природу. С развитием исторической жизни влияние природы на народ уменьшается.

Кудрявцев выступал также против навязывания истории «философских идей». Философия истории, с его точки, возникает «из собственного содержания» истории. Философия истории – вид рефлексии над исторической наукой. Поэтому философия истории может быть только методологией истории.

По влиянием Т.Н. Грановского и В.Г. Белинского сложилось научное мировоззрение *Константина Дмитриевича Кавелина* (1818–1885), недолгое время занимавшего кафедру истории русского законодательства в Московском университете, а затем преподававшего в Петербургском университете. Кавелин известен как автор антиславянофильской концепции русской истории, которая в основных чертах была им разработана в 40-е годы XIX в. Программным документом западничества стала его статья, написанная на основе курса лекций, читавшегося в Московском университете в 1844–1848 гг., «Взгляд на юридический быт древней России», опубликованная в журнале «Современник» за 1847 г. По словам В.Г. Белинского, с



этой статьи «начинается философское изучение нашей истории». Дальнейшее уточнение высказанные Кавелиным положения получили в его полемике с Ю.Ф. Самариним.

Кавелин постулирует единство, в смысловом отношении, русской и западноевропейской истории. По его словам, «мы народ европейский, способный к совершенствованию, к развитию». Однако основания, исходные точки русской и западноевропейской истории прямо противоположны. В интерпретации исторического процесса вообще и русского в частности Кавелин опирается на философию Гегеля и работу тартурского историка Ф.Г. Эверса «Древнейшее русское право в историческом его раскрытии» (СПб., 1835). У второго Кавелин заимствовал представление о перерастании родового быта в государственный.

Следуя этим установкам, Кавелин рассматривал русскую историю, считая, что в ней мы видим не коснение и застой, а изменение и развитие форм. Однако историческое развитие России имело направление «совершенно обратное европейскому». Вывод Кавелина категоричен: «Мы не можем относиться ко всему нашему иначе, как отрицательно». Чем же он обосновывал свой вывод? Германские племена – основные деятели европейской истории – изначально обладали представлением о личности, чувством индивидуальности и обособленности; их быт строился на юридических основаниях. Христианство, способствовавшее открытию внутреннего мира человека, также утверждало личностное начало. Принятие христианства привело к смягчению нравов германских племен. Другой источник воспитания личности в истории – восприятие наследия античной культуры. Дальнейшее развитие «германского элемента» способствовало становлению «гуманности», следствием чего является благосостояние и нравственное развитие каждого отдельного человека в современном европейском обществе.

Иной исторический путь прошла Россия. Славяне изначально не обладали ни началом личности, ни юридическими представлениями. Ход русской истории определяется преодолением общинного, патриархального, «кровного элемента» и постепенным «высвобождением, рождением личности». Периоды русской истории – это периоды становления личности. Община, основанная на родственном, кровном быте, не развивает, с точки зрения Кавелина, гражданских добродетелей, глушит индивидуальность. Первоначальная прививка личностного начала связана с призванием

варягов. Благодаря этому в славянском обществе возникли противоположные элементы, конфликт которых определяет всю русскую историю. Можно выделить этапы такого конфликта или, по словам Кавелина, «отрицания»: борьба родового, общинного начала с семейным, представленным единым княжеским родом. В этом смысл киевского и удельного периода русской истории. Другой конфликт определяет московский период – это борьба семейного и государственного начала, «семейного закона» и «личной самостоятельности». Личность здесь понимается выше родового и семейного начала, но еще подчинена государству. Еще один конфликт связан с борьбой крепостного начала с началом индивидуальным, объясняющий народные восстания и колонизацию новых территорий. В строгом смысле начало личности у нас, полагает Кавелин, «стало действовать и развиваться» только с XVIII в. Поэтому, заключает он, «мы начали жить умственно и нравственно только в XVIII веке». Развитие личности в России шло извне, сверху, через «высшие слои» общества. Император Петр I, утверждал Кавелин, — «первая свободная великорусская личность», заявляющая себя «ненавистью к порядку дел», «необузданностью и гневом», «пренебрежением к действительности», «верующее только в себя и свою силу». «Не поняв Петра, нельзя понять России», — заключал историк.

Вывод Кавелина таков: «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 (имеется в виду реформа Петра I – *А. М.*). Исчерпавши все свои исключительно национальные элементы, мы вышли 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». Сформулированная Кавелиным в статье теория родового быта, согласно которой в русской истории происходит постепенная замена родового быта вотчинным, а вотчинного государственным, сыграла заметную роль в становлении «государственной» или «юридической» школы в русской историографии. Историческое развитие рассматривается здесь как становление государственных, юридических форм и в то же время игнорируются такие начала русской исторической жизни как община и христианство.

Кавелин неоднократно подчеркивал необходимость для русской истории теории, понимая под последней «обнаружение законов развития», т. е. поиск внутренних причин истории. Теория отбирает факты, проверяет и сравнивает их, указывая на единство в разнообразных и разновременных явлениях и давая целостное представление об этих явлениях. Законосообразность истории, в которой раскрывается единство исторического процесса, реализуется, как полагал Кавелин, в сочетании творческого и самодеятельного элемента (субъективное начало в истории) с необходимым и обязательным (объективное начало). Обе эти составляющие исторического процесса должны находиться в гармонии, что позволяет представлять историю как органическое целое.

Исходным моментом кавелинского понимания исторического развития является его интерпретация жизни и человека. Жизнь, с точки зрения Кавелина, не представляет собой целостности; «жизнь есть только известное определение данных элементов», противоположных друг другу. Их борьба определяет ход истории. В человеке, согласно Кавелину, нет ничего абсолютного, неизменного. Он – потенциальная личность, т. е. «создает свои определения из себя». Отсюда развитие происходит через «столкновение, вражду, практическое отрицание» противоположных элементов. Итогом и целью исторического развития, по мысли Кавелина, должно быть максимальное развитие личности, «совершенно свободная деятельность лица». «Смысл и цель истории», утверждает он, состоит в уменьшении и уничтожении «таких оскорбительных для человеческого достоинства явлений. В их уменьшении. В уничтожении их возможности учреждениями, образованием, перерождением нравов и обычаев и заключается смысл и цель истории». «Умственное и нравственное развитие, — писал он, — невозможно без развитой, самостоятельной личности, все древнерусские формы, как ведущие свое начало из патриархального порядка вещей, препятствовали ее развитию; стало быть, действительно, не шутя, мы начали жить умственно и нравственно только в XVIII веке». Личность представляет собой безусловную ценность и определяется через самосознание своего безусловного достоинства.

Кавелиным была предложена и схема развития историографии. На первоначальном этапе история предстает «как любопытная сказка о старине», использует небылицы и обращается к воображению. Затем история

начинает пониматься как «поучение и справка». И наконец, история становится «источником и зеркалом народного сознания».

Историософский подход к проблеме взаимоотношений России и западной Европы развивал поэт и дипломат *Федор Иванович Тютчев* (1803–1873). В молодости Тютчев был связан с московским кружком «любомудров», но затем в течении длительного времени (с 1822 по 1844 гг.) он находился за границей на дипломатической службе. Основной корпус поэтических произведений Тютчева составляет около двухсот стихов. Среди них есть стихотворения историософского и политического содержания, написанные в основном во второй половине 60-х – начале 70-х гг. С 1840 по 1848 г. Тютчев стихов не писал, но выступил с рядом политических статей: «*Россия и Германия*», «*Россия и революция*», «*Папство и римский вопрос*», которые в переработанном виде должны были войти в задуманный им трактат «*Россия и Запад*». По замыслу он должен был состоять из девяти глав: «Положение дел в 1849 г.», «Римский вопрос», «Италия», «Германское единство», «Австрия», «Россия», «Россия и Наполеон», «Россия и Революция», «Будущее». При подготовке трактата Тютчев опирался на свое понимание современной ему европейской политики, непосредственное знание которой он приобрел во время своей многолетней дипломатической службы. Однако в конце 1849 или в начале 1850 г. Тютчев прекратил работу над своим произведением, не видя возможности воплотить свои представления в реальной политической практике. Сохранились лишь его наброски на французском языке к «России и Западу». Впоследствии Тютчев только однажды еще раз обратился к прозаическому изложению своих идей, составив в 1857 г. для министра А.М. Горчакова «Письмо о цензуре». Философские и политические свои взгляды он предпочитал выражать в стихах и письмах. Историософские положения сближали позицию Тютчева со славянофилами. В то же время у него много общего с русскими консерваторами и с С.С. Уваровым.

История работы над трактатом такова. После увольнения с дипломатической службы летом 1841 г. Тютчев решил изложить свои политические и философско-исторические взгляды в виде писем, которые через графа А.Х. Бенкендорфа передал императору Николаю I. Поводом же для публичного выступления стало опубликованное 18 марта 1841 г. аугсбургской «Альгемейне Цейтунг» «Письма немецкого путешественника с

Черного моря». Тютчев откликнулся на него написанным по-французски «Письмом русского», опубликованном в переводе на немецкий язык в той же газете 21 марта 1844 г. Затем Тютчев выступил со статьей «Россия и Германия», написанной по-французски и напечатанной в конце апреля – начале мая 1844 г. в Мюнхене в виде анонимной брошюры под названием «Письмо г-ну доктору Густаву Кольбу, редактору “Альгемейне Цейтунг”». В русском переводе статья была издана под названием «Россия и Германия» в «Русском архиве» в 1873 г. уже после смерти Тютчева. Изданию ее за границей как и других произведений Тютчева много способствовал его шурин, мюнхенский публицист Карл Пфедфель. Размышляя об исторической судьбе России, Тютчев писал: «Что такое Россия? Каков смысл ее существования, ее исторический закон? Откуда явилась она? Куда стремиться? Что выражает собою?.. Правда, что вселенная указала ей видное место; но философия истории еще не соблаговолила признать его за нею». Отвечая на эти вопросы Тютчев писал о России, что это «целый *мир, единый* по своему началу, солидарный в своих частях, живущий своею собственною органическою, самобытною жизнью». Тютчев задавался вопросом о смысле исторического существования России, о ее «историческом законе», считая что ответить на него должна философия истории.

В топографии исторических сил Россия, согласно Тютчеву, занимает особое, «видное» место. Она не принадлежит ни Востоку, ни Западу, долгое время считавшему себя единственным представителем Европы. Россия – третья сила, и с ее появлением изменился ход исторической жизни Европы.

Историческое предназначение России Тютчев раскрывает рассуждая о ее роли в отношениях между Германией и Францией: «Она хотела раз навсегда утвердить торжество права, исторической законности над революционным движением. И почему она этого хотела? Потому что право, историческая законность, это ее собственное призвание, назначение ее будущности, это то право, которое она требует для себя и для своих».

Осенью 1844 г. или в начале 1845 г. Тютчев вновь обратился с написанной по-французски «Запиской» к Николаю I, в которой излагал свои политические взгляды. В результате в марте 1845 г. Тютчев был возвращен на службу в министерство иностранных дел. Весной 1848 г. он снова передал императору свою статью «Россия и Революция». Статья была написана по-французски и опубликована в Париже французским дипломатом Полем

де Бургуэном в виде брошюры тиражом 12 экземпляров. Брошюра была вручена крупнейшим французским государственным деятелям: Луи-Наполеону Бонапарту, графу Матье де Моле, Адольфу Тьеру и др. Вскоре отрывки из нее появились во французской и немецкой периодической печати, что вызвало бурную полемику, продолжавшуюся более тридцати лет. За это время в Европе вышло более пятидесяти статей и книг, так или иначе спровоцированных тютчевскими высказываниями. Не меньший резонанс вызвала и другая статья Тютчева – «Папство и Римский вопрос», написанная по-французски в октябре 1849 г. и опубликованная анонимно в декабре 1850 г. в парижском журнале «Ревю де де Монд» под названием «Папство и римский вопрос с точки зрения Санкт-Петербурга».

Различие между Россией и Западом происходит в области веры. Однако догматические разногласия между католичеством и протестантизмом, с одной стороны, и православием, с другой, вполне понятны, но они не объясняют более существенного различия: не между церквями, а как бы между двумя мирами, двумя человечествами.

Дело в том, полагает Тютчев, что историческое призвание или судьба России отлична от судьбы Запада. Россия должна утвердить (прежде всего, в Европе) торжество права и исторической законности. В этом ей противодействует другая сила – *Революция*, воплощением которой является Западная Европа. Революция развилась из примата человеческого «я», обоснованного в католицизме и протестантизме и из «высокомерия ума», выраженного в «разрушительной» немецкой философии. Революция, развивая «учение о верховной власти народа», противостоит вере. Революция проникнута «духом гордости и превозношения». Для нее характерна вынужденная благотворительность и братство из страха (вместо братства из любви к Богу). Революция, заключает Тютчев, – враг христианства. Ей противостоит христианская страна – Россия. Борьба между ними неизбежна. Революция готовится к «крестовому походу» против России. «От исхода борьбы, возникшей между ними, величайшей борьбы, какой когда-либо мир был свидетелем, зависит на многие века политическая и религиозная будущность человечества», — утверждал Тютчев.

## Источники:

*Грановский Т.Н.* О современном состоянии и значении всеобщей истории // Сборник в пользу недостаточных студентов университета Св. Владимира. СПб., 1835.

*Грановский Т.Н.* Сочинения. В 2 томах. М., 1892.

Грановский Т.Н. и его переписка. В 2 томах. М., 1897.

*Грановский Т.Н.* Избранные сочинения. М., 1905.

Лекции Т.Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961.

*Грановский Т.Н.* Лекции по истории Средневековья. М., 1987.

*Кавелин К.Д.* Собрание сочинений. В 4 томах. СПб., 1897–1900.

*Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989.

*Каченовский М.Т.* От Киевского жителя его другу // Вестник Европы. 1819. № 5.

*Каченовский М.Т.* Мой взгляд на Русскую Правду // Вестник Европы. 1829. № 15.

*Каченовский М.Т.* История государства Российского. Т. XII // Вестник Европы. 1829. № 17, 18.

*Кудрявцев П.Н.* Сочинения. В 3 томах. М., 1887–1889.

*Кудрявцев П.Н.* Лекции. Сочинения. Избранное. М., 1991.

*Полевой Н.А.* Рецензия на I–XII тома «Истории» Карамзина // Московский телеграф. 1829. Ч. 27.

*Полевой Н.А.* История русского народа. В 6 томах. М., 1829–1833.

*Полевой Н.А.* Обзорение русской истории до единодержавия Петра Великого. СПб., 1846.

*Строев С.М.* О скудости и сомнительности происшествий первого века нашей древней Истории от основания Государства до смерти Игоря, то есть до 945 года // Вестник Европы. 1830. № 15–16.

*Строев С.М.* О пользе изучения Российской истории в связи со Всеобщей // Ученые записки императорского Московского университета. 1833. №7.

*Строев С.М.* О недостатках древнерусской истории и ложности мнения касательно древности русских летописей. СПб., 1834.

*Тютчев Ф.И.* Полное собрание сочинений. СПб., 1913.

*Уваров С. С.* Мысли о заведении в России Академии Азиатской // Вестник Европы. 1811. №1, 2.

*Уваров С.С.* Император всероссийский и Бонапарте. СПб., 1814.

*L.M.D.L.M.F. (Уваров С.С.)* Ответ на воззвание кардинала Мори // Сын Отечества. 1813. № 33, 34, 35, 36.

*Уваров С.С.* О преподавании истории относительно к народному воспитанию. СПб., 1813.

*Уваров С.С.* Речь президента императорской Академии наук, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа в торжественном собрании Главного педагогического института 22 марта 1818 года. СПб., 1818.

[*Уваров С.С.*] Путешествия. Отрывок из записок 1805 года // Сын отечества. 1829. Ч. 8. № 47, 48.

[*Уваров С.С.*] Циркулярное предложение г. управляющего министерством народного просвещения начальствам учебных округов о вступлении в управление министерством // Журнал Министерства народного просвещения. 1834. Ч. I. № 1.

*Уваров С.С.* Общий взгляд на философию словесности. СПб., 1848.

*Уваров С.С.* Продвигается ли вперед историческая достоверность? // Современник. 1851. № 1.

*Уваров С.С.* Десятилетие Министерства народного просвещения, 1833–1843: (Записка, представленная государю императору Николаю Павловичу министром народного просвещения гр. Уваровым в 1843 г.). СПб., 1864.

*Уваров С.С.* О народонаселении России // Чтения Имп. Академии наук в Санкт-Петербурге за 1829 и 1830 годы. Отд. наук исторических, филологических и политических. СПб., 1831. Кн. 1.

*Уваров С.С.* Литературные воспоминания // Современник. 1851. Т. 27. № 6.

*Ouvaroff [S.]* Études de philologie et de critique. SPb., 1843.

*Ouvaroff [S.]* Esquisses politiques et littéraires. Paris, 1848.



## ГЛАВА ПЯТАЯ

### ИСТОРИОСОФИЯ СЛАВЯНОФИЛОВ

Активными участниками дискуссий по философским проблемам истории были не только так называемые «западники» (Грановский, Кавелин и др.), но и представители противоположного лагеря, получившие название «славянофилов». Развернувшаяся в 30–40-е годы XIX в. полемика по вопросам всеобщей истории, помимо разработки теоретико-методологических аспектов исторической науки, выдвинула проблему отношений современной России к Европе и своему историческому наследию, возбудила интерес к вопросу о месте России в мировом историческом процессе, об особенностях исторического пути России, что, в свою очередь, способствовало формированию национального самосознания, выразителями которого стали славянофилы.

Импульс, заданный славянофилами, носил во многом критический характер и был связан с переосмыслением западной культуры. В качестве положительной задачи славянофилы выдвинули построение *цельного мировоззрения*, основывающегося на *цельной личности*, центральными моментами которой выступают *верующий разум* и нравственное сознание. Однако положительная часть славянофильского учения была разработана основоположниками этого направления недостаточно. Историчесофские построения славянофилов примыкают к критической части их учения и представляют собой одновременно и концептуальную и иллюстративную подоснову их критики, стимулируемую романтическим ожиданием нового исторического «эона», новой исторической эпохи. Исходный тезис славянофилов состоял в признании того, что пришло время «нам самим из себя выработать внутренние начала своей нравственной и умственной жизни», отдавая отчет в этой деятельности и принимая на себя ответственность за нее, связать эти начала со своим прошлым и будущим. Начала исторической жизни могут быть только народными; это начала развития и совершенствования, а не коснения и застоя. Они присутствуют во всякой

народности, но не всякая народность их в полной мере развивает, не всякая народность кладет их в основу своей исторической жизни. Русский народ должен найти, т. е. осознать выработанные историей начала, а не просто заимствовать их из другой культуры. Такие начала будут иметь не только национальное, но и общечеловеческое значение. Славянофилы соглашались со словами своего оппонента В.Г. Белинского, что «пора нам перестать *казаться* и начать *быть*». Культура России, с точки зрения славянофилов, может быть только синтезом европейской культуры (точнее, ее общечеловеческих, а не узконациональных элементов) и русских национальных начал.

Одним из лидеров славянофилов был *Алексей Степанович Хомяков* (1804–1860), человек необычайно разносторонний (поэт, драматург, публицист, богослов, философ, изобретатель), в ряде статей, а также в большом неоконченном труде «*“Семирамида” (И[сследование] и[стины] и[сторических] и[дей])*» специально разрабатывавший историософскую проблематику.

Главный вопрос, вызвавший дискуссию, был сформулирован Хомяковым в докладе «О старом и новом» следующим образом: «Вопрос представляется в виде многосложном и решение затруднительным. Что лучше, старая или новая Россия?». Отвечая на него, Хомяков приводил как подтверждения, так и опровержения обоих составляющих своего вопроса. Признавая необходимость заимствований достижений западноевропейской культуры, Хомяков считал, что они не должны противоречить лучшим началам русской исторической жизни. Эти начала следует всячески сохранять, поддерживать и возрождать. «Тогда, — заключал он, — 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». Отвечая на диалектические уловки Хомякова, И.В. Киреевский предлагал скорректировать сам вопрос. «Таким образом, — писал он, — и самый вопрос предложен неудовлетворительно. Вместо того чтобы спрашивать, лучше ли была прежняя Россия, полезнее, кажется спросить: нужно ли для улучшения нашей жизни теперь возвращение к старому русскому или нужно

развитие элемента западного, ему противоположного». Вывод Киреевского был скорее осторожен, чем однозначен: «Если правда, что самая особенность русского быта заключалась в его живом исхождении из чистого христианства и что форма этого быта упала вместе с ослаблением духа, то теперь эта мертвая форма не имела бы решительно никакой важности. Возвращать ее насильственно было бы смешно, когда бы не было вредно. Но истреблять оставшиеся формы может только тот, кто не верит, что когда-нибудь Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее церковь».

Свои занятия всемирной историей Хомяков намеренно противопоставлял современной исторической науке, преподнося собственные историософские изыскания как «дилетантский» труд, незавершенный, не печатаемый при жизни, лишенный необходимой научной строгости и оформленности. В основе такого противопоставления лежала близкая П.Я. Чаадаеву задача: отыскание в событиях прошлого смысла (разума), а не фактической достоверности. «Смысл и разум мира земного», полагал Хомяков, – достояние, судьба человечества. История как человеческое дело дополняет историю мира, как бы надстраивается над природой. В истории можно обнаружить естественную закономерность, свою «логику», которая, однако, не исключает ответственности людей в истории. И в этом пункте – человеческой свободе – человечество противостоит природе. Рассмотрение истории с позиции смысла приводит к модернизации, осовремениванию событий прошлого. Настоящее время, время жизни историка обладает смысловым приоритетом по отношению к тому, что было. Смысл прошлого раскрывается в настоящем, усматривается из настоящего. Поэтому Хомяков утверждает: «Хотите узнать то, что было, – сперва узнайте то, что есть». Обратное утверждение, конечно, тоже верно. Настоящее укоренено в старине, вырастает из прошлого. Однако прошлое до конца непостижимо, поэтому история есть сфера тайны, открываемой лишь частично. Отсюда следует вывод, что историческое знание принципиально неполно, никогда не может быть до конца исчерпано, а, значит, исследование истории должно быть смысловым, а не фактическим. В то же время смысловое постижение истории приводит к укрупнению предмета истории, к универсализации истории. «Истинный предмет истории», по выражению Хомякова, – это общее дело, судьба, жизнь всего человечества. Полнота смысла

зависит от параметров самого предмета. Большее по масштабу событие имеет и большее историческое значение.

Действующий в истории человек одной своей стороной «подчинен общим уставам земной природы». Природная обусловленность человека закрепляет в поколениях определенные черты и приводит к образованию нескольких отличных друг от друга племен. Другой стороной человеческой жизни является вступление людей в общество, опирающееся на представления о выгоде и благе. Третья сторона жизни – духовная. По словам Хомякова, «вера составляет предел его [человека] внутреннему развитию». На этой основе Хомяков дает тройное разделение истории или, как он пишет, «науки географической» (еще просветительская историография соединяла историю с географией или «землеописанием»): 1) по племенам (природа); 2) по государствам (общество); 3) по верам (дух). На анализе религиозных верований Хомяковым составлены «Записки по всемирной истории».

Деление по племенам позволяет проследить процесс становление сознания. При этом необходимо учитывать, что сознание для славянофилов является категорией общественной, коллективной, родовой. История племен демонстрирует «переход от мира вещественного к миру мысли». Главный признак такого перехода – язык. В жизни племен сочетаются естественная, природная и сознательная стороны человеческого существования. В истории, согласно Хомякову, действуют три основных племени: белое, желтое и черное, и два племени, образовавшиеся из основных путем смешения: оливковое и красное.

Вместе с тем Хомяков выделяет в истории два типа народов: земледельцы-домостроители и кочевники-завоеватели. В первом типе обнаруживается больше общечеловеческих начал. Народы-земледельцы восприимчивы и терпимы ко всему чужому, сочувственно относятся к другим племенам, но вместе с тем лишены «упорного характера личности». Народы-завоеватели обладают чувством личной гордости и с презрением относятся ко всему иноплеменному и чужому. Земледельцы благословляют «всякое племя на жизнь вечную и развитие самобытное». Завоеватели – не щадят побежденных. Столкновение двух типов в истории постепенно приводит к утрате народами-домостроителями своих самобытных черт, «врожденных коренных начал». Примером земледельческого народа в истории служат славяне, примером завоевательного – германцы.

Делению по государствам Хомяков уделяет мало внимания, считая его общеизвестным.

Деление по вероисповеданиям, напротив, составляет центральный момент его историософии и распадается на многобожие (политеизм), единобожие (монотеизм) и всебожие (пантеизм). От веры зависит характер «просвещения» или культуры народа и ее источники. Вера определяет «историческую судьбу» народа, поэтому ее анализ должен служить отправной точкой всякого исторического исследования.

Самого Хомякова анализ религиозности привел к постулированию двух основных форм религиозной жизни, которые прослеживаются во всей истории человечества и которые, с историософской точки зрения, определяют историю: *иранство* и *кушитство*. Хомяков полагал, что особенности этих двух форм могут быть изъяснены в «категориях воли» как свобода и необходимость. «Свобода и необходимость, — полагал мыслитель, — составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека». Иранство и кушитство – два равных по силе начала, проявляющиеся в истории. Это, конечно, образное, метонимическое определение данных сил. Каждое из них (Хомяков их называет «коренными началами») обладает разными характеристиками и выполняет особую роль в истории. Иранство – начало творческое, основанное на свободе; в религии ему соответствует единобожие. Кушитство же признает «вечную органическую необходимость», законосообразность, логичность мироустройства. В религиозном плане кушитство распадается на «шиваизм» или «поклонение царствующему веществу» и «буддаизм» или «поклонение рабствующему духу, находящему свою свободу только в самоуничтожении». От принадлежности тому или иному началу зависит характер господствующей у народов культуры. Так, для иранства это словесная образованность, гласовая письменность, простота общинного быта, духовная молитва, презрение к телу. Кушитство отличается художественной образованностью, условным строением государства, заклинательной молитвой и почтением к телу. Иранство и кушитство понимаются Хомяковым как принципы, каждый из которых проявляется во всем многообразии жизни соответствующего народа. Так историософия Хомякова перерастает в историю и философию культуры.

Философское наследие другого основоположника славянофильства *Ивана Васильевича Киреевского* (1806–1856) не велико. Оно представлено лишь тремя статьями: «*Девятнадцатый век*», «*О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению России*» и «*О возможности и необходимости новых начал для философии*». Последняя статья не была окончена. В каждой из своих статей Киреевский в разной степени обращается к историсофским проблемам.

Возможность историсофских построений у Киреевского обосновывается единством разума, проявляющегося в истории, тождеством логического начала, действующего как в древнем мире, так и теперь. Благодаря этому единству мы можем понимать прошлое и познавать историю, исходя из различных проявлений разума. В то же время сам разум зависит от характера господствующей веры, определяется ею в своих проявлениях. «Особое отношение разума к вере определяет особый характер того мышления, которое из него рождается», — уточнял мыслитель. Исторический процесс у Киреевского произведен от модификаций религиозных представлений, из которых мыслитель анализирует восточное и западное христианство. Он, в частности, сосредоточивается на критике западной философии и культуры (в его терминологии «образованности», «просвещения»), основной недостаток которой Киреевский видит в раздвоенности сознания, в противопоставлении разума вере.

Принадлежность к христианской религии объединяет Россию и Запад, но разное понимание христианства обуславливает и различные формы религиозной жизни, и особенности культуры, и характер «народного быта». Европейская культура сложилась под влиянием римского христианства; германского духа, сказавшегося, прежде всего, в насильственном, завоевательном характере образованных варварами государств; классического мира древнего язычества. Из античного наследия европейская образованность востребовала в основном преобладание формального, голого, чистого, отвлеченного разума и отвлеченной чувственности. По мысли Киреевского, «наружный разум», ищущий лишь «наружной связи понятий», повлиял и на западное христианство, в котором восторжествовал рациональный подход. Католичество отдало предпочтение «отвлеченному силлогизму», сосредоточилось на внешних, формально-логических отношениях и в результате утвердило в вопросах веры внешний авторитет, признало источником религиозных истин разумение церковной иерархии. В католи-

цизме разум подменил веру; и это определило ход всей интеллектуальной истории на Западе. Из раздвоения веры и разума, согласно Киреевскому, сначала развилась схоластическая философия внутри веры, затем реформация в вере и философия вне веры. Высшей формой такой отвлеченной философии является немецкий идеализм. Реформация поставила на место внешнего авторитета церковной иерархии личное убеждение, опирающееся на толкование Св. Писания. Главным инструментом толкования Св. Писания стал разум, что и подготовило расцвет рационалистической философии.

Еще одной особенностью европейской цивилизации является понимание личности в качестве индивидуальности, ограниченной сферой внешних формальных отношений, признающей «святость собственности и условных постановлений», а также самовластие «внутри своих прав».

Иное дело в России, где личность понимается не как изолированная индивидуальность, а как часть общества, складывающегося в маленькие миры, каждый из которых определяет совокупность прав входящих в него лиц. Миры объединяются в кругообразную структуру, основанную на подчинении: семья подчиняется миру, мир – сходке, сходка – вече и все вместе – православной церкви. В результате такого устройства общее определяло частное в самой жизни и поэтому не требовало формального закрепления. Отсюда неразвитость в России юридических отношений. Закон у нас, уточняет Киреевский, заменялся «повсеместным однообразием обычая».

Историософские построения Киреевского проникнуты романтическим требованием единства жизни, связи теоретических построений с ходом самих вещей, с самой историей. Главный недостаток западной культуры, с его точки зрения, есть отсутствие «цельности и внутреннего единства в вере».

В историческом процессе, согласно Киреевскому, сочетаются предустановленный ход истории и свободная воля людей. Иными словами, бывают эпохи, когда решающее значение имеют, по его выражению, «нравственная и историческая случайности». История следует «общему нравственному порядку вещей», который составляется из совокупности частных волей.

В истории, как и в познании, все определяется тем, в каком отношении разум находится к вере. Точнее, ход истории зависит от согласованности религиозности народа с его образованностью (характером мышления). На Западе образованность «подмяла» веру. В России же Киреевский усматри-

вает своеобразный историософский конфликт, согласно которому, в народе – субъекте, носителе исторического процесса – обнаруживается противостояние, разнонаправленность образованности, заимствованной на Западе, и веры (православной религиозности). Такое положение ненормально. Поэтому историософской задачей является согласование образованного разума или, как пишет Киреевский, «существенной разумности», с историческим своеобразием. Его осуществление в России возможно на пути возрождения философии святых отцов. Но, как признается Киреевский, буквальное возобновление патристической философии невозможно. В построении «самостоятельного любомудрия» следует ориентироваться на святоотеческую философию как на возможный зародыш и указатель самобытного мышления. Никакая система не заменит самостоятельного мышления. Залог успеха этого дела состоит во внеисторичности истины, запечатленной в творениях отцов церкви.

Поиску истинных основ исторической жизни России посвятил ряд своих работ другой видный представитель славянофилов, *Константин Сергеевич Аксаков* (1817–1860). Рассматривая самобытность исторического пути России, Аксаков предостерегал от перенесения «европейских воззрений» (например, таких, как консерватизм или революционность) на русскую историю. Аксаков делал акцент не на сходстве истории России и Запада, а на различии, полагая, что оно существует изначально. Государства Западной Европы, утверждает Аксаков, были образованы завоеванием, поэтому в их основе лежит вражда и грубая сила. Опирающаяся на насилие власть воспринимает народ в качестве раба, что вызывает ответное сопротивление со стороны народа и толкает его на бунт и революцию. Насилие, рабство, вражда – основы жизни на Западе и характеристика его истории.

Русская история, напротив, началась с добровольного призвания власти в 862 г. Затем в 1613 г. это призвание повторилось; на русский престол был избран Михаил Федорович Романов. Русский народ осознанно, а не принудительно признает необходимость государственной власти. Вся русская история, с точки зрения Аксакова, говорит о верности русского народа власти монархической. Мир и согласие – начала русской истории. Добровольность, свобода, мир – основы русской жизни. В отличие от Запады, полагал Аксаков, в России сложились особые отношения между народом и властью, которые он характеризовал, как «союз народа с властью». Власть



в России опирается не на договор, а на «нравственное убеждение» народа в ее необходимости; и народ выступает «первым стражем власти».

Согласно Аксакову, в истории России действуют две силы – *Земля* и *Государство*. Каждая из них ведает своей сферой жизнедеятельности. Земле, или «неопределенному и мирному состоянию народа», принадлежит область нравственно-общественной жизни. Земля составляет христианское общество. «Земское дело» понимается Аксаковым в широком смысле как духовная, общественная и материальная жизнь народа. Обязанностью Земли является исполнение государственных требований, прежде всего поддержание государства деньгами и людьми. В то же время народ обладает нравственной силой общественного мнения. Но он нуждается в «охранении», защите. Эта функция непосредственно лежит на государстве.

Основная задача государства – создание условий общественной жизни. «Государево дело» понимается Аксаковым как внешнее и внутреннее управление, внешнее обеспечение жизни народа и охранение свободы общественного мнения. Непосредственная область «государева дела» – военная служба.

В истории России Аксаков усматривает разделение Земли и Государства и определяет их отношения как взаимную доверительность, «взаимное невмешательство» или «обоюдное искреннее желание пользы». Однако разделение Земли и Государства не означало их обособления. Разделение не было статичным. Как писал Аксаков, «живое начало проникало весь состав» русского общества. Исторически закрепленное разделение между Землей и Государством, дополненное взаимной поддержкой и доверием между ними, Аксаков считает «истинными началами жизни».

Со времени Петра I равновесие исторических сил в России было нарушено. Произошел «общественный разрыв». Россия была «совращена на путь западный». Служилый слой отделился от народа и «образовалось иго государства над землей». Монарх превратился в деспота, а народ – в раба. Необходимо вернуть Россию на истинный исторический путь, восстановить былую гармонию исторических сил. Таким был вывод Аксакова.

В творчестве *Юрия Федоровича Самарина* (1819–1876) историософские сюжеты занимают менее значительное место, чем у Хомякова, Киреевского или Аксакова. Свою историософскую позицию Самарин сформу-

лировал критикуя взгляды либеральных историков так называемой «государственной школы» (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин).

Историческое исследование, считает Самарин, должно опираться на «непосредственное *вглядывание* в историю и отвлечение существенного от случайного, главного от второстепенного, стремления и целей от массы событий». Историческое исследование начинается с создания фактической базы. Но факты требуют отбора и сортировки, поэтому разум или теория сознательно определяют направление исторических поисков. Факты служат основой для спекулятивных заключений, что уже всецело принадлежит сфере мышления, главная черта которого – отвлечение или «возведение предмета в слово». В результате деятельности мышления совокупность фактов обретает, так сказать, свое «лицо», из массы событий вырисовывается «характер». Выведенные особенности закрепляются в типе лица или народа. Метод типологизации предполагает два условия: беспристрастность, непредубежденность и полноту наблюдений.

Следуя историософским установкам, Самарин считал христианство «историческим агентом в прошедших судьбах человечества». В христианском учении он отмечал несколько моментов, непосредственно сказавшихся в истории: развитие сознания (отречение от кровной связи), распространение братских отношений на все человечество и низведение начал верховной власти от Бога. Поэтому Самарин не соглашался с мнением западников, в частности К.Д. Кавелина, о том, что «сущность христианства» исчерпывается представлением о безусловном достоинстве человеческой личности, считая такое понимание христианства неполным. С его точки зрения, христианство предполагает и определенные обязанности, вызванные свободным самоотречением от своей личности, от своей исключительности «в пользу всех», т. е. общества, высшей формой которого является церковь.

Самарин критиковал утверждение К.Д. Кавелина об исключительно родовом характере древнерусской жизни. По его мнению, родовое начало, с одной стороны, проявлялось и проявляется и в Западной Европе, а с другой, древнерусская история демонстрирует развитие не только родового начала. Кроме того, Самарин не разделял представление, согласно которому германские племена «исчерпали все содержание христианства» и являются «единственными деятелями в истории Запада», видя в этом попытку рассматривать историческое развитие германского племени в качестве об-

щечеловеческого процесса. Вслед за французским историком Гизо Самарин полагал, что история Западной Европы определяется отношениями трех начал: личности, выраженной германскими племенами, «отвлеченного авторитета», унаследованного от древнего Рима и христианства. Цельность христианского начала на Западе, добавлял Самарин, была утрачена. Западное христианство распалось на две формы: католицизм (римский мир) и протестантизм (германский мир). «Германское начало», опираясь на идею личности, создало в сфере государства «различные виды искусственной ассоциации», в сфере религии – протестантизм, в сфере искусства – романтизм. «Римское начало» реализовалось в «идее отвлеченной, верховной власти», католицизме и классицизме.

Идея личности, заложенная в германском племени, полагал Самарин, не способна привести к общности, к «идее народа». Она, по его словам, «проникла в сознание передовых мыслителей Запада из сферы религии». Напротив, в основе народного быта славянских племен заложены такие черты, к которым романо-германский мир пришел путем длительной исторической эволюции. Делая подобное утверждение, Самарин имеет ввиду общинное начало или «начало объективной и для всех обязательной нормы». Из этих посылок русский мыслитель проводил различие в самом истолковании личности. Так, на Западе личности приписывается «характер исключительности, ставящей себя мерилom всего, из себя самой создающую свои определения». В славянстве же, по мнению Самарина, личность понимается «как орган сознания». Славяне, как считал Самарин, были более склонны к принятию и усвоению христианства, чем германские племена. Христианство внесло в национальный быт славян сознание и свободу, дополнило общину духовным началом.

Критике философско-исторических построений русских западников была посвящена статья Самарина «*О мнениях “Современника”, исторических и литературных*». Статья была наполнена множеством опечаток, в том числе и смысловых, что вызвало ряд недоразумений и последующих объяснений со стороны Самарина. Объектом критики Самарина стала не только статья К.Д. Кавелина о юридическом быте древней России, но и в целом позиция обновленного «Современника», в частности, он также анализировал статьи А.В. Никитенко «О современном направлении русской литературы» и В.Г. Белинского «Взгляд на русскую литературу 1846 года». Кратко формулируя свою позицию Самарин писал:

«1. Что развитие германского начала личности, представленной себе самой, не имеет ни конца, ни выхода; что путем исчерпывания исторических явлений личности, до идеи человека, то есть о начале абсолютного соединения и подчинения личности под верховный закон, логически дойти нельзя; потому что процесс аналитический никогда не переходит сам собою в синтетический.

2. Что это начало (идея человека или, точнее, идея народа) явилось не как естественный плод развития личности, но как прямое ему противодействие и проникло в сознание передовых мыслителей Западной Европы из сферы религии.

3. Что западный мир выражает теперь требование органического примирения начала личности с началом объективной и для всех обязательной нормы – требование общины.

4. Что это требование совпадает с нашей субстанциею; что в оправдание формулы мы приносим *быт*, и в этом точка соприкосновения нашей истории с западною.

5. Что общинный быт славян основан не на отсутствии личности, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия.

6. Что в национальный быт славян христианство внесло сознание и свободу; что славянская община, так сказать, растворившись, приняла в себя начало общения духовного и стала как бы светскою, историческою стороною церкви.

7. Что задача нашей внутренней истории определяется как просветление народного общинного начала общинным церковным.

8. Что внешняя история наша имела целью отстоять и спасти политическую независимость того же начала не только для России, но и для всего славянского племени, созданием крепкой государственной формы, которая не исчерпывает общинного начала, но и не противоречит ему».

Анализируя историю России, Самарин полагал, что «общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей». Однако не только общинное начало, одухотворенное христианским вероучением определяет характер русской истории. В этой связи Самарин указывал на влияние Византии и на развитие личности в Древней Руси, хотя решающее значение он оставлял все же за общиной. «Земля создает государство», — утверждал мыслитель. Формы общинного быта (семья, род, город с областью, епархия, государство) представляют собой

различные виды единства, основанные на «одной потребности жить вместе в согласии и любви», осознанной в качестве верховного закона. Община предполагает *личность* (родоначальник, князь, царь) и *общее связующее начало* (вече, сейм, дума).

Князь воспринимался на Руси как защитник одиноких и обездоленных; власть была доверена ему для исполнения прежде всего нравственных обязанностей. Древнерусская жизнь, уверяет Самарин, знала личность. Народная фантазия запечатлела представление о личности в образах былинных богатырей. В политической жизни личность была представлена князем, в духовной сфере личностью был монах.

Принципиальным для славянофилов было положение, согласно которому всякая научная деятельность, в том числе и наука истории, должна опираться на народные начала. Обоснованию этого положения была посвящена, в частности, статья Самарина «*Два слова о народности в науке*». «Мы приходим к убеждению, — писал Самарин, — что именно народность мысли, определяя как бы специальное ее назначение в области науки, наводит ее на пути к открытиям, постепенно раздвигающим пределы общечеловеческого знания. Это, кажется, бесспорно, но еще не все. Заключая в себе возможность одностороннего воззрения или пристрастия, народность познающей мысли в то же время представляет нам ручательство за постепенное освобождение от пределов, ею же полагаемых». Развивая далее свою мысль Самарин писал: «Итак, призвание народности в деле науки представляется в двояком виде. С одной стороны, средство мысли познающей с мыслью, проявившей себя исторически, заключает в себе одно из существенных условий постижения внутреннего смысла и побудительных причин, вызвавших эти проявления; с другой, непричастность народного воззрения к предубеждениям и односторонностям, налагающим свое клеймо на воззрения других народов, дает возможность общечеловеческому воззрению постепенно расширяться и освободить себя от тесных рамок, временно его ограничивающих». «Народность есть больше, чем объект для мысли; сама мысль должна получить от нее свое своеобразие: ибо, как в истории общечеловеческие начала проявляются не иначе, как в народной среде, так и в области науки мысль возводит эти начала в сознание через ту же народную среду», — заключал Самарин. Статья Самарина вызвала возражения со стороны западников, в частности, Б.Н. Чичерина.

Подводя итог славянофильским воззрениям, Самарин находил в них много общего с положениями, высказываемыми оппонентами, в том числе В.Г. Белинским. Он писал: «Россия изжила эпоху преобразования, и для нее настало время развиваться самобытно. Из самой себя.

Миновать эпоху преобразования, перескочить за нее, нельзя.

Реформа Петра не могла быть случайна.

Пора нам перестать *казаться* и начать *быть*, пора уважать и любить только человеческое и отвергать все, в чем нет человеческого, будь оно европейское или азиатское.

Крепкое политическое и государственное устройство есть ручательство за внутреннюю силу народа.

Смирение и любовь суть свойства человеческой природы вообще».

Таким образом, славянофильство в сфере философско-исторического знания служило существенным дополнением западной философии истории.

### **Источники:**

*Аксаков К.С.* Полное собрание сочинений. В 3 томах. М., 1861–1890.

*Аксаков К.С., Аксаков И.С.* Литературная критика. М., 1981.

*Аксаков К.С.* Эстетическая и литературная критика. М., 1995.

*Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений. В 2 томах. М., 1911.

*Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1984

*Кошелев А.И.* Общинное землевладение в России. Берлин, 1875.

*Кошелев А.И.* Записки. М., 1991.

*Самарин Ю.Ф.* Окраины России. Прага; Лейпциг; Берлин, 1868–1876. Сер. I. Вып. 1–6.

*Самарин Ю.Ф.* Сочинения. Т. I–X, XII. М., 1877–1911.

*Самарин Ю.Ф.* Избранные философские произведения. М., 1996.

Теория государства у славянофилов. Сборник статей И.С. Аксакова, К.С. Аксакова, А.В. Васильева. СПб., 1898.

*Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений. В 8 томах. М., 1904–1914.

*Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 1. Работы по историософии. М., 1994.

*Хомяков А.С.* О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

### КУЛЬТУРФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Историософский подход в третьей четверти XIX в. развивался на основе органического мировоззрения. Взгляд на историю как на органический процесс, аналогия между историей и наукой о живом способствовали разработке философии культуры, в рамках которой цивилизации или культуры понимались как замкнутые живые организмы, имеющие свой неповторимый облик, развивающиеся по определенным законам и проходящие в своем развитии несколько стадий.

Крупнейшим представителем этого направления был *Николай Яковлевич Данилевский* (1822–1885), ботаник по образованию, большую часть жизни занимавшийся изучением рыбоводства в европейской части России. В свободное от экспедиций время Данилевский писал политические и экономические статьи. В 1869 г. в журнале «Заря» он частями опубликовал свое главное произведение *«Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому»*. В 1871 г. книга вышла отдельным изданием.

«Россия и Европа» наполнена большим количеством исторических сведений, прежде всего из европейской и русской истории, на основе которых Данилевский делает свои обобщения. Верность полученных выводов он иллюстрирует многочисленными примерами из современной ему (50–60-е годы XIX в.) политики.

В первую очередь Данилевский констатирует враждебность, с которой Европа относится к России. «Дело в том, что Европа, — пишет он, — не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки. Европа видит, поэтому в Руси и Славянстве не чужое только, но враждебное начало». Эта вражда,

по словам русского мыслителя, основана на племенных антипатиях, бессознательном чувстве или историческом инстинкте.

Различие Европы и России обусловлено всем ходом их исторического развития. Так, государства Европы образовались путем завоевания (германцы, франки, норманны), приводившего к политическому изувечию, к народному убийству. Всякая народность, утверждает Данилевский, имеет право на самостоятельное политическое существование в той мере, в какой его осознает и на него притязает. В идеале, «одна народность должна составлять одно государство». Данилевский развивает мысль ранних славянофилов о том, что государство существует для народа, а не народ для государства и сбережение и развитие народности – первейшая задача государства. «Народности, национальности, — провозглашает Данилевский, — суть органы человечества, посредством которых заключающаяся в нем идея достигает в пространстве и во времени возможного разнообразия, возможной многосторонности осуществления... Народность составляет поэтому существенную основу государства, самую причину его существования, — и главная цель его и есть охранение народности».

Россия, в отличие от Европы, образовалась путем естественного, ненасильственного расселения. До Петра I Россия вела войны только за свое существование. Первой завоевательной войной стала Семилетняя война, в которой Россия выступила против Пруссии. В течении XVIII и первой половины XIX в. к России был насильственно присоединен ряд территорий (Туркестан, часть Кавказа, Крым). Эти завоевания – результат европеизации России.

Враждебное отношение Европы к России должно вызвать и ответную реакцию со стороны России. Чем хуже для Европы, тем лучше для России и всего славянства – провозглашает Данилевский. Пока Европу раздирают противоречия и внутренние конфликты Россия и славяне могут жить спокойно, но как только Европа замирится, она начнет объединяться и первой жертвой объединенной Европы станут славяне.

Европа, считает Данилевский, – понятие не географическое; она имеет культурно-исторический смысл. «Европа есть поприще романо-германской цивилизации», — уточняет русский мыслитель. Для Европы характерно развитие научно-промышленной и политической сторон жизни. Кроме того, романо-германская цивилизация претендует быть цивилизацией общечеловеческой. Эта претензия возникает из преимущества европейской



цивилизации, из ее исторической связи с цивилизациями Античности (греческой и римской), а также из особого понимания истории, в соответствии с которым история делится на древнюю, среднюю и новую. Данилевский не согласен с универсальностью такого членения. С его точки зрения, народы – это живые организмы, и как все живое, они проходят определенные ступени развития, соответствующие возрастам живого организма. «История, — пишет Данилевский, — говорит то же самое о народах; и они нарождаются, достигают различных степеней развития, стареют, дряхлеют, умирают – и умирают не от внешних только причин». Понимая историческое развитие в этом смысле, можно сказать, что «все исторические племена имели свою древнюю, свою среднюю и свою новую историю, то есть, как все органическое, имели свои фазисы развития».

Народы, достигшие уровня исторической жизни, обладают характерными узнаваемыми и отличимыми от других чертами. Они представляют собой определенные культурно-исторические типы или цивилизации. Каждая цивилизация имеет несколько основ: *религиозную*, понимаемую в широком смысле как народное мировоззрение; *государственно-политическую*, отражающую отношения людей между собой; *экономическую*, закрепляющую опосредованные отношения между людьми через условия пользования предметами внешнего мира; *культурную*, включающую в себя науку, философию, технику и фиксирующую отношения человека к внешнему миру. Цивилизация – явление многообразное, она «есть понятие более обширное, нежели наука, искусство, религия, политическое, гражданское, экономическое и общественное развитие, взятые в отдельности; и цивилизация все это в себе заключает».

Деление народов по культурно-историческим типам не исключает градацию истории по степеням развития, а, в известном смысле, включает в себя эту градацию. «Формы исторической жизни человечества, — полагает Данилевский, — 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, цивили-

зации, 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». Помимо развития по степеням, к которому принадлежит разделение истории на древнюю, среднюю и новую, существует развитие по типам, замкнутым и отделенным друг от друга. Степени развития, полагает Данилевский, подчиняются системе типов. Такой взгляд на исторический процесс он называет естественной системой истории.

В истории Данилевский усматривает десять культурно-исторических типов или цивилизаций: египетскую; китайскую; ассиро-вавилоно-финикийскую, халдейскую или древне-семитическую; индийскую; иранскую; еврейскую; греческую; римскую; ново-семитическую или арабийскую; германо-романскую или европейскую. Существовали также два американских типа: мексиканский и перуанский, но они погибли и сведения о них недостаточны. Первые пять цивилизаций были «культурами подготовительными», т. е. автохтонными, первичными, построившими сами себя. Они не развили в полной мере стороны цивилизации; религиозная, государственно-политическая, экономическая и культурная основы находились еще в синкретическом единстве. Эти цивилизации создали условия для появления других культурно-исторических типов. Данилевский различает преемственные и уединенные типы. К преемственным принадлежат египетская, ассиро-вавилоно-финикийская, греческая, римская, еврейская и германо-романская цивилизации. В качестве уединенных типов можно указать на индийскую и китайскую цивилизации.

Народы, составившие самостоятельные культурно-исторические типы, являются *положительными деятелями в истории человечества*. Но история знает племена, которые только разрушали существующие цивилизации (например, гунны, монголы, турки). Их Данилевский называет «бичами Божиими» или *отрицательными деятелями в истории*. Помимо отрицательных и положительных деятелей в истории человечества существуют народы не достигшие уровня исторической индивидуальности, а входящие в состав других исторических организмов и служащие чужим целям. При-

мером таких народов Данилевский называет финно-угорские племена, именуя их *этнографическим материалом*.

Как правило, цивилизация развивает одну идею, одно начало. Греки, например, создали художественную цивилизацию, в наиболее полной мере развили идею красоты. Римляне довели до совершенства систему гражданских прав, основав политическую цивилизацию. Семитическая цивилизация разрабатывала в основном религиозные идеи. Европейская цивилизация сосредоточилась на аналитическом изучении природы и развитии техники (прежде всего, военной), а также усовершенствовала государственно-политическую основу. Европейская цивилизация, таким образом, является двухосновой.

Итак, Данилевский убежден, что историческое развитие происходит не согласно универсальной периодизации истории, а внутри культурно-исторических типов. Он критикует представление о бесконечном прогрессе и предлагает новое понимание прогресса, согласно которому прогресс в истории – это не однонаправленное, а многонаправленное движение. В истории нет непрерывного поступательного движения, а лишь смена одного культурно-исторического типа другим. Ни одна цивилизация не является высшей точкой развития. Исторический прогресс, полагает Данилевский, выражается в том, чтобы «исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества». Пространственная метафора поля, заменяющая представление о линейном однонаправленном движении, призвана показать, что прогресс в истории состоит в многообразии и богатстве форм исторической жизни, где каждый народ, в совершенстве развивая какую-нибудь идею и воплощая ее в своей исторической жизни и культуре, вносит вклад в общее историческое развитие человечества.

В связи с этим Данилевский критикует термин «общечеловеческое» и противопоставляет ему понятие «всечеловеческое». «Общечеловеческое» – не реальное, не действительное понятие; общечеловеческой цивилизации, единой для всех народов, не существует. Если бы общечеловеческая цивилизация была возможна, то это обеднило бы историю. Другое дело – понятие «всечеловеческое». Оно складывается из совокупности всего народного, из разноместного, разноплеменного и разновременного осуществления идей. «Всечеловеческое» – недостижимый идеал. Задача человечества, полагает Данилевский, состоит в проявлении в разные времена и разными народами всех тех сторон, которые заложены в идее человечества.

Развитие культурно-исторических типов происходит в соответствии с установленными Данилевским законами. Первый закон указывает на необходимость отдельного языка или группы близких языков. Второй закон говорит о политической независимости как условии формирования самобытного культурно-исторического типа. Третий закон утверждает непередаваемость начал культурно-исторического типа. Усвоения и заимствования возможны только вне сферы народности; т. е. перениматься могут только технические приемы, усовершенствования искусств и промышленности. Попытка заимствовать начала жизни чужой цивилизации будет либо малоэффективной, либо исказит воспринимающий культурно-исторический тип. Так, верно осознанная Петром I необходимость промышленно-технической модернизации России, потребность в европейской военной технике, привела к неоправданной попытке изменить весь исторический уклад жизни русского народа, что вызвало в русском обществе, по словам Данилевского, болезнь «европейничанья». Разнообразие и богатство этнографических элементов, необходимых для плодотворного развития культурно-исторического типа, отражены в четвертом законе. Этнографические элементы, входящие в культурно-исторический тип, не должны поглощаться целиком, что может быть гарантировано федеративным политическим устройством культурно-исторического типа или образованием внутри одной цивилизации союза государств. Пятый закон говорит о периодах развития культурно-исторического типа, для которого характерна продолжительность роста и краткость времени цветения и плодоношения. Первый период Данилевский называет этнографическим, второй – периодом цивилизации.

Перед славянством, полагает Данилевский, стоит задача сформировать самостоятельный культурно-исторический тип. Выработка самобытной культуры является условием исторического существования славянства. В противном случае славяне превратятся в этнографический материал и будут поглощены и ассимилированы романо-германской цивилизацией. Поглощение славян европейской культурой лишает их исторической перспективы. По мнению Данилевского в XIX в. Европа завершает период цветения и переходит в состояние упадка и увядания. Данилевский пишет об этом в главе с характерным названием «Гниет ли Запад?». Славянство не может органично войти в европейскую цивилизацию также из-за различия в характере славянских и романо-германских народов. Данилевский

указывает на различия этнографические, проявляющиеся в психическом строе народов; различия нравственные, проявляющиеся в науке и искусствах, в общественном и политическом строе; и различия хода и условий исторического воспитания народов.

Главной чертой психического строя романо-германских народов является насильственность. Для европейцев характерны индивидуализм и чрезмерное чувство личности. В политике эти качества проявляются в аристократизме, угнетении народностей, неумеренной свободе и политическом дроблении. В религии они принимают форму нетерпимости, что приводило к крестовым походам и религиозным войнам в европейской истории. Католицизм – результат искажения природой романо-германских народов христианского учения. И в политике, и в религиозной жизни европейских народов происходит постоянная борьба интересов и партий. Однако отмеченные особенности психического строя имеют и положительные стороны, среди которых в первую очередь следует указать настойчивый образ действий европейцев, отстаивание и защиту ими своих прав. Насильственный характер и экспансионистские устремления способствуют успехам в торговле (захват рынков, навязывание своих товаров, стандартов потребления и т. п.). Научно-технические достижения также результат насилия над природой, попытка подчинить ее своим целям, извлекать из нее выгоды.

Иной характер присущ славянам. Его основные качества – терпимость и ненасильственность, проявившейся уже в мирном принятии и распространении христианства. «Славянские народы, — пишет Данилевский, — самую природою избавлены от этой насильственности характера, которую народам романо-германским, при вековой работе цивилизации, удастся только перемещать из одной сферы деятельности в другую». Психический строй славян более соответствует христианским идеалам, чем характер европейцев. У славян общее начало преобладает над индивидуальным и личным, а перемены связаны не с внешней борьбой интересов, а с внутренними изменениями нравственного сознания. Отсюда и основные нравственные качества славян: благость, справедливость, чистота.

Одной из основных форм воспитания народного характера является жизнь в государстве. Государство, полагает Данилевский, возникает не из договора, а в соответствии с логикой развития национального самосознания. Оно должно учитывать «отдельность народных личностей», степень

их родства и степень внешней опасности. На формирование государства влияет и географическая среда. Оседлые народы более склонны к образованию государства, чем кочевые племена. Оседлые народы поселяются либо на горах, либо в лесах, либо в районах разлива рек. Данилевский специально подчеркивает культурородную силу леса, считая лесные массивы наиболее благоприятной средой для установления государства. В государстве происходит воспитание народа благодаря подчинению воли отдельного лица высшим целям. Результат такого воспитания – возведение народа от племенной воли к состоянию гражданской свободы. Исторически существуют три формы подобной зависимости: рабство, данничество (коллективное рабство) и феодализм. Русский народ прошел все эти формы зависимости; в русской истории им соответствуют призвание и владычество норманов, монголо-татарское иго и крепостное право.

Славяне и, прежде всего, русский народ, согласно Данилевскому, достигли такого уровня исторического развития, который соответствует условиям образования самобытного культурно-исторического типа. Религиозную основу славянской цивилизации составляет православие. Доминирующие черты славянского характера (ненасильственность, мягкость, покорность, почтительность) наиболее соответствуют христианскому вероучению, поэтому славяне способны развивать религиозную сторону своего культурно-исторического типа. Возможность развития государственно-политической основы, полагает Данилевский, доказывается крепостью русского государства. Более того, русский народ способен не злоупотреблять свободой, но повиноваться и доверять власти. У русского народа отсутствует властолюбие: «Власть имеет для нас мало привлекательности», — утверждает Данилевский. И делает из этого вывод, что в России не имела и, по всей вероятности, не будет иметь место политическая революция. Экономическую основу славянского культурно-исторического типа составляет крестьянский надел и общинное землевладение. В России, в отличие от Европы, нет обезземеленной массы народа. Решение общественно-экономической задачи, считает Данилевский, — преимущественная цель славянского культурно-исторического типа. Развитие культурной или научно-художественной основы в славянстве и русском народе не столь заметно. Но это связано с тем, что славянский культурно-исторический тип является молодым. Он на четыре-пять столетий младше романо-германской цивилизации, которая в XIX в., по подсчетам Данилевского,

находится на завершающей стадии своего цветения и в начале упадка. Незначительность результатов научной и художественной деятельности русского народа объясняется тем, что все его усилия были принесены в жертву государству. Для развития культурной основы еще не настало время. Крепкое и сильное государство будет сперва поощрять занятия искусством, а затем стимулировать и научную деятельность.

Итак, славянский культурно-исторический тип, с точки зрения Данилевского, будет первым четырехосновным типом. Во всеславянской союз, столицей которого должен быть Царьград, могут войти помимо Российской империи и Царьградского округа, королевство Сербо-Хорватословенское, королевство Болгарское, королевство Румынское, королевство Эллинское и королевство Мадыарское.

Взгляда на исторический процесс как на развитие и смену цивилизаций придерживался *Константин Николаевич Леонтьев* (1831–1891), медик по образованию, дипломат и писатель по роду занятий, изложивший свои философско-исторические представления в целом ряде произведений: «*Византизм и славянство*», «*Записки отшельника*» и др. Концепция Леонтьева получила название «русского византизма».

Под византизмом Леонтьев подразумевал самостоятельную «образованность», культуру или цивилизацию, считая, что ее не учел Н.Я. Данилевский. «Византизм, — уточнял Леонтьев, — есть прежде всего особого рода образованность или культура, имеющая свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятные начала и свои определенные в истории последствия». Для культуры характерно внутренне единство, общая идея, проявляющаяся в различных сторонах жизни (религии, государстве, нравственности, философии, искусстве). По словам Леонтьева: «Цивилизация, культура есть именно та сложная система отвлеченных идей (религиозных, государственных, лично-нравственных, философских и художественных), которая вырабатывается всей жизнью наций. Она как продукт, принадлежит государству; как пища, как достояние она принадлежит всему миру». Византийская цивилизация возникла в IV в. во времена правления императора Константина. У ее истоков стояли христианская религия и римское право. Государственно-политическую основу византизма составляет самодержавие, религиозную – православие. Византизм также выработал и самобытный нравственный идеал, отвергающий абсолютизацию лич-

ностного начала, принципы всеобщего равенства и земного благоустройства в этой жизни. «Представляя себе мысленно византизм, — писал Леонтьев, — 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 о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем склонность 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 все равенства, земной все свободы, земного все совершенства и вседовольства».

Европейская цивилизация, или «германство», возникла позже. Ее начало Леонтьев относит ко времени Карла Великого (IX в.). Расцвет европейской цивилизации пришелся на XV, XVI и XVII вв. Время жизни культурно-исторического типа, по подсчетам Леонтьева, составляет 1000–1200 лет. Для германства характерно развитие принципа личности и беспредельность прав лица. Европейская цивилизация сложилась на основе «византийского христианства»; германского рыцарства, принявшего форму феодализма; эллинистической эстетики и философии; римского муниципального начала. С точки зрения Леонтьева, европейская цивилизация является трехосновой. Она развивает государственно-политическую, научно-художественную и религиозную стороны культурно-исторического типа. Самобытной религиозностью европейской цивилизации Леонтьев считает католичество. Европейская цивилизация испытала сильное влияние византизма, особенно с XV в., т. е. со времени падения Византийской империи, когда в Европу эмигрировали византийские ученые, богословы, художники. Именно с этого времени начинается расцвет европейской культуры, наступает эпоха Возрождения, время «сложного цветения» или, по словам Леонтьева, «многообразного и глубокого развития, объединенного в высшем духовном и государственном единстве всего, или частей». Одна-



ко в Европе византизм воздействовал не религиозной, а преимущественно художественной и юридической сторонами.

Более непосредственно византизм был воспринят в России. Его влияние особенно заметно в государственном устройстве и домашнем быте. Государственное начало в России преобладает над родовым и семейным и принимает форму наследственного царизма. Идея царизма в России более крепкая, чем в Византии. В русском царизме отразились как «римский кесаризм», христианская дисциплина, в частности, учение о покорности властям, так и свойственное славянским племенам родовое начало. В русском народе, по мнению Леонтьева, слабо развиты семейственное, наследственно-аристократическое и муниципальное начала. Нравственность принимает в русском народе религиозную форму.

Сильными сторонами русской жизни являются: византийское православие, самодержавие, сельский поземельный мир (община). Главной скрепляющей и объединяющей силой в России Леонтьев признает самодержавие. «Монархическое начало, — пишет он, — является у нас единственным организующим началом, главным орудием дисциплины». Своими сильными сторонами Россия обязана византизму. «Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь», — пишет Леонтьев. И заключает: «Византизм организовал нас». Россия, как восприимчивая византийской цивилизации представляет собой четырехосновный культурно-исторический тип, главным достижением которого должно стать решение социально-экономической задачи. Помимо византизма культуuroобразующими силами для России выступили «туранство», т. е. взаимодействие с туранскими и тюркскими народами, населяющим Россию, и «немецкая кровь», т. е. иностранцы, служившие русскому государству. Со времени Петра I началось расслоение русского общества, что привнесло в русскую жизнь творческое разнообразие и создало условия для расцвета культуры.

Византизм и опирающаяся на него русская культура не тождественны, с точки зрения Леонтьева, славянству. Славянства как культурной целостности, полагает Леонтьев, не существует. Он критикует чехов, болгар, словаков, поляков, сербов за их культурную второстепенность. «До сих пор мы этих общих и своих всемирно-оригинальных идей, которыми славяне бы отличались резко от других наций и культурных миров, — полагал Леонтьев, — не видим. Мы видим вообще что-то отрицательное, очень сходное с романо-германским, но как-то жиже, слабее все, беднее. ... Славян-

ство есть, и оно численно очень сильно; славизма нет, или он еще очень слаб и неясен». Условием самобытного культурного существования славян может быть только мощь России, а условием силы России является византизм, отразившийся прежде всего в русском самодержавном государстве. Сохранение и развитие сильного государства равнозначно для России ее положительному историческому значению и является ее культурной и исторической задачей.

Согласно Леонтьеву, развитие народов и развитие в истории соответствует изменениям в органических явлениях. Благодаря этому он отмечает три периода в жизни государственного организма или культуры: 1) первоначальной простоты; 2) цветущей сложности; 3) вторичного смесительного упрощения.

Итак, в период «цветущей сложности» происходит «осложнение», «постепенная индивидуализация», обособление как от явлений окружающего мира, так и от родственных явлений. Этот период «оригинальности и сложности» – высшая степень развития органических явлений, «объединенная внутренним деспотическим единством».

Для сохранения плодотворного состояния «цветущей сложности» культуре следует выработать особую дисциплину, способную удержать форму, в которой воплощена эта объединяющая и выраженная в материи идея. «Форма, — по определению Леонтьева, — есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться». Сложность и многообразность формы – залог величия и силы культуры. «Будет сила, будет и кое-какое благо возможное», — утверждает Леонтьев.

Формой, собирающей в единство общество, является государство. Каждая нация, каждое общество обладают своей государственной формой, т. е. принципом единства, наиболее отчетливо проявляющемся именно в эпоху «цветущей сложности». «Государственная форма у каждой нации, у каждого общества своя, — уточняет Леонтьев; — она в главной основе неизменна до гроба исторического... она выясняется лишь хорошо в ту среднюю эпоху наибольшей сложности и высшего единства, за которой постоянно следует, рано или поздно, частная порча этой формы и затем разложение и смерть». Периодам жизни государственного организма соответствуют формы правления. Так, в начале государство аристократично, в середине жизни реализуется единоличное правление, а к «старости» – «демократическое, эгалитарное, либеральное» правление.

Особо красноречивую критику вызывает у Леонтьева демократия, воплощающая идеи равенства и всеобщего блага и знаменующая наступление эпохи «вторичного смесительного упрощения», т. е. разложения и смерти культуры. «Равенство лиц, равенство сословий, равенство (т. е. однообразие) провинций, *равенство наций* – это все один и тот же процесс; в сущности, все то же всеобщее равенство, всеобщая свобода, всеобщая приятная польза, всеобщее благо, всеобщая анархия либо всеобщая мирная скука», — так характеризует мыслитель современную демократию. Попыткой спасения от вторичного смещения может стать, по словам Леонтьева, «завоевание оригинальных стран», привносящее в стареющую культуру живительное разнообразие.

Неприятие Леонтьевым демократии и либерализма обусловлено его эстетическими взглядами. Государство, как организованное в единство разнообразие, призвано сохранять сложность и оригинальность жизни. Государство, основанное на социальной иерархии, на сословном разделении и воспитании, несет в себе эстетический элемент. Впрочем, русское государство по возрасту вступило уже в третий период развития. Для продления его жизни необходимо воспрепятствовать распространению либеральных и эгалитарных идей, приводящих к упрощению и смерти. Необходимо «заморозить» Россию.

В русле идей Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева разрабатывал свою цивилизационную концепцию крупнейший отечественный славист XIX в. *Владимир Иванович Ламанский* (1833–1914). Педагогическая деятельность Ламанского была связана с Петербургским университетом, где он преподавал с 1865 г., Петербургской духовной академией (1872–1897), Академией генерального штаба (1890–1900). С 1854 г. Ламанский сотрудничал с Географическим обществом, возглавлял его этнографический отдел (1865–1871, 1887–1910), принимал самое активное участие в деятельности Петербургского славянского благотворительного комитета с его основания (1868), был его председателем и редактором «Известий» общества (1887–1888). С 1880 г. возглавлял Историко-филологическое общество при Петербургском университете, основал и редактировал этнографический журнал «Живая старина» (1890–1912), был одним из организаторов Этнографического музея. Интересы Ламанского далеко выходили за пределы славянской филологии и истории, его можно назвать создателем геополитиче-

ской теории славянофильства, которая предвосхищает многие построения евразийцев и указывает на связь этих двух течений русской мысли.

Наиболее полное выражение историософская и геополитическая концепция Ламанского получила в его поздней работе «*Три мира Азийско-Европейского материка*» (1892), хотя основные положения его доктрины сложились еще в середине 1860-х гг. Для понимания учения Ламанского также важны статьи «*Непорешенный вопрос*» (1869), «*Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках*» (1875), его докторская диссертация «*Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе*» (1871), курсы «*Лекции по славянским наречиям*» (1880–1881), «*Введение в славяноведение*» (1891) и отчасти его магистерская диссертация «*О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании*» (1859).

Учение Ламанского было теснейшим образом связано с его научно-преподавательской деятельностью. В своих историософских трудах он пытался теоретически осмыслить тот материал, который был предметом его специальных исследований. К таким предметам для Ламанского относился, во-первых, так называемый *восточный вопрос* или вопрос о границах славянского и романо-германского мира. Он включал в себя и проблему освобождения южных славян от турецкого владычества и сильно политизированный польский вопрос. Историософское истолкование польского вопроса приводило к анализу конфликта православной и католической культур, их взаимных отношений и исторических претензий (униатский вопрос и т. п.). Во-вторых, это обсуждение *возможности славянской (общеславянской) цивилизации*, проблем славянской взаимности и общения, исторического своеобразия славянских культур. Уверенность в культурно-исторической самобытности славянства, отличной от культур романских и германских народов Европы, вызывало к жизни идею *панславизма* или вопрос об очертаниях и единстве этой общеславянской культуры. Признать реальность панславизма означало положительно ответить на вопрос о преобладании в славянском мире начала единства над началом партикуляризма, центростремительных сил над центробежными. При таком подходе носителем начала единства, воплощением центростремительной силы выступала Россия, что требовало критики иных вариантов панславизма: австрийского, иллирийская идея и т. п. Панславизм и идея славянской цивилизации включали в себя и *вопрос об отношении к инородцам*, т. е. неславянским племенам, входящим в славянскую культурно-историческую общ-

ность. Признание культурной самобытности славян и уважение к национальным и культурным особенностям других народов приводило представителей Ламанского к отстаиванию *принципа цивилизационного многообразия и культурного равенства народов*. В третьих, Ламанский был убеждённым проповедником так называемой *кирилло-мефодиевская идеи*, т. е. выступал за восстановление славянских церквей, возможность богослужения на славянских языках не только у православных славян, но и у славянокатоликов и славян-протестантов. В четвертых, продолжением кирилло-мефодиевской идеи стал *вопрос об общеславянском литературном, научном и дипломатическом языке*. Этот вопрос приобрел самостоятельное значение в силу своей практической важности. Фактически, здесь шла речь о приоритете культурного, а не политического сближения славян. Принятие общеславянского литературного языка сделало бы панславизм реальным историческим явлением. Со времени Юрия Крижанича предлагались различные варианты общеславянского языка. Ламанский активно отстаивал право русского языка быть общеславянским литературным, научным и дипломатическим языком.

Обоснование геополитической роли русского языка стало одной из центральных тем как научных, так и публицистических выступлений Ламанского. Развитие и распространение языка и вырастающей на его основе литературы – первейший указатель на цивилизационные достижения и в других сферах жизни народа. Воспитательная роль языка не сводится только к патриотическим внушениям. Язык выступает одним из обязательных условий формирования нации, а уровень его развития служит одним из оснований для отделения исторических народов от пасынков цивилизации. «История имеет дело с одними избранными, – провозглашал Ламанский. – Она нарушает это естественное равенство, возвышая и выделяя некоторые народы и языки в ряду прочих, которых затирает, давая им скромно прозябать или совершенно их заглушая. Так в человечестве возвышаются и выделяются народы исторические, великие национальности, создающие большие мировые державы и богатые литературы и образованности. Самостоятельная государственность и выработанный литературный язык – вот два необходимые признака великой исторической национальности. Если первая представляет собою вещественную силу и внешнее единство, то второй служит знаменем его единства внутреннего, залогом и скрепою его нравственных сил, главным рычагом его влияния на другие

народы. Образование сильных государств и их содержание не обходится народам без тяжких пожертвований, затрат и лишений. Они оправдываются лишь высотой и величиной идеи, во имя которой приносятся». Конечно, с научной точки зрения или, по словам Ламанского, «на взгляд антрополога и лингвиста», все народности и языки равно интересны, равно ценны и достойны изучения. Не то с историческо-социальной точки зрения, обобщающая позиция которой позволяет не только сепарировать исторические народы от неисторических, но и демонстрировать при каких условиях народность перерастает в нацию. К таким условиям Ламанский относил, в первую очередь, государственную независимость и развитую литературу, т. е. письменный язык, плодотворность которого соответствует потребностям общества и поддерживается постоянным спросом образованной публики.

Для правильного понимания взглядов Ламанского необходимо иметь в виду, что нация — это не сама по себе, а как носитель самобытной культуры или цивилизации. Переход от народности к нации означает движение от племенной обособленной культуры к более плодотворной в творческом отношении цивилизации, которая, как правило, принимает форму крупного и сильного государственного образования. Цивилизация и нация, в отличие от народности и племенной культуры, означают большую творческую мощь и политическую силу, государственное могущество, воля которого должна проявляться не в насилии и экстенсиве власти, а в культурном созидании.

Здесь Ламанский отходит от славянофильского принципа: один народ — одно государство. Множество небольших государств даёт лишь множество малых, слабо развитых культур. Сильная в творческом отношении культура является достоянием большого государства, объединяющего разнообразные народы и территории в одно политическое тело. Единый язык — необходимое условие цивилизационного существования и самобытного развития всякого народа. История сама, во избежание крайностей дробления языков и их обособления, приводит к доминированию одного наречия. Ламанский неоднократно указывал на связь политического могущества, крепкой государственности с языковым доминированием. И то и другое, по его выражению, было признаком «центростремительной силы» в народе.

Исторические обстоятельства, в которые поставлена Россия, предоставляют ей возможность развивать самобытную культуру. Другие славян-

ские народы такой возможности лишены, поэтому их историческое будущее зависит от того, решатся ли они примкнуть к России, в частности, отказавшись от своего национального эгоизма и самолюбия, принять русский язык. Альтернативой такой решимости выступает историческое небытие и культурное ничтожество. В любом случае перед немногочисленными народами, лишёнными своей государственности, остаётся один путь – подчинение более сильным и плодотворным культуре и языку. Только принятие русского языка позволит другим славянским народам, сохраняя и развивая свою национальную культуру, приобщаться к достижениям мировой культуры и знакомить другие народы с результатами собственного культурного творчества. В противном случае приобщение к плодам мировой культуры будет идти помимо национальной культуры, что в перспективе означает полную ассимиляцию.

Из иностранных языков первостепенное значение для славян имеет язык греческий как язык культурный, связывающий славян с наследием Античности. Греческий язык указывает на общую для большинства славян культурную традицию, связывает их общим историческим прошлым. Но греческий язык – это, действительно, прошлое. В качестве культурного достояния он необходим славянам для осознания и воспроизведения традиции. Но будущее в славянском мире принадлежит не греческому языку, а русскому. Русский язык самой историей предназначен стать общим языком славянства. В русском народе полнее всего проявились центроостремительные силы; он создал сильное государство, которое, по мысли Ламанского, служит лучшим гарантом успешного распространения русского языка. Принятие русского языка пойдёт на пользу прежде всего южным и западным славянам. Только общий язык сможет преодолеть расколтость славянского мира, обуздать эгоистические интересы, ограничить взаимные притязания, заглушить старые обиды. Только оперевшись на русский язык, славянство сможет проявить себя «как самобытный исторический тип», т. е. встать на путь самостоятельной культурной деятельности, плоды которой будут иметь всечеловеческое значение. Без общего языка, настаивает Ламанский, нет нации.

Однако формирование отдельных славянских национальностей – это не та цель, которую желает Ламанский. Малочисленность этих наций, их политическая несамостоятельность, даже при условии обретения государственной независимости, и культурная малопродуктивность для Ламанско-

го очевидны. Политическая независимость – вполне достижимая цель. Ламанский же мечтает о том, чтобы славяне стали реальным, полноправным субъектом исторического процесса, а для этого необходимо, чтобы они «сложились в один всемирно-исторический народ». Принятие или неприятие русского языка – это вопрос не о политическом влиянии России, а о цивилизационных приоритетах славянских народов и об их культурной состоятельности. То, что было достигнуто славянами в области культуры – достойно уважения и сохранения, но их дальнейшая успешная творческая деятельность без ориентации на русский язык невозможна. Вопрос не в том, стоит или нет принимать русский язык, а в том, способно ли славянство на дальнейшее творческое развитие и сможет ли оно сохраниться как национально-культурное целое. Альтернативой принятию русского языка будет ассимиляция, денационализация, а затем и историческое небытие. Осознать это должны сами славяне и добровольно признать русский язык общеславянским дипломатическим, научным и литературным языком.

Уходит в прошлое время, когда всемирно-историческую роль играли отдельные народы и образованные ими государства. Настало время, когда всемирно-историческое значение приобретают языки, а отсюда и культурно объединяемые ими народы. Из современных европейских языков три романских языка (французский, итальянский и испанский) и два языка германских (английский и немецкий) занимают господствующее положение и «достигли более или менее значения всемирно-исторического». Языки немногочисленных славянских народов в силу политических и культурных обстоятельств оказались в сложном положении. Старые народы Восточной Европы, такие как греки, армяне, грузины, имеющие богатую культурную традицию, ныне не только малочисленны, но и слабы политически и культурно. В настоящее время лишь русский язык может взять на себя цивилизационную роль объединения и общения народов Восточной Европы, а, следовательно, и приобрести всемирно-историческое значение.

Объединяя народы и территории, язык не только выполняет коммуникативную и культурную функции, но и становится политической, а точнее, геополитической силой. Ламанский даже готов объяснять геополитическую роль языка действием исторического закона. По его словам: «Существует выработанный историей помощью наблюдений закон, что чем отдалённее друг от друга, чем разнообразнее и различнее земли и народности, между которыми ощущается потребность в усвоении известного чужого



языка, тем этот язык приобретает значение всеобщего и мирового языка. Этот мировой характер языка зависит не от того, что, например, каждый испанец лучше француза и англичанина, или каждый русский лучше словинца, чеха или немца. Нет. Это вырабатывается силами независимыми от личной воли человека, именно: географическими условиями, площадью страны, количеством душ, чувствующих потребность в усвоении известного языка, и тем, сколько пустого ещё пространства находится в обладании известного народа, т. е. сколько условий для развития языка».

Претензии русского языка на всемирно-историческое значение подкрепляются всем ходом культурно-исторического развития славянства. В этом отношении русский язык выступает наследником греческого языка и общеславянского письменного языка, созданного св. Кириллом и Мефодием. В Восточной Европе у него нет конкурентов. Иная ситуация сложилась в Европе, где французский, испанский, итальянский, немецкий и английский языки ведут между собой борьбу. Однако исход этой борьбы, полагал Ламанский, предрешён. В будущем значение немецкого и французского языков сохранится лишь в Европе, в то время как значение испанского языка, а особенно английского, благодаря обширным колониям будет постоянно возрастать. За этими языками – историческое будущее. Возможно, делал предположение русский учёный, со временем даже южноамериканские колонии испанцев перейдут под власть англо-саксов. Лидерство английского языка в Америке постепенно приведёт к тому, что в Новый Свет переместится центр западного мира. Старая культура европейских народов уступит первенство Америке.

Однако русский народ и славянство – лишь преобладающая часть более значительного цивилизационного целого. С этнографической и историко-культурной точек зрения Ламанский различал три части или «особых самобытных мира» Азийско-Европейского материка: 1) собственно Европу, 2) собственно Азию, 3) Средний мир. В большинстве своих работ Ламанский называл Средний мир «Греко-славянским» или «Русским космосом». «Греческим» – в силу наибольшего распространения в нем восточного христианства (греческой веры), «славянским» – из-за численного преобладания славянского населения. Славянская стихия обеспечивает более широкое распространение восточного христианства, чем других религий в среднем мире. Греческий элемент, с одной стороны, связывает Средний мир с наследием Античности, а с другой, делает его приемником импер-

ской идеи. Идея христианской империи понималась Ламанским как «чисто нравственное», «внутреннее убеждение народов восточно-христианских, без различия племен, в необходимости и вечности на земле до кончины мира, до явления Антихриста, единого христианского царства, обнимающего в себе самые различные страны и племена с их частными, местными правительствами и государями, жупанами, князьями, воеводами, королями и царями. Как несходство языков в богослужении, обрядов и обычаев поместных церквей нисколько не противоречило, а вполне уживалось с единством вселенской церкви, также точно разнообразие и смесь племен, стран и правлений ни мало не мешало им всем составлять одно христианское царство, единую империю». Идея единой христианской империи была «узурпирована» на Западе при Карле Великом и искажена принципами насильственности и нетерпимости. Россия же унаследовала от Византии идею империи в более «чистом» виде и сохранила ее для всего Среднего мира.

В географическом отношении Средний мир отличается от Европы и Азии «скудостью берегового развития», т. е. материковым характером, преобладанием равнинных территорий, ограниченных горами лишь на окраинах, умеренными или даже суровыми климатическими условиями. В этнографическом отношении Средний мир включает в себя множество разнообразных народов при преобладании славянского населения, связующего этот мир в единое целое. «Этнографические стихии» Среднего мира представлены греками, албанцами, романцами (румыны, волохи), немцами, лемами (литовцы, латыши), иранскими народами (армяне, грузины, осетины, курды), финскими, монгольскими, турецкими и татарскими племенами. Границы Среднего мира на юге, востоке и северо-западе в основном совпадают с границами Российской империи. Западная же граница этого «особого исторического мира» проходит по тем территориям восточной Европы, в которых численно преобладает славянство. Принципиальным для концепции Ламанского является единство азиатской и европейской России: «Азиатские владения России резко отличаются от азиатских владений собственно Европы. Они непосредственно примыкают к так называемой европейской России, составляя с нею одно непрерывное территориальное целое. Между восточными и южными окраинами европейской России и западными и северо-западными окраинами русской Азии собственно говоря не существует никаких строгих и резких различий и

противоположностей ни в географическом, ни в этнологическом, ни в историко-культурном отношении». Единство Греко-славянского мира обнаруживается в том, что в европейской России, также как и «на нашем востоке преобладает и господствует материк над берегом, охранительный, консервативный характер его обитателей над жадным к новому, подвижным, беспокойным и неугомонным духом прибрежных жителей».

В своем историческом развитии средний мир испытывал последовательные влияния византийской образованности и восточного христианства, монголов и ново-европейской цивилизации. Настала пора народам Греко-Славянского вновь проявить свою культурно-историческую самобытность, чтобы успешно противостоять цивилизационному давлению Запада.

### **Источники:**

*Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995.

*Данилевский Н.Я.* Горе победителям. М., 1998.

*Ламанский В.И.* Непорешённый вопрос. Статья I. Об историческом образовании славянского и русского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1869. Ч. СХLI.

*Ламанский В.И.* Об историческом изучении Греко-Славянского мира в Европе. СПб., 1871.

*Ламанский В.И.* Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки // Славянский сборник. СПб., 1875.

*Ламанский В.И.* Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892.

*Леонтьев К. Н.* Избранное. М., 1993.



## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

### ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ ИСТОРИИ

Во второй половине XIX в. появился ряд обобщающих трудов по русской истории, наиболее значительные из которых принадлежали С.М. Соловьеву и В.О. Ключевскому. Творчество Соловьева наглядно показывает, как из нужд исторического исследования вырастает философско-историческая концепция. В то же время, сама исследовательская установка русского историка формировалась под влиянием уже сложившихся философско-исторических подходов. С.М. Соловьев, акцентируя определенные философско-исторические и теоретические моменты, смог создать оригинальную концепции русского исторического процесса.

Научная и преподавательская деятельность *Сергея Михайловича Соловьева* (1820–1879) была связана с Московским университетом, в котором он занимал должности декана историко-филологического факультета (1855–1869) и ректора (1871–1877). Соловьев примыкал к либерально-западническому направлению, являясь одновременно представителем государственной школы в русской историографии. Уделяя основное внимание истории развития правительственных учреждений, государственная школа сосредоточивалась на изучении внутренней и внешней политики государства, государственных актов, законов, договоров, признавая историю права основой исторических исследований. Разделяя установки государственной школы, Соловьев считал, что исторический прогресс состоит в совершенствовании государственных форм, развивающихся в рамках единой европейской цивилизации.

Главное произведение Соловьева – двадцатидевятитомная *«История России с древнейших времен»* (1851–1879). Первые двенадцать томов посвящены истории допетровской Руси; шесть томов занимает история петровского правления и одиннадцать томов повествуют о послепетровской истории. Философско-исторические вопросы затрагиваются в предисловии к первому тому и в первой главе тринадцатого тома. Для уяснения теоре-

тических основ концепции Соловьева также важны такие его работы, как «Взгляд на историю установления государственного порядка в России до Петра Великого» (1851), «Исторические письма» (1858–1859), «Публичные чтения о Петре Великом» (1872), «Прогресс и религия» (1872), «Начала русской земли» (1877–1878).

На взгляды Соловьева оказали влияние скептическая школа М.Т. Каченовского, Н.М. Карамзин, И.Ф.Г. Эверс. Значительное воздействие на формирование теоретических, концептуальных основ подхода Соловьева к русской истории оказали и различные философские учения. «Феософический взгляд на историю России» – так называлась уже студенческое сочинение Соловьева 1841 г. В своей исторической концепции Соловьеву удалось синтезировать достаточно широкий круг философских идей. Историографы почти единогласно указывают на рецепцию русским историком позитивизма (Г. Спенсер, К. Риттер, Г. Бокль), философско-исторических представлений французских историков О. Тьерри и Ф. Гизо и, прежде всего, Г.Ф.В. Гегеля. Гегельянство засвидетельствовано автобиографическим признанием самого Соловьева, который писал, что обучение в университете «проходило не столько в изучении фактов, сколько в думании над ними, ибо у нас господствовало философское направление; Гегель кружил всем головы, хотя очень не многие читали самого Гегеля, а пользовались им только из лекций молодых профессоров; занимавшиеся студенты не иначе выражались, как гегелевскими терминами. И моя голова работала постоянно; схвачу несколько фактов и уже строю на них целое здание. Из Гегелевых сочинений я прочел только “Философию истории”; она произвела на меня сильное впечатление; на несколько месяцев я сделался протестантом, но дальше дело не пошло, религиозное чувство коренилось слишком глубоко в моей душе, и вот явилась во мне мысль – заниматься философией, чтобы воспользоваться ее средствами для утверждения религии, христианства; но отвлеченности были не по мне; я родился историком». Философия Гегеля дала Соловьеву разнообразный материал для концептуализации русского исторического процесса. Во время заграничной поездки 1842–1844 гг. Соловьев посещал лекции Ф. Шеллинга. Своей философско-исторической и теоретической стороной привлекали его работы Ф. Гизо и О. Тьерри.

Свою концепцию русской истории Соловьев противопоставлял идеям «политических буддистов», как он называл славянофилов, считая их взгля-

ды «антиисторическими». Критике славянофильского учения, в частности, была посвящена статья «*Шлецер и антиисторическое направление*» (1857). Идеализация славянофилами общины не может быть оправдана историческими аргументами. Это вполне современная тенденция, присущая европейской цивилизации. Вопрос об общине был возбужден, прежде всего, в европейской науке и публицистике. «Русская жизнь и русская наука, — отмечал Соловьев, — не могли оставаться чуждыми этих вопросов. Здесь дело не в подражании: дело в том, что волею-неволею мы вошли в семью европейских народов, живем общою с ними жизнью: “Мы европейцы, и ничто европейское не может быть нам чуждо”». Общинное устройство в древности имели не одни славяне, но и другие народы, в частности, германцы. Современное же стремление к укреплению частных союзов есть результат развития предшествующей эпохи, а не возвращение к старым формам общественного быта.

Непонимание процесса исторического развития приводит славянофилов к идеализации ушедших эпох, т. е. к «антиисторическим взглядам». «Наконец, — добавляет он, — во всех этих антиисторических толках повторяется старинное явление: протест против прогресса вследствие нравственной слабости, неумения сладить с ним; отсюда – пристрастие к первоначально простым, неразвитым формам быта, политический буддизм». Согласно его точке зрения, подход славянофилов принадлежит к давней традиции, окрещенной им «грустными воззрениями», у истоков которых стояли учения индуизма, буддизма и Платона. Славянофилы, полагает Соловьев, идеализируют предшествующие эпохи, протестуют против прогресса, отрицают значение духовных факторов в истории. По словам Соловьева, «одно из основных положений наших новых буддистов таково: человечество было только тогда юно, свежо, когда жило в лесу, при вольных формах быта, при господстве общего владения. Вышедши из этого состояния, оно одряхлело, не в состоянии более восстанавливать своих сил; шаг из лесу в поле и шаг из поля в город – не суть шаги вперед, но шаги назад, шаги к дряхлости, порче. Это положение основано на вере в одни материальные условия, на отрицании духовных сил человека и общества».

Не соглашался Соловьев и со славянофильской оценкой деятельности Петра I, видя в ней «естественный ход развития». Неизбежность петровских преобразований не отрицали и славянофилы, не приемля лишь их насильственный характер, приведший к подавлению народа государством,

разобщению «народного тела». Для Соловьева, исследующего по преимуществу историю государства, а не народа, насилие есть неизбежное проявление сильной государственной власти.

Видя в истории постоянный процесс изменений, Соловьев пояснял их как движение от простоты и однообразия к разнообразию и сложности. Развитие в истории происходит благодаря все больше проявляющемуся различию между частями некогда единого «вещества». «Ряд изменений, замечаемых при развитии семени в дерево или яйца в животное, — писал историк, — состоит в движении от простоты и однообразия устройства к его разнообразию и сложности. На первой ступени каждый зародыш состоит из вещества однообразного во внутреннем составе и внешнем строении. Первый шаг в развитии обозначается появлением различия между частями этого вещества; потом каждая из различившихся частей начинает в свою очередь обнаруживать различие частей. Процесс этот беспрестанно повторяется, и через бесконечное умножение такого выделения частей образуется, наконец, сложная сеть тканей и органов, составляющая животное или растение в полном его развитии. Это явление, которое мы называем прогрессом, общее всем организмам, как природным, так и общественному. Первый шаг к прогрессу в человечестве, заключавшемся в одном человеке, было появление различия между мужчиною и женщиною».

Следующие шаги прогресса связаны с разделением труда, отделением светской власти или, по словам Соловьева, «гражданских законов» от власти духовной или «религиозных законов». Прогресс сказывается и в членоразделенной человеческой речи, приходящей на смену «однозвучию животных». «Развитие, — уточнял Соловьев, — состоит в разделении занятий; мы называем наиболее развитым то тело, которое имеет наиболее отдельных органов, служащих каждый известному отправлению жизни и находящихся в тесной друг с другом связи и зависимости». Подобная формулировка процесса развития заимствована и перенесена Соловьевым на историю, вероятно, из эмбриологического учения К. Бера, преобразованного позднее в социологическую доктрину Г. Спенсером. Под «веществом» Соловьев подразумевал носителя исторического процесса, субъекта изменений, аналогичного живому организму. Благодаря этой аналогии Соловьев постулировал «одинаковость законов как для организмов природных, так и для общественного».



Аналогия исторического процесса с жизнью организма встречается у Соловьева неоднократно. Обращаясь к ней, он не только различал внешние и внутренние причины развития, но и давал периодизацию исторического процесса по модели биологической метафоры возраста. «Все органическое подлежит развитию, — утверждал Соловьев, — подлежит ему отдельный человек, подлежат ему и живые тела, составленные из людей, народы: развитие происходит более или менее правильно, быстро или медленно, достигает высоких степеней или останавливается на низших — все это зависит от причин внутренних, коренящихся в самом организме или от влияния внешних. Органическое тело, народ, растет, растет внутри себя, обнаруживая скрытые в нем изначала условия здоровья или болезни, силы или слабости и в то же время подчиняясь благоприятным или неблагоприятным внешним условиям, из которых главное как для отдельного человека, так и для целого народа — это условие живого окружения, общества, ибо могущественные побуждения к развитию и формы этого развития даются обществом для отдельного человека, для народа — другими народами, с которыми он находился в постоянной связи, постоянном общении.

Органическое тело растет, значит, проходит известные возрасты, различающиеся друг от друга, легко отличающиеся. Легко отличаются два возраста народной жизни: в первом возрасте народ живет преимущественно под влиянием чувства; это время его юности, время сильных страстей, сильного движения, обыкновенно имеющего следствием зиждательность, творчество политических форм. Здесь, благодаря сильному огню куются памятники народной жизни в разных ее сферах или закладываются основания этих памятников. Наступает вторая половина народной жизни: народ мужает, и господствовавшее до сих пор чувство уступает мало-помалу свое господство мысли. Сомнение, стремление проверить то, во что раньше верилось, задать вопрос — разумно или неразумно существующее, потрясти, поломать то, что считалось до сих пор непоколебимым, знаменует вступление народа во второй возраст или период, период господства мысли». Толкуя первый период в жизни народов очень близко к тому, как о нем писал П.Я. Чаадаев, Соловьев идет дальше, характеризуя следующий возраст как период сознательности. Подобная трактовка закрепились в русской, ориентирующейся на научность, философской историографии. Принцип прогрессивного изменения заложен в самой природе живых существ, в том

числе и в исторических образованиях настолько, насколько организация может быть сопоставлена с организмом.

Однако не стоит упускать из виду, указывает Соловьев, что исторические, общественные организмы состоят из обладающих сознанием индивидов, т. е. существ разумных и свободных. Разум, объединяя людей в обществе, в то же время проявляется в эгоистических стремлениях индивидов, что существенно может корректировать и даже тормозить сам общебиологический процесс дифференциации частей при интеграции целого. «Легко сравнивать организм с организмом общественным, — пояснял Соловьев: — действительно, сходство поразительное, законы одни и те же; но не должно забывать, что члены общественного организма суть существа свободно-разумные, или целые соединения таких существ; что каждое из них первоначально вращается в тесной сфере, где видит преимущественно только себя; что сфера эта расширяется чрезвычайно медленно; медленно члены общественного организма приходят к сознанию о необходимости тесной внутренней связи друг с другом для поддержания полной жизни каждого из них, и наоборот, о необходимости полнейшего развития каждого из организмов для поддержания тесной внутренней связи между ними, для совершеннейшего развития общественного организма». Тем не менее, разумная, осознанно принятая взаимосвязь индивидов и частей исторического организма в единое целое, укрепляет общество.

Биологизм, в духе позитивизма переносимый Соловьевым на историю для укрепления ее научного статуса, не мешает ему тем не менее обращаться к библейским примерам. Основной признак прогресса в истории — дифференциация или «членоразделение». «Дело в том, — писал Соловьев, — что цивилизация вообще разделяет, расчленяет, при отсутствии прогресса сохраняется единообразие». Многократное, «беспреданное», «бесконечно умноженное» членоразделение приводит к образованию организма. Так происходит в истории, но точно так же совершается развитие и в природном мире. «Общий закон организма», согласно Соловьеву, состоит в единстве частей при их различии. При этом, чем сложнее организм, тем медленнее он развивается. Таковы человеческие общества, действующие в истории.

Однако помимо *законов развития*, общих всем живым организмам, есть еще *условия развития*, которые могут быть как благоприятными, так и замедляющими его. К условиям развития, прежде всего, принадлежит при-

родная среда, т. е. климатические и географические факторы. В истории, по мнению Соловьева, «ход событий постоянно подчиняется природным условиям». Схожие географические условия постепенно приводят к установлению однотипной хозяйственной деятельности, похожих обычаев, нравов и верований; возникают одинаковые потребности и средства к их удовлетворению — и со временем устанавливается единое государство. «Однообразие природных форм, — писал по этому поводу Соловьев, — ослабляет областные привязанности, ведет народонаселение к однообразным занятиям; однообразность занятий производит однообразие в обычаях, нравах, верованиях; одинаковость нравов, обычаев и верований исключает враждебные столкновения; одинакие потребности указывают одинакие средства к их удовлетворению — и равнина, как бы ни была обширна, как бы ни было в начале разноплеменно ее население, рано или поздно станет областью одного государства: отсюда понятна обширность русской государственной области, однообразие частей и крепкая связь между ними».

Различие природных условий приводит и к различию исторического пути. Примером этого может служить история Западной и Восточной Европы. По образному выражению Соловьева, «природа для Западной Европы, для ее народов была мать, для Восточной, для народов, которым суждено было здесь действовать — мачеха». «Законы развития одни и те же и здесь, и там, — писал Соловьев о двух частях Европы, — разница происходит от более или менее благоприятных условий, ускоряющих или замедляющих развитие». К «природным выгодам» русский историк относит южные полуострова Европы, на которых и началась европейская история. Условия, затрудняющие историческое развитие или, что для Соловьева одно и то же, утверждение цивилизации, присущи восточной части Европы, представлявшей собой обширную малонаселенную равнину, граничащую со степями и удаленную от моря. Все это непосредственно сказалось на ходе русской истории. Природа определила направление исторического движения (распространение цивилизации) в Европе: с запада на восток. История отмечена борьбой Европы с Азией. «Азиатцы» тормозили историческое развитие Восточной Европы. По оценке Соловьева, нашествие и господство арабов в Испании несравнимо по результатам с господством «татарина со товарищи — башкира, чувашина, черемисина и т. п.!» В истории Восточной Европы и России мы видим прежде всего постепенное «очищение европейской почвы от господства азиатцев». Русские «подчи-

нили Азию Европе». Окончанием этой борьбы, по мнению Соловьева, стало покорение Крыма при императрице Екатерине II.

В истории Запада, как истории европейско-христианских народов, действуют два основных индоевропейских племени: германское и славянское. Однако их историческое движение было разнонаправленным. Германские племена двигались с северо-востока на юго-запад. Движение славян было противоположным – в необжитые северо-восточные леса. «В начале новой европейско-христианской истории, — отмечал ученый, — два племени приняли господствующее положение и удерживали его за собою навсегда: германское и славянское, племена-братья одного индоевропейского происхождения; они поделили между собою Европу, и в этом начальном дележе, в этом начальном движении – немцев с северо-востока на юго-запад, в области Римской империи, где уже заложен был прочный фундамент европейской цивилизации, и славян, наоборот, с юго-запада на северо-восток, в девственные и обделенные природою пространства, – в этом противоположном движении лежит различие всей последующей истории обоих племен».

Русская история, так же как и история других народов, начинается с богатырского или героического периода. В этот период исчезают племена и образуются «волости, княжения с именами». Племенное начало тоже может заявить себя в истории; для этого необходимы многочисленность племени при единстве власти и понимание своих интересов, что приводит к осознанию обособленности и противопоставленности другим племенам. В героический период происходит необходимая для исторического развития дифференциация общества: появляются князь и дружина, состоящая из мужей или богатырей; городское сословие отделяется от сельского. В результате распространения христианства духовенство выделяется в особую «часть народонаселения» и в дальнейшем подразделяется на белое духовенство и монашество. Из первоначального состояния единства русское общество выводит знакомство с «чужим», взаимодействие с другими народами, в силу чего начинается обособление его частей или органов (дружина и не-дружина, город и село и т. п.). Благодаря такому членоразделению общества инициируется историческое движение, и русский народ начинает жить исторической жизнью. Началом «подвижным, изменяющимся» выступают, прежде всего, князь и дружина. Город воплощает начало «постоянное, прочное».

Ход русской истории подчиняется общему закону органического развития и вписывается в единый исторический процесс, охватывающий Европу. Русский народ, писал Соловьев, «как народ славянский, принадлежит к тому же великому арийскому племени, племени любимцу истории, как и другие европейские народы, древние и новые, и, подобно им, имеет наследственную способность к сильному историческому развитию». Русская история также как и западноевропейская, настаивал Соловьев, началась с завоевания. Общим с западными народами у нас является христианство. Смысл христианского вероучения, по мысли Соловьева, сводится к идее нравственного совершенствования отдельного человека. Носителями этой идеи стали «новые народы», пришедшие на смену народам Античности. Античная цивилизация была урбанистической, «государство состояло из города», что постепенно привело к истощению государственных сил. Великое переселение народов, выведшее на историческую сцену «деревенщину, варваров», способствовало «продолжению обновленной христианством европейской жизни». Так сложилось европейско-христианское общество, задача которого, как полагает Соловьев, состояла в правильном определении отношений между «общественными органами» (церковь, замок, город, село).

Обобщающий масштаб философского взгляда позволяет Соловьеву усмотреть общую цивилизаторскую миссию русского и западноевропейских народов. «Всем племенам Европы, — настаивал историк, — завещано историей высылать поселения в другие части света, распространять в них христианство и гражданственность; западным европейским племенам суждено завершать это дело морским, восточному племени, славянскому, — сухим путем». Смысл победы Европы над Азией, таким образом, уточняется, как преобладание цивилизационных начал (христианства и гражданственности) над варварством.

Динамика развития мировой (европейской) истории представлена Соловьевым в виде смены исторических эпох, каждая из которых привносит в историю что-то своеобразное. По мысли русского историка, всякая эпоха имеет свое значение. «В истории, — полагал он, — существует строгое разделение занятий между эпохами; каждая эпоха вырабатывает свое начало. При этом господствующее направление обыкновенно позволяет себе злоупотребления; вырабатываемое эпохой начало доводится до крайности: это значит, что начало еще вырабатывается; что общество не доросло еще

до настоящего пользования им, не ясно сознает, в чем дело. Как же скоро это сознание является, то общество отбрасывает крайности и стремится к выработыванию нового начала, – наступает новая эпоха, причем выработанное начало во всей полноте и чистоте переходит в сокровищницу исторического человечества, в вечное ему пользование, и новое начало может быть крепко, может быть с успехом выработываться только тогда, когда основывается на предшествовавшем, тесно прилегает к нему, и через него имеет связь со всеми прежде выработанными историческими началами. Новая эпоха может иметь непосредственное начало только в эпохе ближайшей; новое начало получает непосредственное свое питание от начала, только что перед ним выработавшегося; в истории нет эпох пустых; нет эпох, выработывавших только какие-нибудь вредные для человечества начала, через которые человечеству нужно перескочить назад, чтобы получить нравственное питание, жизненные средства от начал, выработанных отдаленнейшими эпохами». Такое начало исторической эпохи не всегда осознается и в силу этого «доводится до крайности»; когда же наступает его осознание, общество отказывается от односторонности господствующего начала и приступает к выработке нового. Так происходит смена эпох.

В качестве исторических эпох Соловьев рассматривает Средние века и Новое время. В Средние века «части тела, общественные органы» слабо связаны между собой, «живут особо, так сказать циклопически». Следующая эпоха связана с усилением именно начала единства, общности. В Новое время определились отношения каждого человека к государству и закрепилось представление о единстве. «Наступила великая эпоха, — писал Соловьев, — в которую выработывалось начало единения: человек освобождался из тесных замкнутых союзов и становился членом государства, определялись непосредственные отношения каждого человека к государству; отсюда естественным необходимым путем выработалась идея человечества».

Исторические изменения, согласно общему представлению об органическом развитии, зависят как от внутренних причин, так и от внешних условий. Все происходящее в истории определяется «предшествовавшим развитием народной жизни». Исторические явления вызревают внутри субъекта истории – «живого тела, составленного из людей, народа». «Народное тело», полагал Соловьев, проживает два возраста в своем историческом развитии: юность и возмужалость. Период юности народа, как прави-

ло, «очень продолжительный». В это время создаются «политические формы» и «куются памятники народной жизни». В первом возрасте, повторял историк, «народ живет преимущественно под влиянием чувства». На смену ему приходит «период господства мысли». Решающую роль в историческом развитии народа играет образованная часть общества, которая содействует духовному росту народа и тем самым способствует развитию самой народности. Носителями и выразителями «народного духа» являются не простолюдины, а образованные классы, «ибо здесь высшая, духовная область, область сознания». С укреплением цивилизации и распространением культуры, таким образом, растет и крепнет и «народный дух». По словам Соловьева, «прогресс, цивилизация не уничтожают народности, а наоборот – могущественно развивают ее».

Касаясь фигуры Петра I, Соловьев вынужден был сформулировать свое понимание великой исторической личности. По мысли историка, значение отдельной личности особенно ярко проявляется при переходе народа от одного возраста исторической жизни к другому. С великими историческими личностями, как правило, связывают целые исторические движения, нарушающие покойное течение исторической жизни. «Бывают в жизни народов времена, по-видимому, относительно тихие, спокойные: живет, как жилось издавна, и вдруг обнаруживается необыкновенное движение, и дело не ограничивается движением внутри известного народа, оно обхватывает и другие народы, которые претерпевают на себе следствия движения известного народа. Человека, начавшего это движение, совершавшего его, человека, по имени которого знают его потомки, – такого человека называют великим».

Исторические личности способны нарушить этот устоявшийся покой и тем самым инициировать новое историческое движение. Это становится возможно потому, что исторические личности «яснее других сознают потребности времени, необходимость известных перемен, движения, перехода, и силою своей воли, своей неутомимой деятельности побуждают и влекут меньшую братию, тяжелое на подъем большинство, робкое перед новым и трудным делом». Залог успеха деятельности исторической личности состоит в ее близости к своему народу, в понимании нужд, интересов, потребностей времени и народа. «Таким образом, — заключал Соловьев, — великий человек является сыном своего времени, своего народа... он высоко поднимается как представитель своего народа в известное время, но-

ситель 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». Развивая свою мысль, Соловьев продолжал: «Что же делает здесь великий человек? Только то, на что способен его народ, на что дает ему средства; народ может внешним механическим образом соединиться волею, силою одного лица; при отсутствии этой воли и силы распадается: только-то мы и видим в степной истории; внутренних перемен, перемен в быте великий человек произвести не может; если бы захотел, то ничего бы не сделал, погиб в бесплодных попытках; но в том-то и дело, что он и не хочет этого, не чувствует и не сознает потребности в этом, ибо он, сын своего народа, не может чувствовать и сознавать того, чего не чувствует и не сознает сам народ, к чему не подготовлен предшествовавшим развитием, предшествовавшей историей. Великий человек дает свой труд, но величина успеха труда зависит от народного капитала, от того, что скопил народ от своей предшествовавшей жизни, предшествовавшей работы; от соединения труда и способности знаменитых деятелей с этим народным капиталом идет производство народной исторической жизни». Однако не каждый народ имеет своих великих исторических личностей. «Только великий народ, — подводил Соловьев итог своим размышлениям, — способен иметь великого человека; сознавая значение деятельности великого человека, мы сознаем величие народа».

Философско-исторические взгляды Соловьева, теоретические суждения, разбросанные в его различных работах, не выходили за рамки «основной мысли» его главного труда – «Истории России с древнейших времен». Мысль эта, по его собственному свидетельству, состояла в том, чтобы дать синтетическое построение русской истории, выявляющее взаимосвязь исторических фактов, зависимость исторических событий от внутренних причин. «Нет делить, не дробить русскую историю на отдельные части, периоды, — призывал Соловьев в начале своей “Истории России с древнейших времен”, — но соединять их, следить преимущественно за связью явлений, за непосредственным преемством форм, не разделять начал, но рассматривать их во взаимодействии, стараться объяснить каждое явление из внутренних причин, прежде чем выделить его из общей связи событий и подчинить внешнему влиянию, — вот обязанность историка в настоящее время, как понимает его автор предлагаемого труда».



Обработать и систематизировать громадную массу фактов можно было только подчинив факты теории. А это, в свою очередь, приводило к неизбежному априоризму, навязыванию фактам заранее принятой схемы. Такой схемой для Соловьева стала родовая концепция. К философской аксиоматике Соловьева следует отнести и идею закономерности, которая позволяла структурировать разнообразный материал, встроить его в дедуктивную последовательность теории. Все это, несомненно, выделяло труд Соловьева из предшествующей и современной ему историографии. Строгое проведение принципа закономерности давало возможность преодолеть тянущую в эклектизм зависимость от философских теорий, в том числе, от Гегеля, и в то же время, позволяло оставаться на почве научного исследования.

Теоретические, методологические и философские вопросы не занимали главное место в научном творчестве Соловьева. Ученый приходил к обобщениям по мере разработки своей исторической концепции, расширения горизонтов исторических поисков, обоснования истории в качестве науки. В то же время, Соловьев понимал невозможность изолированного решения стоящих перед историком проблем. Он не стремился дать законченное изложение общих, философско-исторических вопросов, к которым неизбежно приходил в процессе своей работы, поэтому в его философии русской истории еще заметно какое-то интуитивное движение мысли, не всегда выливающееся в четкие формулировки, а, скорее, лишь обозначающее общее направление философских умозрений.

В творчестве *Василия Осиповича Ключевского* (1841–1911), наследнике дела С.М. Соловьева в Московском университете, наблюдается переход от исторической концепции государственной школы к позитивизму, а отчасти и неокантианству. Не закончив духовную семинарию, в 1861 г. Ключевский стал студентом Московского университета, а с 1879 г. – его преподавателем и в последствии деканом историко-филологического факультета. Ключевскому суждено было дважды стать членом Академии наук: в 1900 г. по истории и древностям русским, а в 1908 г. по разряду изящной словесности. Для философско-исторической ориентации Ключевского характерна критика взглядов Гегеля и, напротив, интерес к концепциям Фейербаха, Гербарта, позднее Риккерта и позитивизма. Собственные философско-исторические представления Ключевского разбросаны по различным

его произведениям, из которых наиболее существенны *«Боярская дума в древней Руси. Опыт истории правительственного учреждения в связи с историей общества»* (1880), защищенная в 1882 г. в качестве докторской диссертации; *«Происхождение крепостного права в России»* (1886); *«Состав представительства в земских соборах древней Руси»* (1890–1892); *«Курс русской истории»* в четырех частях (1904–1910), а также разрозненные мысли и афоризмы.

Свою концепцию Ключевский называл «исторической социологией», понимая ее как «историческое изучение строения общества, организации людских союзов, развития и отправления их отдельных органов, – словом, изучение свойств и действия сил, созидающих и направляющих людское общежитие». Основная задача исторической социологии – выяснение исторических сил, с помощью которых «случайные и разнохарактерные людские единицы с мимолетным существованием складывались в стройные и плотные общества, живущие целые века». Эта задача распадается на изучение общей и местной истории. Общая история рассматривает исторические явления в контексте развития человеческого общества в целом. Местная история исследует ограниченные в пространстве и времени исторические явления определенного народа. Уникальность, неповторимость, единичность исторических событий, описываемых историей конкретного народа, дает материал для исторической социологии. Местная история – исходная точка исторической социологии.

В духе позитивизма Ключевский предлагал различать социальную статику и социальную динамику. Историческая социология, изучающая процесс развития, согласно его подходу, соответствует социальной динамике. Социальная статика, в его интерпретации, реализуется в исследовании истории культуры или цивилизации. Главное в истории цивилизации – понять отношения между обществом и государством. Ключевский переносит исследовательский интерес с анализа «правительственных механизмов» на «социальный состав управления». Отсюда внимание русского ученого к истории классов, прежде всего, господствующих, блестяще реализовавшееся в его исследованиях Боярской думы, земских соборов, сословий в России.

История опирается на конкретные факты; социологический же подход требует обобщающего взгляда на исторический процесс, а в идеале – формулирования законов исторического и общественного развития. Один из

любимых Ключевским видов обобщений – типологизация, возвышающаяся над сингулярностью исторических происшествий, но и не теряющая конкретику в социологических абстракциях. Однако типологизация часто получала у Ключевского художественную обработку и принимала вид афоризмов или ярких и запоминающихся характеристик, мастером которых был русский историк. Литературная отточенность, емкость, ироничность, а иногда и парадоксальность афоризмов помогали Ключевскому свести явление к «исторической схеме или формуле», в которой в концентрированном виде выделены необходимые черты и смысл анализируемого явления. Образность языка Ключевского позволяет назвать его не только «историком-социологом», но и «ученым-художником». Как позитивист, Ключевский опирается на исторический факт, как историк – любит его, как художник – его эстетизирует. Эстетизм Ключевского проявляется в драматизации исторического действия через противопоставление/сопоставление факта его предполагаемой идее. Однако афористическая лаконичность характеристик, даваемых Ключевским историческим эпохам и деятелям, не означает понятийную строгость исторических определений.

В качестве основных исторических сил, анализом которых должна заниматься историческая социология, Ключевский признавал человеческие личности, общество и природу. Сам русский историк отдавал предпочтение изучению масс и учреждений, а не личностей. В то же время он указывал на однородность исторических процессов с природными, в частности, с биологическими. Наиболее сильное влияние природной среды, согласно Ключевскому, ощущается на ранних стадиях исторического развития. В последствии все большее значение в истории приобретает влияние культуры или цивилизации. Ключевский постоянно подчеркивал многообразие, пестроту истории и многофакторность исторического процесса, понимая под последним «ход, условия и успехи человеческого общежития или жизнь человечества в ее развитии и результатах». Согласно теории многофакторности, исторический процесс представляется Ключевскому как совокупность «исторических сочетаний и положений, когда-то и для чего-то сложившихся в той или другой стране, нигде более не повторимых и не предвидимых». К основным факторам принадлежат политические, социальные и экономические. Исторической социологии, утверждает ученый, следует рассмотреть многообразие сочетаний этих факторов.

В соответствии с этими представлениями, Ключевский строит и свою схему описания исторических периодов, в которой учитываются следующие моменты: географические условия, род занятий населения, местожительство и уклад жизни населения, его групповой состав и юридическое оформление этого состава, уровень культуры, взаимодействие между группами населения и взаимодействия с другими культурами.

В русской истории Ключевский усматривает четыре периода и дает их характеристики. В первый период (VIII–XIII в.) Русь характеризуется им как «днепровская, городовая, торговая». Во второй период (XIII–середина XV в.) Русь уже описывается как «верхневолжская, удельно-княжеская, вольноземледельческая». Третий период (середина XV – второе десятилетие XVII в.) русской истории характеризуется как «великий московский, царско-боярский, военно-земле-дельческий». В четвертый период (начало XVII – середина XIX в.) Россия предстает как «всероссийская, имперско-дворянская, с крепостным хозяйством, земледельческим и фабрично-заводским».

Значение географического фактора в истории России сказалось на этапах колонизации. По мысли Ключевского: «история России – это история страны, которая колонизируется». Из особенностей природной среды русский историк выделял, прежде всего, крупные речные системы, определившие характер организации и распространения Древнерусского государства, которое было преимущественно торговым и скотоводческим, а не земледельческим. В русской истории Ключевский видит своеобразное соревнование природы и культуры, олицетворяемых Европой и Азией. Согласно его формулировке, Россия есть «переходная страна посредница между двумя мирами. Культура неразрывно связала ее с Европой, но природа положила на нее особенности и влияния, которые всегда влекли ее в Азию или в нее влекли Азию».

Основная отличительная черта динамики русской истории, с точки зрения Ключевского, — мобильность. Колонизация вместе с такими историческими явлениями, как перемещение населения и казачество – признаки этой мобильности. В русской истории ученый усматривает подавление сословий государством и их постепенное освобождение от государственного насилия. Эти процессы Ключевский прослеживает, исследуя динамику денег, формирование крепостного права, Смутное время.

Философско-исторические представления Ключевского сложились в оригинальную, хотя, возможно, и не до конца понятийно оформленную, концепцию русского исторического процесса. Подход Ключевского был осознанно направлен, во-первых, против славянофильской концепции истории, видевшей в древнерусской истории единство народа с государством, во-вторых, против марксистской доктрины, рассматривавшей историю как борьбу классов и, в третьих, против народнического подхода, считавшего, что русская история указывает на отсутствие капиталистических отношений.

### **Источники:**

*Ключевский В.О.* История сословий в России. М., 1914.

*Ключевский В.О.* Русская история. Полный курс лекций в трех книгах. М., 1993.

*Ключевский В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968.

*Ключевский В.О.* Методология русской истории // Ключевский В.О. Сочинения: В 9 т. Т. VI. Специальные курсы. М., 1989.

*Соловьев С.М.* Избранные труды. Записки. М., 1983.

*Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Т. 13 / Сочинения. Кн. VII. М., 1991.

*Соловьев С.М.* Сочинения в 18 кн. Кн. I. Т. 1–2. «История России с древнейших времени». М., 1993.



## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

### ИСТОРИОСОФСКИЕ ИСКАНИЯ В РУССКОМ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОМ РЕНЕССАНСЕ

В конце XIX – начале XX века историософская традиция была продолжена целым рядом русских мыслителей, создавших оригинальные философско-исторические концепции в рамках религиозной философии, прежде всего философии всеединства. Крупнейшим из них был *Владимир Сергеевич Соловьев* (1853–1900). Соловьев не был в строгом смысле философом истории. Он не посвятил этой теме отдельного труда. Тем не менее, обращение к проблематике истории, к ее философскому осмыслению не было для него случайным. Оно связано с рядом важных для Соловьева идей. Проблемы истории находят в системе русского философа свое определенное, логически обоснованное место. В таких крупных произведениях как «*Философские начала цельного знания*», «*Чтения о Богочеловечестве*», «*Оправдание добра. Нравственная философия*» он дал свое толкование истории. Его взгляд на исторический процесс в значительной степени определялся теми конкретными задачами, которые он решал в этих работах. Исторические обзоры часто носят у Соловьева иллюстративный характер и далеко не всегда сохраняют самостоятельное теоретическое значение. Философия истории Соловьева связана, с одной стороны, с онтологическими и космологическими, а с другой, с его этико-политическими идеями. Своеобразная пограничность философской интерпретации истории, ее близость к другим темам – отличительная черта подхода Соловьева. Благодаря этому проблематика философии истории переплетается со многими основополагающими понятиями его философии. Следует также отметить, что Соловьев не интересовался проблемами методологии, теории и эпистемологии истории, а разрабатывал концепцию исторического процесса, реальность которого определяется внешней для самой истории областью. Исторический процесс – всего лишь отражение этой высшей реальности, ее производная. В силу этого история не обладает имманентным смыслом,

она его принимает. Акцент на смысловой стороне, на развертывании смысла в действительности, на его становлении – характерная деталь философии истории Соловьева, поэтому ее можно назвать историософией.

К 1890-м г. относится историософская публицистика Соловьева. Здесь можно назвать такие его работы, как *«Из философии истории»* (1891), *«Руководящие идеи “Исторического обозрения”»* (1891), *«Византизм и Россия»*, а также исторические очерки *«Китай и Европа»* (1890), *«Япония (Историческая характеристика)»* (1890). Ряд историософских идей высказан в статьях по национальному вопросу, собранных в два сборника *«Национальный вопрос в России»*.

По мнению самого Соловьева, происхождение философии истории связано с трансформацией национального сознания евреев, сложившегося на основе их религиозных представлений. Возникновение философии истории вызвано переходом от национального сознания к постановке всеобщих, мировых задач, чему соответствует мессианский универсализм евреев. Первая форма такой философии истории принадлежит библейскому пророку Даниилу, учившему о всемирных монархиях и о царстве Сына Человеческого. Философия истории, таким образом, изначально была видом всеобщей истории.

Для уяснения историософских представлений Соловьева существенны выработанные им идеи развития, субъекта исторического процесса, Богочеловечества, совершенствования, личности и общества. Эти идеи складывались постепенно и нашли воплощение в произведениях, написанных в разные годы.

К наиболее ранним из них относятся *«Философские начала цельного знания»*. Здесь Соловьев применяет понятие развития к истории, точнее, говорит об историческом развитии человечества. Касаясь проблемы развития, важной для понимания смысла существования, Соловьев отмечает, что прежде всего необходимо определить субъект (подлежащее) развития, которым, согласно его определениям, является развивающееся, единое существо, состоящее из множественности внутренне связанных элементов, т. е. *живой организм*. Философ различает три момента в развитии: *первичное состояние*, представляющее собой внешнее единство элементов; *цель*, понимаемую как внутреннее единство элементов; и *промежуточные, переходные состояния*, в которых происходит обособление элементов. Все



вместе три момента составляют закон развития. Далее эта схема переносится Соловьевым на историю. Он пишет: «Субъектом развития является здесь человечество как действительный, хотя и собирательный организм». История есть разновидность органического процесса.

Рассматривая человечество как организм действующий в истории, Соловьев выделяет в нем *части* и *системы*. Составными частями такого организма являются племена и народы; а системами или формами общечеловеческого существования – то, что составляет содержание исторического развития. Формы общечеловеческой жизни следует искать в природе человека. В ней в качестве образующих начал общечеловеческой жизни мыслитель находит *чувство*, имеющее своим предметом объективную красоту и раскрывающее сферу творчества, *мышление*, имеющую своим предметом объективную истину и раскрывающее сферу знания и *волю*, имеющую своим предметом объективное благо и раскрывающую сферу практической деятельности.

Развивая эти представления, Соловьев отмечает три состояния общечеловеческого развития, воплощающиеся в истории. В обобщенном виде это состояние *безразличия или смешения*, в котором элементы не обладают самостоятельным существованием, находятся как бы в зародыше или существуют потенциально; во втором состоянии элементы, составляющие в первом состоянии подавленное единство, *стремятся к безусловной свободе*, отрицают высшее единство, вступая в борьбу как с этим высшим началом, так и между собой; третье состояние представляет собой новое, *органическое единство*, в котором элементы сознательно подчиняются этому высшему единству, по словам Соловьева, «как необходимому центру их собственной жизни».

Всем моментам или состояниям общечеловеческого развития соответствуют определенные исторические эпохи. Для древнейшего периода человеческой истории характерна слитность, неразличенность экономического, политического и религиозного элементов. С появлением христианства, принесшим в историю идею свободы, началось отделение этих элементов друг от друга. Произошло размежевание церкви от государства. Германские племена усилили начало свободы, дополнив его понятием *лица* и разделением общества политического и экономического, государства и земства. Под знаменем борьбы этих отделившихся сил прошли Средние века, которые завершились победой государства над церковью и утвер-

ждением государственной церкви в протестантизме. Нововременная история отмечена преимущественной борьбой земства или общества с государством. Подводя итог развитию романо-германского мира Соловьев писал: «Западная цивилизация по общему своему характеру представляет только второй, переходный фазис в органическом процессе общества...» «И если история человечества, — продолжал философ, — не должна кончиться этим отрицательным результатом, этим ничтожеством, если должна выступить новая историческая сила, то задача ее будет уже не в том, чтобы выработать отдельные элементы жизни и знания, созидать новые культурные формы, а в том, чтобы оживить и одухотворить враждебные и мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от исключительного самоутверждения и взаимного отрицания».

Продолжением истории выступает эпоха, порождаемая действием такой третьей силы. Носителем ее является славянство и русский народ. Отсюда проясняется и историческое призвание России как призвание религиозное, поскольку третья сила в истории и, соответственно, новая историческая эпоха есть результат откровения божественного мира. В ней гармонически соединяются *свободная теургия* как цельное творчество, *свободная теософия* как цельное знание и *свободная теократия* как цельное общество. Но здесь историософская мысль Соловьева переходит уже к утопическим построениям.

Намного более подробное описание и глубокое понимание исторического процесса Соловьев предпринял в «Чтениях о Богочеловечестве», написанных несколько позже «Философских начал цельного знания». В «Чтениях о Богочеловечестве» мыслитель попытался представить процесс становления религиозного сознания и вплотную подошел к проблематике истории. История для него – человеческое произведение. Отсюда и мир истории оказывается связан с основной задачей соловьевской метафизики: выведения условного из безусловного, того, что само по себе не должно быть из безусловно должного, случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из божественной сущности. История сохраняет характеристики и то положение, которое занимает человек, т. е. между божественным и природным миром. Вот что пишет Соловьев: «Человек вмещает в себе все возможные противоположности, которые все сводятся

к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество». История также совмещает в себе элемент видимости, преходящей и неподлинной реальности и, с другой стороны, проявляющуюся, реализующуюся в ней высшую истину. Как и человек, точнее, вместе с человеком, она имеет свое место и значение в общей связи истинно-сущего.

Носителем, выразителем такого знания выступает не индивидуальный, единичный человек, а человек, по выражению философа, идеальный или нормальный, которому Соловьев дает «мистическое имя София». «Итак, — пишет он, — София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в целом божественном существе или Христе». В этом же смысле Соловьев говорит о человеке как об умопостигаемом существе или о человеке универсальном, абсолютном. Такой человек, пишет Соловьев «есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо, существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке». Отдельные люди или «все человеческие элементы» образуют цельный всечеловеческий организм. Множественность человеческих элементов обладает реальным единством, которое Соловьев также называет Софией или «душой мира». В душе мира заключается и начало божественное, и тварное. Речь идет о совокупном и едином человечестве. Но это единство не активное, не деятельное, называемое Соловьевым Логосом, а единство произведенное, пассивное. В этом произведенном единстве, в этом, условно говоря, дополнительном, противостоящем деятельной силе и оформляемом ею единстве и зарождается тот процесс, который можно назвать историей. Что же он собой представляет, каковы его характеристики?

София или мировая душа производна от божественного Логоса, подчинена божественному началу, воспринимает его. От него София получает свою силу к единению элементов мира, проникаясь божественным всеединством, она проводит его в творение. Но Соловьев не случайно говорит о мировой *душе*. Душа обладает *бытием для себя* и располагает возможностью существовать и действовать *от себя*. Поэтому и мировая душа свободно, самостоятельно, «по собственному воздействию», как он пишет, воспринимает божественное начало. Она наделена волей и способностью к

самостоятельному поступанию, может по собственному внутреннему усмотрению определять свои стремления. Именно в этом и кроется возможность истории. В характере мировой души заключена онтологическая потенция исторического процесса. Можно сказать, что история – это самочинное волевое усилие бытия, стремящегося к единству.

Для понимания этого необходимо иметь в виду то различие, которое Соловьев проводит между вторым, становящимся Абсолютом и первым Абсолютом. «Первое Абсолютное» или сверхсущее открывается непосредственно в своей действительности. Субъективным образом Абсолютное как сверхсущее непосредственно доступно в акте веры. Вера свидетельствует о действительности Абсолютного, а верующий непосредственно с ним соприкасается в акте веры. Но есть и другой способ приобщения к сверхсущему, независимый от индивидуальных особенностей, свободный от субъективных наслоений. Это не личная настройка, не субъективный акт, а объективный процесс, осуществляющийся посредством коллективного усилия в сотворенном, следовательно существующем во времени, мире возвращение к Абсолютному началу. Это и есть история. Исторический процесс, отталкиваясь от «второго», эманированного, рассеянного во множестве Абсолютного начала движется к сверхсущему как источнику «нисхождения» Абсолютного. В Абсолютном есть какая-то ущербность, какая-то нехватка, приводящая к отпадению от него «первоматерии» или второго Абсолюта. Такова общая структура бытия. История нужна Абсолютному как *его-иное*, как необходимая составляющая бытийной структуры Абсолюта, как сила стягивающая и дающая Абсолютному началу определенность. Только благодаря истории Абсолютное может быть определено как единое и сверхсущее. Исторический процесс – это возвращение мира к Абсолютному, дающее ему определенность. В том смысле, в каком Абсолютное является Богом, история предстает как божественный процесс. История своеобразным образом отражает ход творения мира, точнее, по Соловьеву, исхождения Абсолюта в мир, божественного к иному. Зеркальность истории меняет местами первое и последнее. Что для космического процесса является последним, то служит исходным пунктом истории.

Мир предстает как *другое* активного, действующего, производящего божественного начала, как его выражение и проявление, как полагание божеством своего содержания в другом, как утверждение сверхсущим своего другого. Мир же вбирает в себя действие божественной силы, дает ме-

сто божественному единству. Действием божества в мире создается другое единство. Это «произведенное единство мира», центр мира и окружность Божества. Вот таким центром, концентрирующим в себе единство мира как другое-божества, стягивающим раздробленное сущее и выступает человечество. А уже из этого центра, из собранного в единство бытия развертывается история. Единство мира, скрепляемое человечеством, становится предпосылкой, условием начала исторического процесса. Можно сказать, что история представляет собой динамическую силу такого единства. Это пульсирующее единство, затягивающее в свою орбиту все остальное бытие. История – это выражение единящей силы в бытии, силы самого бытия в его человеческом воплощении.

История – характеристика мира, стремящегося к единству. «Постепенное осуществление этого стремления, — указывает философ, — постепенная реализация идеального единства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком все *вечно есть* абсолютный организм, так по закону природного бытия все постепенно *становится* таким организмом во времени». Единство в мире не дано, оно делается. Время же представляет собой эту форму становящегося единства бытия.

Единство предполагает согласие элементов или соединение их «в определенной положительной форме». Положительную форму мировой душе придает Логос, активное божественное начало. Логос, согласно Соловьеву, – действующая сила единства. Через единство реализуется и воплощается в самом мире божественное начало. «Таким образом, — пишет Соловьев, — здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа – к воплощению божественной идеи или к обожествлению (theosis) всего существующего через введение его в форму абсолютного организма». Итак, через мировую душу происходит воплощение божественной идеи (идеи всеединства, определяющей форму мировой души, направляющей ее стремления) «в материальном бытии, в хаосе разрозненных элементов». Благодаря этому устанавливается цель мирового процесса: воплощение божественной идеи в мире. Цель достигается соединением божественного начала как элемента действующего, определяющего, образующего, оплодотворяющего с мировой душой как элементом пассивным и воспринимающим. Только в мировой душе божественное начало получает полное обнаружение. Только с их соединения начинается процесс развития (временное становление единства мира) или история. История – ха-

рактика делающегося, становящегося единства мира как процесса реализации божественной идеи. История – дело самого мира, самостоятельное, ответственное действие природы. Вот ход рассуждений Соловьева: «Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством, – а в этом цель всего бытия, – то это единство, чтобы быть действительным единством, очевидно, должно быть обоюдным, т. е. идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом».

Мир сам по себе единства лишен, он вне единства, но он способен от хаоса постепенно переходить к единству. Идея всеединства должна быть усвоена миром (мировой душой), должна стать свободной идеей, т. е. служить самоопределению природы, быть ею принятой. Мир постепенно становится единым, постепенно связывает материальные элементы в устойчивый целостный организм, вершиной которого является человеческий организм. Поэтому Соловьев утверждает: «космогонический процесс заключается созданием совершенного организма – человеческого». Сама по себе мировая душа представляет «чистое бессодержательное стремление к единству всего», т. е. тяга к целостному мироустройству заложена в самом мире. Мир потенциально един, но это, как утверждает Соловьев, только «общая и пустая форма единства».

Итак, мировой процесс влечется к единству двумя действующими в нем силами, двумя началами: активным, божественным Логосом и пассивной, воспринимающей мировой душой (Софией). Сам по себе мировой процесс уже некоторым образом реализовал единство в мировой душе. Однако он стремится к более полному, более совершенному единству – абсолютному единству, достигаемому соединением деятельного и страдающего начал, Логоса и Софии как двух форм единства.

Здесь Соловьев все еще говорит о космогоническом процессе, который завершается, по его выражению, «осилованием хаотической материи» и возведением ее в совершенную форму человеческого организма. Теперь божественная идея может действовать в самой природе, развивая в мире начало внутреннего единства, формой которого выступают сознание и свободная деятельность. Иными словами, мир получает свою идею, становится собой, обретает измерение у себя, т. е. способность к самостоятельным и самоопределяемым действиям. Ключевую роль в этом процессе выполняет человеческое сознание. «Будучи реально только одним из множества существ в природе, — развивает свою мысль Соловьев, — человек, в

сознании своем имея способность постигать разумом или внутреннюю связь и смысл (Λογος) всего существующего, является в идее как *все*... В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного... человек является естественным посредником между Богом и материальным бытием, проводником всеединящего божественного начала в стихийную множественность – устройтелем и организатором вселенной». Он единственный, кто способен осознавать свое конкретное, единичное существование как «все». В человеке заключено и начало материального бытия и сознание всеединства, что делает его образом божьим. Но помимо этих двух начал человек обладает, так сказать, собственной идеей, представляет собой смысловую определенность, конкретное бытие, наделенное собственным содержанием, или, по словам Соловьева, «является как свободное “я”», т. е. является *собой*, определяет *свое* отношение и к материальному бытию и к божественному сверхсущему.

В этой способности к самоопределению, к свободному действию коренится причина отпадения мировой души от Бога, утверждение ее вне Бога и желание иметь божественную сущность от себя. В самовластии сознания, в стремлении иметь мир и идею мира (идею всеединства) от себя и через себя кроется начало зла. Однако внутреннее усвоение миром в лице мировой души или универсального человека как умопостигаемого существа божественной идеи, «абсолютного содержания» приводит к новому процессу. То, что служит источником зла в мире влечет и к его преодолению через внутреннее нравственное совершенствование. Этот новый процесс есть история. Идея всеединства начинает развиваться из самого мира. Однако в самом мире еще нет достаточных сил для такого развития, ведь мировая душа способна сплотить мир лишь как вторичное, пассивное единство. Иными словами, «в начале процесса человеческого или исторического, человеческое сознание, т. е. мировая душа, достигшая формы сознания, является как чистая потенция идеального всеединства». На первом этапе сознанию доступно только единство, обнаруживаемое в космогоническом процессе. Оно пытается воспроизвести это единство и его этапы в себе, сделать единство мирового процесса как действия божественного начала достоянием сознания. Так божественное начало через сознание привносится в мир в новой для себя, различенной и определенной сознанием форме. Поэтому Соловьев говорит, что этот новый процесс есть, прежде всего, процесс теогонический. Можно сказать, что история в отличии от

космогонии – это не просто действие и воплощение божественной силы, но и осознание ее, т. е. процесс самоопределения божества через полагание им мира как своего другого.

Развитие религиозного сознания или теогонический процесс как процесс исторический состоит из нескольких эпох, соответствующих эпохам космогенеза. В каждую из них в религиозной форме происходит осознание мирового единства, открываемого или в астральной форме (эпоха звездопоклонства), или в форме солярных религий, или в форме религии земной органической жизни (фаллический культ). Итогом развития религиозного сознания становится формирование человеческого самосознания, т. е. способности к самостоятельному восприятию божественного начала, уже не опосредованного действием космических сил. «Это освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества», — подытоживает Соловьев свои размышления.

Последующее движение исторического процесса связано с тремя великими, как говорит Соловьев, народами древности: индусами, греками и иудеями, давшими толчок дальнейшему развитию религиозного сознания и, соответственно, истории, понимаемой русским мыслителем в качестве религиозной истории. Он уточняет, о чем идет речь. Божество в Индии начинает пониматься как ничто, как полная противоположность миру, религиозное сознание отрекается от существования. Сознанию греко-римского мира открылась идеальная сфера, достигаемая созерцанием, разумом. Мир идеальный, раскрываемый разумом, противопоставляется здесь миру действительному, миру материальных явлений. У иудеев развитие религиозного сознания связано с серией откровений Бога, с действием божественного начала на индивидуальную душу.

Итак, явление божественного начала в мире или теофания прошло несколько этапов, что и определило ход древней истории. Первым шагом было связывание индивидуальных человеческих существ в родовое единство на фоне открытия божества как противостоящей миру силы (*нирвана* индийского религиозного сознания). На втором этапе божество предстало как идеальный космос, постигаемый разумом, но также внеположный реальному миру (*идея* эллинистического сознания). И, наконец, иудеям божество открылось как личность, как живой субъект, как сущее «я». Рели-



гиозное сознание иудеев подготовило восприятие воплощения в живом лице, вочеловечивания Бога. Наступила эпоха христианства.

Иисуса Христа как воплощения божественного Логоса Соловьев называет новым духовным человеком или вторым Адамом. Второй Адам для Соловьева означает универсальное, духовное человечество, живущее в материальном мире, трудящееся и страдающее во времени. Явление Христа позволяет преодолеть страдания и зло, в котором лежит мир, изменить ход истории. Поэтому Соловьев называет Христа не только центром вечности (указывая на его божественное происхождение), но и центром истории (имея в виду его человеческое воплощение). Как космический процесс завершается созданием естественного человеческого организма (рождение сознания) или первого Адама, так и история завершается рождением духовного человека, т. е. личным воплощением божества. По словам философа, «к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества». В духовном человеке происходит свободное (=разумное) подчинение природного начала божественному. «Таким образом, — заключал Соловьев, — понятие духовного человека предполагает *одну богочеловеческую личность, совмещающую в себе два естества и обладающую двумя волями*». История в этом ключе завершается восстановлением единства, путем взаимного действия (соединения) или самоотвержения божественного и человеческого начал, согласования благодати и разума, подчиняющего благодати материальное бытие.

Однако воссоединение божественного и человеческого начал, произошедшее в Иисусе Христе, еще не завершилось в человечестве. Оно происходит в Церкви – растущем теле Христовом. Значит, история еще не закончена. В истории как жизни совокупного человечества повторяется процесс, завершившийся в индивидуальной жизни Иисуса Христа, — процесс нравственного подвига, преодоления искушений, победы добра над злом.

Первое искушение состоит в возможности злоупотребления истиной, в стремлении воспользоваться злом для утверждения истины. В основе этого стремления лежит неверие в силу и действенность добра, нуждающегося для своего осуществления во зле. В такое неверие впала римская церковь, попытавшаяся насильно подчинить себе как носительнице божественной истины мир. Это составило основу истории Средних веков.

Реакцией на безверие католической церкви стал протестантизм, обратившийся к личной вере и избравший в качестве критерия такой веры свя-

щенное Писание. Итогом протестантизма выступило самоутверждение личности, человеческого разума как источника понимания Писания, а, значит, и самой божественной истины. Логическим следствием притязаний разума, дающего законы как самому себе, так и всем явлениям жизни, практической и общественной, стала не только нововременная философия от Лейбница до Гегеля, но и французская революция XVIII в. В католичестве человечество соблазнилось земной властью, в протестантизме – гордыней ума.

Выросший из протестантизма рационализм сменили материализм и эмпиризм, признающие в животной природе человека и в вещественности мира «истинную суть всего». Так западное человечество впало в третий грех – предпочтения хлеба, материальной жизни дарам духа.

На Западе сложилась антихристианская культура, но и противостоящий ей Восток (Византия и воспринявшие ее культуру народы, в том числе и русский) не создали христианскую культуру. На Востоке для такого созидания не хватило сил в следствии неразвитости, подавленности человеческого элемента (личности и разума). Запад и Восток, таким образом, необходимы друг другу, они друг друга дополняют, согласно, как пишет Соловьев, «закону разделения исторического руда». На Западе совершенствуется и обособляется начало человеческое. На Востоке сохраняется начало божественное. Соединение сбереженного на Востоке божественного элемента с достигшим на Западе совершенства элементом человеческим означало бы наступление последней фазы истории. «И это имеет не только исторический, но и мистический смысл», — заключал Соловьев.

В конце жизни в одном из последних своих произведений «*Оправдание добра*» Соловьев вновь вернулся к проблеме истории. Правда, его размышления об историческом процессе и здесь носили подчиненный характер, они служили развиваемой им системе нравственной философии. В этой работе Соловьев отчасти повторяет уже высказанные им ранее идеи, отчасти их развивает и дополняет. Но следует подчеркнуть, в «Оправдании добра», как и в остальных его произведениях, философско-исторические построения не имеют самостоятельного значения, они, безусловно, интересны и глубоки, но подчинены другим целям, вписываются в другие сюжеты, связываются другой логикой: обоснованием нравственности, раскрытием процесса развития религиозного сознания и т. д. Соловьев даже

говорит об «общем этико-историческом законе». Однако такая зависимость исторических вопросов от системостроительных ориентаций философа придает философии истории Соловьева единство. В работах, написанных в разные годы обнаруживается больше сходств, чем различий на проблему истории. Поэтому можно говорить о целостности, хотя и незавершенности (из-за отсутствия отдельного произведения) философии истории Владимира Соловьева.

В «Оправдании добра» третья часть, занимающая более половины книги, называется «Добро через историю человечества». О чем же здесь пишет Соловьев?

Совершенное, полное добро складывается из трех моментов или, как пишет Соловьев, «выражается в трех видах». Во-первых, нравственное совершенствование уже дано в безусловно сущем, это действительное совершенство божества. Во-вторых, оно потенциально присутствует в человеке, в его разуме и воле – образе и подобии действительного, абсолютно добра или Бога. И в третьих, добро реализуется, осуществляется, воплощается, т. е. предстает как процесс нравственного совершенствования. Вот это последнее, не потенциальное, не действительное, а осуществляющееся совершенство и есть история. Если в Боге или в человеческом разуме и воле добро дано (реально или потенциально), то в истории оно делается, поэтому Соловьев говорит о «деятельном осуществлении» или «историческом деянии». В истории создаются «реальные условия» для перехода от потенциального совершенства человека к действительной полноте добра. История – средство, добро и совершенство – цель. «Все историческое развитие – и не только человечества, но и физического мира – есть необходимый путь к совершенству», — уточняет русский философ.

Совершенное состояние человеческой жизни или дословно «совершенный образ человеческого и всемирного общения жизни» Соловьев называет Царством Божиим. По сути, достижение Царства Божия приводит историю к завершению, а само Царство Божие есть ее цель. Чтобы не запутаться в религиозной терминологии, необходимо помнить, что как Бог является изначальным воплощенным совершенством, так и Царство Божие есть совершенная жизнь, только не изначальная, а достигаемая и не для Бога, совершенство которого дано, а для человека. Человек, таким образом, понимается Соловьевым как «простейший элемент исторического процесса». Правда, это опять же не индивидуальный человек, а «собира-

тельное, всемирное тело» или коллективное человечество. Соловьев упоминает «единичного человека» чтобы указать на то, что в истории действует личность, определяющими характеристиками которой являются разум и воля, заключающие возможность нравственного совершенствования, хотя и личность коллективная, собирательная, совокупная. Вот, что пишет Соловьев: «Окончательная единица человеческого общества есть личность, и она всегда была деятельным началом исторического прогресса, т. е. перехода от узко ограниченных и скудных форм жизни к более обширным и содержательным общественным образованиям». Но личность в «готовом виде» не предшествует истории и человечество не предзадано историческому процессу. В начале мы видим лишь зачатки личности, прообраз человеческого единства, его простейшие и элементарные формы. Они в истории и вместе с историей становятся, постепенно оформляются, т. е. совершенствуются. Отсюда Соловьев утверждает: «Значение исторического процесса (в отличии от космического) состоит в том, что он совершается при все более возрастающем участии личных деятелей».

Итак, история это процесс, путь, переход, движение к совершенному состоянию, к реализации добра, к Царству Божию. Можно продолжить ряд понятий, заключающих в себе различные смысловые оттенки *подвижности*, при помощи которых изъясняется история. Для большей ясности Соловьев, говоря об истории, использовал образы, наполненные для него вполне конкретным содержанием. Он писал: «Исторический процесс есть долгий и трудный *переход* от *зверочеловечества* к *богочеловечеству*...».

Стремление к совершенному состоянию предполагает, что ему предшествует состояние несовершенное. Таким состоянием является *мир*, можно даже сказать, что *мир* есть синоним *истории*, точнее, история – это часть мира, это мир стремящийся к совершенству. Возможность совершенства заложена в самом мире, в его личностной стороне (разуме и воле), требующей поэтому развития, которое в мире может быть достигнуто только через опыт, как пишет Соловьев, «через собственный опыт», «действительный опыт» совокупности всех людей, действующих в истории.

Теперь можно предварительно кратко резюмировать: история понимается Соловьевым как коллективный опыт совершенствования. Совершенство в мире не дано, оно достигается. В мире нет совершенства, а есть совершенствование. Вот этот процесс совершенствования как осуществления

божественной воли или делания безусловного добра и есть для Соловьева история.

В то же время, требование совершенствования является нравственной обязанностью или личным императивом. Так, благодаря нравственной установке, задача личной жизни входит в процесс «всемирно-исторического делания». Личное нравственное совершенствование достигает высшей степени, т. е. становится безусловным, лишь тогда, когда оно подчиняется общей исторической работе. В этой работе можно выделить два периода, разделяемых пришествием Христа (срединный момент истории). Первая половина истории подготовляла появление Богочеловека – Иисуса Христа, вторая подготовляет внешние условия для осуществления Царства Божия. По словам Соловьева, «история вырабатывала и вырабатывает только необходимые естественные и нравственные условия для явления Богочеловека и богочеловечества». Речь идет о совокупном усилии собирательной личности, единого человечества, которому, с одной стороны, предъявляется нравственное требование (совершенство достижимо совместно) и которое, с другой, живет реальной или исторической общественной жизнью.

С этого момента Соловьев переходит к рассмотрению конкретных (исторических, т. е. реализовавшихся, имевших место) форм коллективной или общественной жизни. Общество не существует как некая автономная сущность. Оно опирается на личности, выводится из личности как «силы разумно-познающей и нравственно действующей». Это означает, что все возможные определения личности или ее стороны предполагают ее соотнесенность с реальностью внеличностной, но не безличной, а многоличной или общественной. Таков язык, на котором говорит человек, таково опытное познание и такова нравственность. Можно сказать, что все определения личности производны от этих общественных функций. Личность в них как бы встроена, они ее оформляют и позволяют на нее указать как на того, кто говорит на этом языке, познает и поступает подобным образом. Но ни язык, ни познание, ни сфера практических дел исключительно этой личности не принадлежат, ею не выдуманы. Личность говорит, познает и поступает, но делает это наравне с другими, которые ее слышат, совместно с ней познают и соучаствуют в ее жизни. Поэтому нельзя говорить только о личной жизни или только о жизни общественной, но о *лично-общественной*. Дефис, соединяющий «личность» и «общество» отсылает к единству жизни или, по словам Соловьева, к «нераздельной целостности общей жизни».

Лично-общественная жизнь имеет три измерения. Иными словами, она отчасти реализовалась в прошлом и дана нам как общественное предание. Она осуществляется в настоящем посредством общественных служений. И она в качестве осознаваемого общественного идеала стремится к воплощению в будущем. Соловьев называет эти три измерения лично-общественной жизни религиозным, политическим и пророческим.

Обращение к временному моменту, своеобразное хронологическое расслаивание общества позволяет Соловьеву перейти к более содержательному разбору хода исторического развития. Конечно, общество продолжает пониматься им достаточно широко, а именно как то, что нравственно восполняет или осуществляет личность. Поэтому Соловьев называет общество дополненной или расширенной личностью, а личность – сжатым или сосредоточенным обществом. Но при этом в самом процессе этого нравственного совершенствования обнаруживаются «три конкретные ступени человеческого сознания и жизненного строя». К прошедшему времени относится *родовой* строй, к настоящему – *национально-государственный*, а к будущему, понимаемое в качестве идеала, – «*всемирное* общение жизни».

Истории принадлежат как прошедшие, так и наличные состояния общества. При этом следует помнить, что история – это *факт*, который может содействовать или препятствовать реализации нравственной нормы, но не является ее основой. Стоит различать личность и общество в истории, не противопоставляя их друг другу. Личность и общество составляют своеобразную историческую данность, т. е. то, что присутствует в опыте. «Исторический опыт, — пишет Соловьев, — застаёт человека уже восполненным некоторою общественною средой, и затем вся история есть лишь возвышение и расширение той двусторонней, лично-общественной жизни». Личность, продолжает далее философ, является «динамическим элементом истории», она активна, деятельна, стремится к бесконечному пониманию и совершенству и выступает началом исторического движения и прогресса. Общественная среда, напротив, есть сторона охранительная и косная, поэтому Соловьев называет ее «статическим элементом истории». Личность действует в обществе и воздействует на общество. Действие личности в истории вызывается соответствием или несоответствием ее нравственных стремлений общественной среде. В силу этого в истории фиксируются этапы отношения личности с общественной средой. В этом

же смысле Соловьев использует выражение «степени человеческого развития». Исторические изменения вызываются переменами в сознании некоторых личностей. Для истории наиболее значимым, наиболее действенным и продуктивным оказывается отрицательное отношение нравственной личности к нравственному содержанию своей общественной среды. История рождается из нравственного неприятия, из осознания несоответствия личного сознания общественному, следствием чего является стремление сделать его лучше, т. е. стремление к нравственному совершенству. Внутреннее удовлетворение, довольство наличным состоянием не приводит к истории, а, следовательно, и к нравственному совершенствованию. В истории скрывается негативный импульс неприятия, несогласия, недовольства. История – постоянное раздражение и неудовольствие. Противоречия между личностью и обществом, согласно Соловьеву, – источник исторического развития.

Первой формой общественного устройства Соловьев признавал родовую жизнь. В ней условиями развития личности или, по его словам «условием действительного достоинства человека» выступает культ предков, «солидарное взаимоотношение между членами рода» и брак. Личность здесь подчиняется обществу и от него получает свои определения. Впоследствии род перерастает в племя, которое посредством договоров вступает в союз с другими племенами. Так зарождаются нации и государства.

Государство или народно-политическая форма в сравнении с родовым строем является более высокой ступенью исторического развития и создает более благоприятные условия для нравственного совершенствования личности. В начале государство предстает в виде религиозно-политического союза или военно-теократического деспотизма. В определение государства входит иерархически организованное правительство с центральной верховной властью, постоянное войско, финансы, основанные на налогах и податях, законы, обладающие реальной силой или снабженные уголовной санкцией. Народы или нации организуются в государства и уже включают в себе возможность последующего развития, дальнейшего расширения, универсализации народности. Соловьев пишет об этом очень ярко: «История всех народов – древних и новых, – имевших прямое влияние на судьбы человечества, говорит нам одно и то же. Все они в эпохи своего расцвета и величия полагали свое значение, утверждали свою народность не в ней самой, отвлеченно взятой, а в чем-то всеобщем, *сверхнародном*, во

что они верили, чему служили и что осуществляли в своем творчестве – национальном по источнику и способам выражения, но вполне универсальном по содержанию и предметным результатам. Народы живут и действуют не во имя себя или своих материальных интересов, а во имя своей идеи, т. е. того, что для них всего важнее и *что нужно всему миру, чем они могут послужить ему*, – они живут не для себя только, а для всех».

Третья, высшая стадия человеческого развития называется Соловьевым *вселенской* или *универсальной*, или *духовно-вселенской*. Ей соответствует всемирно-историческая эпоха, вызванная пробуждением религиозного сознания. Его первая стадия принадлежит буддизму, в котором человеческая личность начинает цениться как носитель высшего сознания, противопоставляемого в своем бесконечном значении всякому ограничению и конкретному определению, в том числе и обществу. Идеальное или сверхчувственное наполнение такому сознанию дали древние греки. Личность утверждается здесь через познание истины или умопостигаемой идеи. Однако такая ориентация сознания, его идеальное содержание не приводит к совершенству и полноте жизни, не способно объяснить и исправить нравственные аномалии существования, прежде всего смерть. Практический разворот религиозного сознания произвело христианство. В христианстве личность получает возможность полного воплощения, интеллектуального и телесного совершенствования и перерождения. В значительной мере Соловьев повторяет здесь свои идеи, высказанные в более ранних работах. Новым является, пожалуй, понимание истории как постепенной организации добра. Результатом этого процесса выступает изменение сознания, а его исторической иллюстрацией может служить изменение отношения людей к войне, рабству и преступникам.

Итак, восполнение или совершенствование личности проходит через семью, через народ и через человечество, чему соответствуют указанные этапы исторического развития. Переход от родового быта к национально-государственному устройству есть по существу первый исторический факт, который может быть зафиксирован. Перерастание национального сознания в сознание вселенское вызвано совершенствованием религиозных представлений, главным из которых является христианское учение и, соответственно, жизнь Иисуса Христа понимается как срединный момент истории. История национальная, таким образом, вырастает из истории ро-



дового строя и в свою очередь входит в историю всеобщую или всемирную.

«Оправданию добра» сопутствует историософская публицистика Соловьева, темы которой перекликаются как с этим последним крупным произведением русского мыслителя, так и со статьями по национальному вопросу. В целом можно признать, что философско-историческая проблематика занимает в статьях Соловьева 1890-х гг. большее место, чем в его крупных работах, хотя основные представления Соловьева здесь сохраняются. Прежде всего, он продолжает разрабатывать религиозный подход в философии истории, настаивает на историческом значении христианства. Так, полемизируя с известной книгой Льва Мечникова «Цивилизация и великие исторические реки», вышедшей в Париже в 1889 г., в которой обосновывался географический принцип в истории, позволяющий разделить ее на три периода: речной, средиземноморский и океанический, Соловьева возмущает игнорирование христианства в качестве влиятельной исторической силы. В связи с этим он ставит вопрос: «... какое практическое действие оказало христианство на жизнь принявших его народов, и, следовательно, какое действительное значение имеет оно в истории?» История как область человеческого знания и ограничивается только человечеством; даже в христианстве – религии богочеловеческой, – она говорит лишь о человеческой стороне христианства. «Если нельзя, как сказано, — уточняет Соловьев, — оценить истину христианского учения на исторической почве, то на ней, и только на ней, можно оценить состояние христианского человечества, определить степень его духовного роста и указать то, что ему более всего нужно для дальнейшего возрастания».

История никогда не может дать полного знания и представления о христианстве, т. е. о богочеловеческом процессе. И дело здесь не только в непознаваемости историческими средствами и из самой истории божественного. История занимается только тем, что завершилось, произошло, состоялось, но задача христианства, в том числе и историческая задача, сам богочеловеческий процесс еще не завершен, не реализован. Для исторического познания необходимо иметь результат, конец процесса. Не то христианство: «Христианство явилось не в конце, а в середине истории: возвещенное им царствие Божие не было и не могло быть для людей готовым совершенным порядком вещей, к которому им оставалось только пассивно

присоединиться: оно было дано, как нравственно-историческая задача, разрешаемая только *свободными* усилиями человечества, ибо это царство сынов Божиих, а не рабов». Богочеловеческий процесс для истории бесконечен, по крайней мере, он может быть завершен только за пределами истории, вне истории. В этом парадоксальность христианской модели истории, стремящейся к преодолению самой истории, к размыканию ее в бесконечность. «Христианская идея, — пишет Соловьев, — есть *совершенное богочеловечество*, т. е. внутренняя и внешняя связь, духовное и материальное соединение всего конечно-человеческого и природного — с бесконечным и безусловным, с полнотой Божества через Христа в Церкви: *через Христа*, в котором эта полнота Божества обитает телесно; *в Церкви*, которая есть тело Его, исполнение исполняющего всяческая во всех (Ап. Павел к Ефес. I, 23)».

Историческое развитие есть результат религиозной жизни, но не всякая религия обладает таким историческим потенциалом. Соловьев постоянно возвращается к той историософской мысли, что только христианские народы являются историческими. Примером подобного влияния христианства может служить Япония. В очерке «Япония (Историческая характеристика)», опубликованном в 1890 г. в седьмом номере «Русского обозрения» Соловьев пытался показать, как религиозное развитие японского народа, потребности его национального характера привели к усвоению истин христианской веры. Япония в этом отношении не представляет исключения. Становление ее культуры во многом определялось воздействием буддизма (с VI в.). «Подвижный, поступательный характер японской истории был уже заранее заложен в древнем религиозном мирозерцании японцев». Религиозная подкладка зримо проявляется в исторической жизни. Теология в форме теогонии переходит в историю японского народа. «Япония, — обобщает Соловьев, — нуждалась в такой религии, которая, поднимая народный дух над темным потоком материальной жизни, не оставляла бы его висящим в абстрактной пустоте, а ставила бы на твердый путь исторического процесса, указывала бы ему определяющую мировую цель и снабжала действительным руководством для ее достижения. Япония нуждалась в христианстве». Только христианство было способно вывести японский народ на уровень исторического существования, поскольку принятый верховной властью буддизм со временем проявил свою анти-историческую и анти-политическую сущность.

Христианство хотя буквально и не обозначает конец истории, но способно указывать (предсказывать) признаки ее завершения. Христианский взгляд на историю – это всегда стремление к максимально полному охвату минувших событий, к панорамному взгляду на прошлое. Поэтому наиболее адекватным христианству построением истории будет история всемирная. Всемирно-историческая точка зрения заложена уже в идее вселенской церкви, охватывающей в полноте времен и возможную полноту человеческих существ. «Церковь, — развивает свою мысль Соловьев, — как вселенская или всемирная, т. е. как соединение всего с Богом, может быть и осуществлена действительно только через всемирную историю – в целой жизни всего человечества, во всей совокупности времен и народов».

Подразумевая под человечеством особый социальный организм, общественно тело, т. е. определенное единство, а не разрозненное множество, Соловьев предполагает, что на такое единство воздействует божественная сила, такой организм впитывает религиозные истины. «К счастью, — пишет он, — человечество не есть куча психической пыли, а живое одушевленное тело, образующееся и преобразуемое, последовательно и закономерно развивающееся, многообразно расчленяемое и объединяемое, разнообразно связанное с прочим миром и всесторонне воспринимающее дух Божий – не только периферически, но и центрально, не только в единицах, но и в группах, не только частями своими, но и целым». Социальное тело состоит из моральных или личных существ, обладающих внутренней безусловной ценностью. Из этого вырисовывается задача всемирной истории, которая, согласно русскому философу, состоит в осознании, т. е. свободном принятии и утверждении личностью всемирной солидарности в качестве собственной цели, в желании и восприятии ее как истинного блага. В нравственном альтруизме и всемирной солидарности как раз и находит выражение понимание человечества как социального организма. Через альтруизм и солидарность осуществляется единство человечества. В действительности или в историческом человечестве можно видеть различные этапы и формы реализации такого единства. К ним относятся семейный союз, гражданские общины, великие монархии, римская империя, космополитические идеи и проекты разрабатываемые античными философами и, конечно, социальные представления христианства. До христианства развитие всемирной солидарности шло либо внешним и частным путем (в государстве), либо отвлеченно (в философских концепциях). Поэтому Соловь-

ев говорит, что в древнем мире человечество двигалось вперед «ощупью, его развитие было слепым естественным процессом». Иное дело христианство. «Христианство, — утверждает мыслитель, — прямо поставило перед человечеством его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для его собственной работы». Христианство, явившись в мир, привнесло новое начало единства, вступило в борьбу с языческим государством и языческой мудростью. Не то чтобы христианство отрицало достижения древнего мира или, как пишет Соловьев, «добытки истории». Оно указало на их ограниченный характер и предложило новые основания универсальности, новый фундамент для объединения человечества. Однако эта борьба продолжается и доныне. На фактическом уровне «открытая борьба», по выражению Соловьева, окончилась в IV в. победой христианства, но, по мысли философа, она представляет «мало интереса с точки зрения философии истории». На смысловом уровне эта борьба не завершена, смысловые последствия утверждения христианства не исчерпаны, а, значит, история продолжается. Идея христианского государства, выводимая из евангелической идеи царствия Божия, впервые провозглашенная Константином Великим, до сих пор не осуществлена.

Реальное воплощение царства Божия происходит в трех видах или, как полагает Соловьев, в «трех нераздельных модификациях»: Церкви, государстве, христианском обществе. Вот, что пишет сам Соловьев: «Итак, соответственно трем служениям и властям Христа и мир христианский (или вселенская церковь в широком смысле слова) развивается как тройное богочеловеческое соединение: есть соединение священное, где преобладает божественный элемент в традиционной неизменной форме, образуя церковь в тесном смысле — храм Божий; есть соединение царское, где господствует (относительно) человеческий элемент, образуя христианское государство (посредством которого церковь должна реализоваться в живом теле человечества), и есть, наконец, единство пророческое, еще не достигнутое, где божественный и человеческий элемент должны вполне проникнуть друг в друга, в свободном и обоюдном *сочетании* образуя совершенное христианское общество (церковь, как невеста Божия)». Аналогия религиозного учения, перенесенная на историческую схему, превращает последнюю в утопический проект. Основным принципом такого утопического мироустройства и, соответственно, целью истории выступает понятие «истинной солидарности». «Она предполагает, — уточняет Соловьев, — что

всякий элемент великого целого – собирательный или индивидуальный – не только имеет право на существование, но обладает собственной внутренней ценностью, не позволяющей делать из него простое средство или орудие общего благополучия».

Иллюстрацией неизбежности и благотворности включения во всемирно-исторический процесс может служить история Японии. В очерке «Япония (Историческая характеристика)» Соловьев полемизирует с мнением Г. Риккерта о «независимом туземном развитии частных культур». Судьба японского народа, как считает русский философ, дает материал для лучшего понимания всемирной истории. Историческое развитие Японии прошло под воздействием других цивилизаций: китайской и, начиная с XVI в., европейской. Попытка замкнуться и опираться в своем развитии на собственные силы привела к исторической изоляции Японии. Так, борьба с «европейничаньем» или, что для Соловьева одно и то же, с «общечеловеческой культурой», имела следующий результат: «Двухвековое возвращение к исключительной самобытности привело Японию к застою и безнадежному безсилию». И лишь повторное влияние европейской (христианской) культуры оживило Японию и вовлекло ее в водоворот всемирно-исторических процессов, вернуло японцам истинные начала их жизни, потому что «японцы, — по наблюдению Соловьева, — народ исторический, народ процесса и прогресса».

Пример Японии вводит еще одну тему, вписывающуюся в концепцию всемирной истории Соловьева, – тему исторического значения западноевропейских народов для Востока. Постановка вопроса об исторической роли Запада на Востоке на деле лишь метонимически повторяет вопрос о всемирном призвании христианства. С этой точки зрения не может быть иной исторической жизни кроме всемирно-исторической. Как пишет Соловьев, «... исторический народ, если хочет жить полною национальною жизнью, не может оставаться только народом, только одной из наций, – ему неизбежно перерасти самого себя, почувствовать себя больше, чем народом, уйти в интересы сверхнациональные, в жизнь всемирно-историческую».

Иной подход, т. е. национализм, изоляционизм, консерватизм, противостоящие универсалистским стремлениям христианства, вызывает у Соловьева приступы историософского критицизма. Его главная мишень здесь – «теория культурно исторических типов» Н.Я. Данилевского. Даже

в работах непосредственно не посвященных Н.Я. Данилевскому чувствуется направленность его критики. Таковы очерки, посвященные Китаю и Японии. В экспозиции статьи «Китай и Европа» Соловьев описывает заседание Парижского географического общества, на котором выступал «китайский военный агент в Париже» генерал Чен-ко-тонг. Соловьев так передает впечатление от «остроумного пустословия» китайского генерала: «Передо мною был представитель чужого, враждебного и все более и более надвигающегося на нас мира». Соловьев концентрирует смысл его речи в нескольких предложениях: «Мы готовы и способны взять от вас все, что нам нужно, всю технику вашей умственной и материальной культуры, но ни одного вашего верования, ни одной вашей идеи и даже ни одного вашего вкуса мы не усвоим. Мы любим *только себя* и уважаем *только силу*. В своей силе мы не сомневаемся: она прочнее вашей. Вы истощаетесь в непрерывных опытах, а мы воспользуемся плодами этих опытов для своего усиления. Мы радуемся вашему прогрессу, но принимать в нем активное участие у нас нет ни надобности, ни охоты: вы сами подготавливаете средства, которые мы употребим для того, чтобы покорить вас». Речь китайского генерала, несомненно, выражает консервативную, изоляционистскую позицию.

Национальные чувства разобщают, изолируют народы. «Ибо, — как разъясняет Соловьев в статье “О народности и народных делах России” (1884), — для каждого народа общий принцип национальности воплощается лишь в его собственной народности, требующей исключительного служения. В этом служении *своей* народности различные народы если и не сталкиваются прямо враждебно, то все-таки не могут быть солидарны между собою. Ставя, в силу национального принципа, служение *своей* народности как *высшую цель*, каждый народ тем самым обрекает себя на нравственное одиночество, ибо эта цель не может быть у него *общей* с другими народами».

Национальный эгоизм, по мысли Соловьева, следует подчинить задаче всеобщего единства, отождествляемого им с вселенским христианством. «По истине же народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а есть живая *сила* природная и историческая, которая сама должна служить высшей идее и этим служением осмысливать и оправдывать свое существование. С этой точки зрения вполне возможно соединять вселенское христианство с патриотизмом. Ибо если единая вселенская истина за-

ключается для нас в религии, то ничто не мешает нам признавать в своей народности особую историческую силу, которая должна сослужить религиозной истине свою особую службу для общего блага всех народов». Однако верить в народ не означает верить в «толпу людей», но в то высшее, что является предметом веры и служения самого народа. «Достойным предметом нашей веры и служения, — уточняет Соловьев, — может быть только то, что причастно бесконечному совершенству». Таким предметом является Божество, служа которому, таким образом, мы будем служить своему народу, «или, говоря точнее, — поясняет Соловьев, — будем деятельно участвовать в его всемирно-историческом служении». Историческое значение народности определяется тем, насколько народ, следуя религиозной идее, преодолевает своей национальной эгоизм. Через народность религиозная идея становится исторической силой, осуществляющейся в мире. Благодаря этому народ поднимается на уровень исторической жизни, т. е. не замыкается в себе, а воспринимает внешние воздействия и тем самым становится творческой силой. Поэтому Соловьев пишет: «... развитие народности может быть плодотворно только по мере усвоения его вселенской сверхнациональной идеи. А для этого усвоения необходим некоторый акт национального самоотречения, необходима готовность принимать просвещающие и оживляющие воздействия...»

Противопоставление народа целому человечеству, обособление вызывает национализм, который есть сила отрицательная. Отказываясь от национализма, народ не теряет своего своеобразия, а реализует свою жизненную задачу, исполняет историческую обязанность, соединяющую его с другими народами «в общем вселенском деле».

Национализм опасен своей агрессивностью. Правда, Соловьев не разъясняет, почему стремление к национальной изоляции, самобытничество приводят к конфликту. Размышляя о неизбежности столкновения европейской и китайской цивилизаций, он переходит в область, так сказать, практической историософии. Реальная победа западной культуры может быть достигнута только на основе не просто исторического и современного знания, а на основе, как пишет Соловьев, «внутреннего преодоления», т. е. историософского осмысления китайской цивилизации. Вот ход его мысли: «С христианской точки зрения нам непозволительно видеть в каком бы то ни было народе, следовательно и в китайцах, врагов, против которых нужно употреблять лишь средства насилия. Наши антипатии и опасения может

возбуждать не сам китайский народ с его своеобразным характером, а только то, что разобщает этот народ с прочим человечеством, что делает его жизненный строй исключительным и в этой исключительности ложным. Внешняя победа европейской культуры над Китаем может быть прочною и желательною лишь под условием внутреннего преодоления *китайщины*, т. е. того исторического начала, на котором основан ограниченный и исключительный строй китайской жизни. А для такого внутреннего преодоления прежде всего необходимо знать Китай не в одних только подробностях его исторического прошлого и его современного быта, а в той вековой нравственно-социальной основе, которая составляет и его силу и его ограниченность». Историософия Соловьева, опираясь на христианский универсализм, однако, считает необходимой и неизбежной победу европейской культуры над «китайщиной», видит причину возможной конфронтации в ограниченности и исключительности Китая только, не замечая, что эта ограниченность взаимна. На самом деле виновником возможного конфликта Китай является не больше, чем Европа. Скорее даже наоборот, именно Европа вывела Китай из состояния национального самодовольства и последующие действия Китая – вынужденный ответ на исторический вызов Запада. И все же, убежден Соловьев, весь ход истории должен приводить к уменьшению борьбы, к изживанию конфронтации. Однако мир может быть достигнут только на почве христианства, т. е. европейской культуры. Прекращение борьбы возможно не в результате взаимного признания, уважения и согласия, а результате победы Запада. «Возводить свой интерес, — рассуждает Соловьев, — свое сомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит, узаконять и увековечивать ту рознь и ту борьбу, которые раздирают человечество. Общий факт борьбы за существование, проходящий через всю природу, имеет место и в натуральном человечестве. Но весь исторический рост, все успехи человечества состоят в последовательном ограничении этого факта, в постепенном возведении человечества к высшему образцу правды и любви. Откровение этого образца, этого нового человека, явилось в живой действительности Христа».

Анализируя принципы изоляционизма и консерватизма на примере Китая, Соловьев следующим образом формулирует свою исследовательскую позицию: «Задача моя состоит не в описании того, *как* жили и живут китайцы, а в объяснении того, *чем* и *во что* они живут, т. е. одним словом в объяснении *китайского идеала*». Источник быта, государственной вла-



сти, религии и нравственности китайцев Соловьев видит в «абсолютизме отеческой власти». Поэтому основой жизненного строя китайцев является «безусловная патриархия». Порядок держится благочестивым отношением не только к живым отцам, но и к умершим. Китаец «зависит от своего родового прошлого». Разбирая взгляды Лао-цзы, Соловьев выводит следующий принцип китайского мирозерцания: «Абсолютная пустота или безразличие, как умозрительный принцип, и отрицание жизни, знания и прогресса, как необходимый практический вывод – вот сущность китаизма, возведенного в исключительную и последовательную систему. Отдавая все права одному прошедшему, он заключает в себе принципиальное отрицание настоящего и будущего в человечестве».

Однако в китайском мирозерцании Соловьев видит и положительные черты: «Оценивая по существу этот китайский идеал, мы находим его истинным в его исходной точке, именно в признании прав прошедшего (или говоря конкретно – предков) над настоящим (над нами), – в признании нашей обязанности служить предкам, утверждать и укреплять в себе привязанность к ним». Развитие положительных моментов в китайском мирозерцании приводит Соловьева к рассуждениям о роли европейской культуры на Востоке. «Если привязанность к прошедшему, служение предкам, — пишет он, — составляет истину китайского мирозерцания, то своего исполнения эта истина достигает только в христианской, европейской идее всемирного прогресса, как пути для достижения истинной жизни... Мы, европейцы, должны предложить Китаю не отрицание, а исполнение его жизненного начала. Неустанный прогресс, как средство действительного служения предкам, непрерывное стремление к идеальному будущему, как настоящий путь для воскресения минувшего – вот истинное, внутреннее примирение двух крайних культур».

Противостояние европейской и китайской культур оценивается как противостояние прогресса и косного порядка, как ориентация на будущее и на прошлое. «Истинный прогресс, — уточняет Соловьев, — не может иметь исключительно критического разрушительного характера, не может быть только противоположность порядка; истинный прогресс есть прогресс порядка». Истинный прогресс, согласно Соловьеву, должен опираться на «солидарность с предками» во имя будущего (потомков). Развивая свою мысль, он говорит об «истинном христианском прогрессе», включающем в себя «положительные принципы порядка, идею такого жизнен-

ного строя, который обладает и глубокими реальными корнями в исторической почве, и идеальной вершиной, достигающей неба». Ориентацию только на прошлое, характерное для европейской реакционной мысли или «ложный консерватизм», Соловьев называет *китаизацией*. «Сознательная или бессознательная китаизация Европы не может быть успешна, но она может быть пагубна», — заключает он. Китаизация отвергает идеал вселенского христианства, а также идею справедливости и универсальной любви. Все это, полагает русский философ, отнимает силы у Европы в ее предстоящем столкновении с Китаем. Отрицание христианства для Европы — это отречение от «причины нашего исторического существования». «Ведь в христианстве, — продолжает мыслитель, — не только идеал нашего будущего, но и духовные корни нашего прошедшего, — в нем вера наших предков». Сила Европы — в универсальности христианской истины, завоевывающей души людей «к какому бы племени они не принадлежали». Поэтому верность христианской идее — залог покорения европейцами Китая и Дальнего Востока, в исторической необходимости которого Соловьев не сомневается.

Аналогичный итог Соловьев усматривает и в японской истории. Изолированная, замкнувшаяся в себе и рассчитывающая лишь на свои собственные силы, Япония просуществовала более двух веков. Но результат такого исторического отшельничества, по мнению Соловьева, оказался плачевным. Страна обессилила и пришла в упадок. Не без иронии он следующим образом описывает сложившееся положение: «Теперь это царство имело все, что нужно с точки зрения самобытных культурно-исторических типов: имело оригинальную и довольно богатую образованность, хотя не туземного происхождения, но развившуюся на туземной почве и принявшую яркий национальный характер; имела Япония свой исторический, своеобразно сложившийся социальный строй; обладала она своим собственным “духовным началом” (ибо буддизм, слившийся с культом ками, образовал особую национальную религию), обладала, наконец, единством политическим, крепким национальным государством. Это государство стало твердо на почву исключительно национальной политики, и болезнь европейничанья была вырвана с корнем». Открытие в середине XIX в. японского государства достижениям европейской цивилизации направило, как считает Соловьев, японский народ на путь исторической жизни. Примерно в это же время в западных странах усилился интерес к восточной

культуре и религиозности. Встречная тяга Востока к христианству и Запада к «нео-буддизму» указывает, по мысли философа, на важный исторический момент. Всплеск увлечения Востоком на Западе должен привести к изживанию язычества «перед окончательным торжеством вселенского христианства». И Япония, примкнув к христианскому миру, «может стать в нем желанным союзником тех исторических сил, которым суждено потрудиться для торжества царства Божия на земле».

В то же время историческая роль христианства, мессианизм Европы не совместим с эгоизмом. На Европу, находящуюся в авангарде всемирно-исторического процесса, налагается ответственность перед всем остальным миром. «Идея культурного призвания, — пишет Соловьев в статье “Нравственность и политика – Историческая обязанность России” (1883), — может быть состоятельной и плодотворной только тогда, когда это призвание берется не как мнимая *привилегия*, а как действительная *обязанность*, не как господство, а как служение». Под обязанностью понимается следование нравственным интересам всего человечества. Нравственные требования универсальны. «Но поистине нравственный закон один для всех и во всем», — постулирует Соловьев. Его смысл может быть истолкован как требование достойного существования человека, для чего и необходимо подчинение поступков нравственному закону, следование безусловным целям. Ближайшим образом это требование должно быть воплощено в политике и государственной деятельности. В политике должен реализовываться нравственный закон. Так Соловьев приходит к идее христианской политики.

Христианство, конечно, воздействовало и до сих пор влияет на государственные законы и общественные нравы. Но говоря о христианской политике, Соловьев имеет в виду не этот факт, а социальный идеал христианства. Ведь христианство, полагает он, есть откровение, как истинной человеческой личности, так и истинного человеческого общества. Что же представляет собой идея христианского царства и его политики? Вопрос о христианском царстве ближайшим образом вызывает вопрос и о политике такого государства. «Политика христианского государства, очевидно, — пишет Соловьев, — должна быть христианской политикой». За тавтологическим утверждением скрывается вопрос об отношении государства и церкви. Их соотношение Соловьев показывает на примере Петра I (дело царевича Алексея). Он подчеркивает неполноту самодержавной власти, нуж-

дающей в опоре на «религиозный авторитет независимого священства и на свободный голос общественной совести в лице лучших людей, носителей народной будущности». «Религиозный авторитет» и «нравственный совет» имеют значение сверхнародное, универсальное, являются носителями «всечеловеческого или всемирного сознания». «Универсальное сознание, — продолжает Соловьев, — является в жизни человечества в двух формах: как *предание* высшей и всеобъемлющей истины в ее уже данных, открывшихся в положительной религии начатках, и как *предварение* будущего совершенного осуществления этих начатков в жизни всего мира. Люди священного предания хранят древний залог всемирного единства или царства Божия; люди безусловного идеала предвидят, предсказывают и приближают его действительное наступление». Хранители предания образуют церковь; «пророки» будущего совершенства, напротив, не составляют в несовершенном мире «определенного учреждения». Идею христианского государства можно выразить следующими словами Соловьева: «*истинная вера обязывает*, именно обязывает переменить правила жизни, своей и общей, согласно с духом новой веры». Если обратиться к русской истории, то образцом христианского государя в этом смысле Соловьев признает князя Владимира Святославовича, крестителя Руси. Итак, основу христианского царства составляет самодержавное государство, «восполненное и проверенное» «непременным авторитетом религии и свободным советом лучших людей». Однако ни народ, ни государство сами по себе не имеют всемирно-исторического значения; это заслуга церкви как «сверхнародного универсального начала».

В самых общих чертах принцип христианской политики состоит в примате нравственной обязанности над всеми другими мотивами политической деятельности. «Христианский принцип обязанности, или нравственного служения, есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно полный или совершенный принцип политической деятельности», — устанавливает Соловьев. Но задача христианской политики не сводится к чисто земному устройению; ее цель – подготовка пришествия царства Божия. В этом смысле христианская политика «исходит из действительности и прежде всего хочет *помочь против действительности*». Залог успеха христианской политики не столько в делах, сколько в осознании своей вселенской задачи, поскольку, по словам фило-

софа, «материальная сила сама по себе есть бессилие». Таков вывод «разума и опыта исторического».

Ложность «начала жизни» или внутреннего духа того или иного исторического явления, в том числе и государства, приводит его к гибели. Так духовная причина падения Византии состояла не в ложности предмета веры, а в ложном характере веры, в ложном понимании христианства. Византия отошла от идеи христианского государства, отказалась от попытки осуществить ее в реальности. Исповеданию высшей истины соответствуют определенные жизненные требования. Истина дает *цель* жизненным стремлениям, как пишет Соловьев, «служит внутренним двигателем *совершенствования*». Отказ от стремления к совершенствованию есть общественный грех, т. е. своеобразный собирательный грех. «Царства, как собирательные целые, — заключает Соловьев, — гибнут только от грехов собирательных – всенародных, государственных – и спасаются только исправлением своего общественного строя, или его приближением к нравственному порядку». Внутренняя, духовная причина гибели Византийской империи, по определению русского философа, заключалась во всеобщем равнодушии «к историческому движению добра, к проведению воли Божией в собирательную жизнь людей». Византия пала, поскольку еще ранее умерла нравственность.

Власть создает единство и порядок, но государство не мыслимо без личности. Более того, воздвигаемое на христианских идеалах государство создается сознательным, добровольным признанием свободных личностей. «По самой идее христианства, — уточняет русский философ, — как религии *бого-человеческой*, христианское царство должно состоять из свободных человеческих лиц, как и во главе его должно стоять такое лицо... Развитие этого существенного для христианства начала, совершенно задавленного на Востоке, составляет смысл западной истории». В русской истории эту задачу пытался осуществить Петр I. Итог его преобразовательской деятельности состоял именно в усвоении русским обществом основных понятий западной культуры и прежде всего понятия «личности» и связанных с ним представлений о правах, человеческом достоинстве и т. п. Таков смысл «петербургской эпохи» русской истории.

Однако только при сохранении независимости, непоглощенности личности целым возможно историческое развитие. В реальной жизни можно наблюдать взаимодействие, а порой и противоборство личности со средой,

приводящее к общественному прогрессу. При этом активно действующая, сильная в нравственном отношении личность, заставляющая изменяться (нравственно совершенствоваться) общественную среду, является историческим деятелем. К результатам ее деятельности помимо нравственного изменения среды, относится и опосредованное (через эту среду) нравственное улучшение других личностей, которые сами, по своим силам не способны к нравственному росту. «Итак, повторим еще раз, — подытоживает Соловьев, — личная нравственность неразрывно и при этом с двух сторон связана с общественным прогрессом, поскольку нравственно-активные лица (лучшие люди, герои, двигатели истории) своею деятельностью необходимо производят этот общественный прогресс, а лица нравственно-пассивные (большинство обыкновенных людей, толпа) восприимчиво сообразуют свою личную нравственность с прогрессивно-изменяемой социальной средою».

Отсюда Соловьев указывает на двойную дифференциацию в обществе. С личной стороны это деление на нравственно активных и пассивных людей. С общественной стороны это деление на правителей и подданных, на власть и народ. В идеале, или, как пишет Соловьев, «на самой высокой ступени общественного развития», иерархия нравственная должна совпадать с иерархией политико-социальной. Власть должна принадлежать лучшим, достойным людям. Но это уже сверхисторическая задача. В исторической жизни такого соответствия иерархий нет. В истории складываются условия для этого, т. е. в истории происходит формирование элементов такой иерархии: общественного начала, с одной стороны, и государственности, с другой. История, таким образом, воспитывает человечество, а главной воспитующей, дисциплинирующей силой выступает государство. Конечный идеальный порядок, преследуемый государством или историческая цель государства, результат его воспитания Соловьев называет «анархией в положительном смысле или *синергией*», согласно которой нравственно совершенные личности добровольно работают для общего блага. Дисциплина, требуемая государством, предполагает ограничение личности. В той мере, в какой это ограничение является осознанным со стороны личности, т. е. свободным, оно служит нравственному совершенствованию этой личности и сказывается на остальных членах общества. Путем ограничения личности, невозможного на ранних этапах без внешнего, принудительного воздействия государства, создается культура. Соловьев писал:

«Без государства не было бы культуры, без культуры не было бы общественной нравственности, а без нравственности общественной высокая личная добродетель, если бы и явилась каким-то чудом, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайным и бесплодным порывом». В истории, таким образом, помимо дисциплинирующей деятельности государства, мы видим проявление во многом зависимых от нее общественной нравственности, личной добродетели и культуры. Собственно говоря, если следовать Соловьеву, содержание истории можно свести к взаимообусловленному развитию государства, культуры, общественной нравственности и личной добродетели, объединенных общим стремлением к лучшему, совершенному (в нравственном смысле) состоянию. Однако государство способствует нравственному совершенствованию личности не прямо, а опосредованно, улучшая в соответствии с нравственными требованиями свои законы. Государство совершенствует входящие в него личности совершенствуясь само.

Нравственный (христианский) идеал в политике означает признание нравственных требований выше основанной на эгоизме политической пользы, отказ от преследования только материальных целей. Но политика – только актуальный срез, острие истории, поэтому тот же принцип действует и в истории. Концепция самоотречения, служения высшим целям должна лежать в основе исторического бытия. «На самом же деле, — писал Соловьев в открытом письме И.С. Аксакову, — самоотречение, как нравственный подвиг, всегда есть высшее проявление духовной силы и для отдельного лица и для целого народа». Благодаря самоотречению, отказу от национального эгоизма народ способен осуществить предназначенную ему религиозную или, что для Соловьева одно и то же, всемирно-историческую задачу. «Не в нашей власти заставить других исполнять их обязанность, — пояснял он, — но исполнить свою мы можем и должны, и, исполняя ее, мы тем самым послужим и общему вселенскому делу; ибо в этом общем деле каждый исторический народ, по своему особому характеру и месту в истории, имеет свое особое служение. Можно сказать, что это служение *навязывается* народу его историей в виде великих жизненных вопросов, обойти которые он не может. Но он может впасть в искушение разрешать эти вопросы не по совести, а по своекорыстным и самолюбивым расчетам».

В русской истории Соловьев видит «три великих вопроса», в решении которых и состоит религиозное предназначение русского народа: *польский* или католический, *восточный* или славянский и *еврейский*. Общий рецепт решения польского вопроса, рекомендуемый Соловьевым, таков: «В ответ на эту ненависть и на эти проклятия Россия должна делать добро польскому народу». В политическом и культурном плане Россия сделала для Польши много: сберегла культурный, образованный слой польского общества от уничтожения, предотвратила онемечивание польской нации в целом. Сохраняющаяся вражда между Россией и Польшей имеет духовную причину. Польская нация выступает авангардом католического Запада в борьбе против России. Пока же Запад видит в России чуждую и непонятную силу, имеющую притязание на будущее. Мусульманский Восток, по мнению Соловьева, не имеет исторической будущности и не способен противостоят Западу. «Итак, — заключает Соловьев, — наш восточный вопрос есть спор первого, западного Рима со вторым, восточным Римом, политическое представительство которого еще в XV веке перешло к третьему Риму – России».

Обращение к идее третьего Рима – излюбленная тема русской историософии, тяготеющей к масштабным построениям, написанным крупными мазками историческим перспективам. Не может от них удержаться и Соловьев, беря в качестве исходной темы своих рассуждений старорусскую концепцию «Москва – третий Рим», предлагая, в отличие от старца Филофея, исторически более оправданную версию. Вот начало его размышлений: «Языческий Рим пал потому, что его идея абсолютного, обожествленного государства была несовместима с открывшеюся в христианстве истиной, в силу которой верховная государственная власть есть лишь *делегация* действительно абсолютной богочеловеческой власти Христовой. Второй Рим – Византия – пал потому, что, приняв на словах идею христианского царства, отказался от нее на деле, коснея в постоянном и систематическом противоречии своих законов и управления с требованиями высшего нравственного начала. Древний Рим обожествил самого себя и погиб. Византия, смирившись мыслью перед высшим началом, считала себя спасенною тем, что языческую жизнь она покрыла внешним покровом христианских догматов и священнодействий, – и она погибла. Эта гибель дала сильный толчок историческому сознанию того народа, который вместе с крещением получил от греков и понятие христианского царства. В русском



национальном сознании, насколько оно выразилось в мыслях и писаниях наших книжных людей, явилось после падения Константинополя твердое убеждение, что значение христианского царства переходит отныне к России, что она есть третий и последний Рим». Историческая позиция, которой придерживается Соловьев, не только ищет причину этих событий («отчего они пали»), но и ищет в прошлом задачу для будущего: «чего должно избегать третьему, новейшему Риму, чтобы не подвергнуться той же участи».

Историческое предназначение третьего Рима состоит в том, чтобы примирить враждебные силы Востока и Запада. В истории России эту мысль подтверждает преобразовательная деятельность Петра I. «Что реформа Петра Великого могла успешно совершиться и создать новую Россию, — пишет Соловьев, — это одно уже показывает, что Россия не призвана быть *только* Востоком, что в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, — что она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьей этого спора». Однако в петербургский период русской истории произошло лишь внешнее и формальное соединение с Западом. Полное или действительное, внутреннее, свободное принятие духовных начал, господствующих в западной культуре, составляет смысл русской истории, служит, по словам Соловьева, «делу Божию на земле». «Задача России есть задача христианская, и русская политика должна быть христианской политикой», — заключал философ.

Разрешение польского вопроса, т. е. вопроса об отношении к католицизму имеет для Соловьева принципиальное значение, поскольку должно привести к новому самоотречению в русской истории. Самоотречение, согласно Соловьеву, не только нравственный акт, но и необходимое условие творчества. В истории России мыслитель усматривает два великих самоотречения. Первое из них – государственное. Исходным моментом здесь является призвание варягов. В итоге, в московский период русской истории было создано сильное государство, обеспечившее существование русской нации как самостоятельного народа. Второе самоотречение – культурное, связанное с реформами Петра I, в результате которых в России распространилось просвещение «от Кантемира и Ломоносова через Жуковского, Пушкина и Гоголя до Достоевского и Тургенева». В приобщении к евро-

пейской (для Соловьева равной общечеловеческой) культуре – смысл петербургского периода русской истории. Для проявления духовных сил России необходимо усвоить общечеловеческие формы жизни и знания, выработанные Западной Европой. Но все же главная цель исторического бытия России – служить христианскому делу. «Мы верим, что Россия имеет в мире религиозную задачу», — провозглашает Соловьев. И крепкая государственность, и развитая культура должны служить и готовить успешное исполнение этой религиозной задачи – достижения высшего блага. «Для христианского народа высшее благо, — расшифровывал Соловьев, — есть воплощение христианства в жизни, создание вселенской христианской культуры». Служение такому высшему благу есть задача и христианина и истинного патриота.

Итак, в истории России было два великих самоотречения: государственное (призвание варягов) и культурное (реформы Петра I). Пришло время, считает Соловьев, для третьего отречения – религиозного, которое должно привести к воссоединению церквей, для чего «необходимо *свободное и открытое общение с духовными силами церковного Запада*». Церковное примирение Востока и Запада – «национальная историческая задача России». Пока же русский народ, сохраняя свою религиозную исключительность, пребывает в состоянии религиозной бесплодности. Для развития религиозности нужно допустить церковное влияние Запада.

Условия исторического существования русского народа и само «национальное мирозерцание» определили единодержавный характер власти в России. Наиболее ярким носителем самодержавной идеи в русской истории стал Иван IV. Однако его деятельность не соответствовала провозглашаемым христианским идеалам. Личные грехи правителя были умножены грехом народным – «*политическим двоеверием* русского народа». Соловьев в данном случае имеет в виду сосуществование двух идеалов царской власти: христианского идеала царя как земного олицетворения и орудия божественной милости и правды; и языческий образ властелина как нравственно неограниченной силы. «Вавилонский тип монархии», как называет его Соловьев, отсылая к популярной на Руси легенде, был изменен при приемниках Ивана IV усилением власти духовной: учреждением патриаршества и установлением клерикального правления патриархом Филаретом в царствование его сына Михаила Федоровича. Последствия усиления власти церковников были также плачевны. Плодом «никонианского

клерикализма» стал церковный раскол. Перед Россией того времени стояла другая задача: «Чтобы стать на путь христианского царства, Россия XVII века нуждалась не в Никонианском клерикализме, а в сознании своей несостоятельности и в решении действительно улучшить свою жизнь». Далее Соловьев продолжал: «Но историческому народу, как и отдельному человеку, мало существовать – он должен стать *достойным* существования». Иными словами, долженствование достойного существования подразумевает в широком смысле оценку своего наличного состояния и стремление к совершенству. Носителем идеи совершенства в России XVII в. стал Петр I. «При всех своих частных пороках и дикостях, — оценивал Петра Соловьев, — он был историческим сотрудником Божиим, лицом истинно-провиденциальным, или теократическим. Истинное значение человека определяется не его отдельными качествами и поступками, а преобладающим интересом его жизни». Петр I сумел отказаться от «вавилонского» или «навуходоносорова», по словам Соловьева, идеала власти и направил ее на достижение «общей пользы», «общего блага», сделал ее условием поворота России «на путь истинного прогресса». Цель такого прогресса – христианское царство. «Усвоивши себе значение третьего Рима, — развивает Соловьев историософские умозрения, — Россия, чтобы не разделить судьбу двух первых, должна была стать на путь действительного улучшения своей национальной жизни – не для того, чтобы завоевать весь мир, а для того, чтобы принести пользу всему миру».

Религиозная задача объединения церковью переходит в политическую задачу создания всемирной христианской империи. Россия лучше всего подходит на эту роль: «Империя двуглавого орла есть мир Востока и Запада, решение этой вековой распри великих исторических сил в высшее всеобъемлющее единство. Мир, завещанный Христом в области духа, должен быть проведен и в политическую жизнь народов посредством христианской империи». Представление о всемирной христианской империи конечно не ново. Идея переходящего от одного народа к другому христианского царства была распространена в Средние века, что иллюстрируется той же концепцией «Москвы – третьего Рима». Из старших современников Соловьева идею вселенской христианской державы развивал Ф.И. Тютчев.

Соловьева не смущает утопичность проекта. Утопия в отличии от наукообразной историографии опирается на смысловую, а не фактическую сторону исторических событий. Факт однозначен, историческая наука все-

гда пытается обосновать свое описание минувших событий как единственно возможное, как то, что было на самом деле. Смысл же «шире» фактического, он обнаруживается не только в том, что есть, но и в том, что должно быть, что желательно, возможно. К смысловому, а не фактическому постижению истории Соловьева подталкивает и религиозный взгляд на исторический процесс. Так, отвечая на вопрос о действительном значении христианства в истории он делает важный вывод: «Внутренняя абсолютная истина богооткровенной религии, будучи предметом сердечной веры и метафизического умозрения, никак не может ни окончательно утверждаться, ни окончательно отрицаться на почве исторических фактов. Конечно, как истина религиозная, а не отвлеченная теория, христианство требует своего осуществления в действительности, своего полного воплощения; но, как религия *богочеловеческая*, оно обуславливает это воплощение не только прямым и всемогущим действием Божиим, но и свободною деятельностью человека, которая не обнаруживается вполне и зараз в одном акте воли, а развивается сложными рядами мотивов и поступков (искушений и возбуждений, падений и подвигов) в порядке времени». Религия, безусловно, имеет историческое измерение, это реальный, действительный процесс, проходящий во времени. Причем ее действительность не зависит исключительно от проявлений единой воли исторического деятеля. Действительность религии – явление другого порядка, явление сложное, составное, коллективное. И оно не постигается простым отнесением к историческому факту. Религия имеет отношение к историческим фактам, но ее сущность ими не определяется, и ее содержание ими не исчерпывается. Историческое в религии не совпадает с логическим. В этом пункте Соловьев как бы присоединяется к П.Я. Чаадаеву и оппонирует Г.Ф.В. Гегелю.

Исторический факт не выражает единства, он не связан с «абсолютным началом истинного единства», а потому не есть и объективная реальность. Здесь нужен, по словам Соловьева, «*богочеловеческий факт*». Исторический факт – фиксация множественности, идиографической разобщенности мира, но в смысловом отношении – это фикция. Объективно существует то, что смысловым образом оформлено, что имеет единый принцип своего существования, что собрано в единство, что является *собой* и действует *от себя*, т. е. есть идея. Исторический факт – не идея, богочеловеческий факт – идея. Только он говорит о связи человека с Богом как источником единства. Богочеловеческий факт указывает на «настоящее единст-

во», т. е. не только на полагаемое извне, но и достигаемое «свободными усилиями, последовательною и всестороннею деятельностью самого человечества». Единство в «богочеловеческой связи» не только дается людям, но и делается самими людьми. Поэтому Соловьев говорит, что христианство призвано не погубить «социально-политический организм человечества» или «мир в тесном смысле», а преобразовать и одухотворить его. Так обосновывается социальная задача христианства. Сначала в силу греховности, наследственного зла человеческой природы исходное, божественное единство дается человеку внешним образом как Церковь. Последующее принятие и усвоение церковных истин должно привести к изменению и преобразованию самой действительной жизни. Благодаря этому происходит постепенное осуществление царства Божия на земле.

Соловьев не случайно так резко выступает против преклонения перед фактами в истории, тем более в философии истории. Понятие «исторический факт» непосредственно связано со становлением истории как науки, начавшимся в XVIII в. в просветительской историографии; следующим этапом в научном самоопределении истории стала позитивистская историография. Примером неприятия Соловьевым позитивистского подхода в философии истории может служить критика им своего гимназического друга, ставшего в последствии одним из крупнейших отечественных историков – Н.И. Кареева. Для понимания истории нужна не полнота исторических фактов, а целостность осмысления. «Главное дело в том, — пристрасно разбирает Соловьев редакторские статьи Н.И. Кареева в “Историческом обозрении”, — чтобы осмыслить самое содержание истории, понять и объяснить ход исторического процесса в целом, без чего невозможно удовлетворительное понимание его основных факторов и частных фазисов. Вот для этой задачи действительно одинаково необходимы как историческая наука, дающая конкретный предмет для разумения, так и философия, которая указывает общие принципы и пути такого разумения».

Характеристика исторической публицистики Соловьева будет не полной, если не упомянуть те историософские импликации, которые Соловьев делает из органического мировоззрения, развиваемого им еще в ранних работах, например, в «Философских началах цельного знания». Однако органицизм Соловьева – не дань научной моде, не эвристически плодотворная аналогия, а прямое следствие христианского мирозерцания, точнее, концепции Богочеловечества. «Задача христианской религии, — уточняет

он, — объединить весь мир в одно живое тело, в совершенный организм богочеловечества. Первичные элементы – клеточки этого организма – суть отдельные люди; но совершенный организм не может состоять из одних клеточек: для полноты своей жизни он требует более крупных и сложных организмов. Такими органами в организме являются племена и народы». Органицизм дает возможность сопоставить, а при необходимости и приравнять в смысловом отношении индивидуальное и коллективное, позволяет «расширить личное во всенародное». Национальная самобытность допускается и оправдывается именно как часть сплетенного в единый организм человечества: «Народность или национальность есть положительная сила, и каждый народ по особому характеру своему назначен для особого служения. Различные народности суть различные органы в целом теле человечества, – для христианина это есть очевидная истина». Христианство упраздняет национализм, а не национальность.

Таковы взгляды Владимира Соловьева на историю, высказанные в основных его произведениях. Сложно говорить о единой системе историософии Соловьева, но можно указать на доминирующие темы, в которых производится философское осмысление истории. История понимается им как органический процесс развития или процесс нравственного совершенствования, организации добра. Носителем, субъектом исторического процесса выступает человечество. История продолжает космогонический процесс, но при этом обладает другим смыслом: в истории происходит единение мира и возвращение его к сверхсущему, Абсолюту, Богу. Поэтому история есть для Соловьева процесс богочеловеческий. В самом субъекте истории, т. е. в совокупном человечестве, это отражается в изменении религиозного сознания. Так история предстает как смена религиозных эпох. Развитие общества также проходит несколько этапов, чему соответствуют история родового строя, история национально государственная и история всемирная.

В своих произведениях Соловьев формулирует основные посланки историософского подхода: признание религии (христианства) в качестве основной движущей силы исторического процесса, деление народов на исторические (разделяющие прогрессивные в историческом смысле религиозные идеи) и неисторические (все прочие), допущение целесообразности и определенной направленности самого исторического процесса и, соответ-

ственно, возможности его завершения (эсхатологии), критика понятия «исторический факт».

Одним из наиболее заметных представителей историософского направления был *Николай Александрович Бердяев* (1874–1948). Свою концепцию он прямо называл «религиозной философией истории». Проблемы философии истории Бердяев рассматривал, исходя из основополагающих для его философствования тем: свободы, творчества, христианского мировоззрения. Неслучайно поэтому, во многих своих книгах и статьях он касается особенностей философского осмысления истории. Наиболее полно его идеи изложены в трактате «Смысл истории» (1922).

Философия истории понимается Бердяевым как наука о духе. Философия истории или, что для него одно и то же «историческое познание», «метафизика истории», приводит к постижению духовной действительности. Историческая действительность есть «особая и высшая духовная действительность». Философия истории занимается не эмпирической, а более «широкой» и разнообразной действительностью. Поэтому Бердяев утверждает: «философия истории есть философия не эмпирической действительности, а философия миров загробных», указывая тем самым как на «иномирность» всех «действительных» событий истории, так и на конститутивный аспект самого историософского подхода – эсхатологизм, проблему конца истории. Для достижения исторической действительности необходимо рассматривать человека, по его словам, «в совокупности действия всех мировых сил, то есть в величайшей полноте, в величайшей конкретности». Исторический процесс неотделим от судьбы человека. Философия истории, с точки зрения Бердяева, должна установить между ними тождество.

Народы, действующие в истории, или культуры, реализующиеся в истории, рассматриваются Бердяевым по аналогии с живыми организмами, что позволяет проследить сходство и установить периодичность в их историческом развитии. В самой же истории он выделяет два момента: консервативный и творческий. Консервативный момент говорит о необходимости связи исторических событий с прошлым, с преданием. Творческий же момент указывает на динамизм истории, на заложенное в ней самой стремление к преодолению и завершению, исчерпанию. Возможность завершения исторического процесса позволяет задаться вопросом о его смысле. Таким

образом, к вопросам философии, или метафизики истории, согласно Бердяеву, относятся вопросы об историческом движении и смысле истории. Само же вопрошание провоцируется «историческими катастрофами и переменами», предвещающим наступление новой исторической эпохи. Обращение к философии истории связано с обострением сознания, точнее, с рефлексией, «расщеплением» сознания, вызванным историческими катастрофами. Из чувства катастрофического, полагает Бердяев, возникает не только метафизика истории, но и историческая наука. Последняя не дает ответа на вопрос о смысле истории. Цель же философии истории как исторического познания, согласно Бердяеву, состоит в том, чтобы «опознать существо “исторического” как некоторой особой реальности, существующей в иерархии реальностей, из которых состоит бытие».

«Историческое», о котором говорит Бердяев, как раз и представляет собой духовную реальность, «особую ступень бытия». Это реальность индивидуальная и конкретная. Поэтому Бердяев пишет: «Именно “историческое” есть сращенная форма бытия». Изъясняя «историческое» то как «первоощущение бытия», то как «первоощущение жизни», то как «превоначальную реальность», мыслитель пытается передать смысл чего-то изначального и первичного. «Историческое» онтологично, оно связано с «первоосновой бытия», и вместе с этим находит отражение в формах религиозного сознания.

Постижение «исторического» предполагает погружение, вживание в историческую реальность. В историческом познании история дана «изнутри», через «свершение» истории в микрокосме, в познающем субъекте. Бердяев говорит об историческом познании, осуществляющемся посредством «исторической преемственности», «исторического предания», «исторической традиции», к которой «подключен» познающий. Такое познание находит выражение в мифе. История постижима через мифологему, а не абстрактную философему или конкретное научное исследование. Миф представляет собой особую реальность, смысловую реальность. По утверждению Бердяева: «История не есть объективная эмпирическая данность, история есть миф». В мифе запечатлена не фактическая, а смысловая сторона истории. Посредством мифов, сохранившихся в народной памяти, «говорит» сам исторический объект. Однако миф раскрывается «в глубине духа» познающего. «Глубина» истории субъективна, ведь, согласно Бердяеву, историчен не только объект, макрокосм, но и субъект, микрокосм.



«Выход» к «историческому» осуществляется через субъекта. Это тождество реализуется в припоминании и предании. Пытаясь пояснить историческое познание, Бердяев ссылается на платоновское учение о познании как припоминании. Возможность такого познания заключена в понимании человека как микрокосма. «Память есть основа истории», — пишет он. Историческая память — это некоторая «духовная активность» или «духовное отношение» к «историческому». Она позволяет ощутить историю как внутреннее событие, как свою свободу. Единство исторического субъекта и объекта обеспечивается единством исторического предания, устанавливающего между ними историческую преемственность. Историческое предание имманентно человеку. Оно символично и раскрывается «путем внутреннего духовного самопознания». В познании, опирающемся на историческое припоминание и историческое предание, постигается не фактичность исторических событий, а их смысл. Поэтому Бердяев называет такое познание еще и «пророчеством, обращенным назад».

Под историей Бердяев понимает историю западных народов по преимуществу. Только христианские народы, народы Запада являются, с его точки зрения, историческими. Более того, всемирная история в христианскую эпоху, для Бердяева, может быть только историей Запада. В истории западных народов были выработаны две духовные основы, два различных мироощущения: антично-эллиническое и средневеково-христианское или католическое. Само же современное европейское сознание сформировалось под влиянием двух традиций, двух начал: еврейского и эллинического. В качестве основ европейской истории и культуры Бердяев также упоминает «арийское религиозное сознание». Эллиническое сознание, согласно Бердяеву, не было историческим; оно воспринимало мир как завершенное целое, изменения которого носят лишь циклический характер. Эллиническое сознание отличает покорность судьбе и отсутствие сознания свободы. Идея исторического впервые была сформулирована древнееврейскими пророками Даниилом и Иеремией. «Идея истории, — поясняет Бердяев, — приурочена к тому, что в грядущем будет какое-то событие, разрешающее историю». Евреи — первый народ обладающий историческим сознанием, основу которого составляло религиозное сознание, отличающееся трансцендентным пониманием Бога. Представление о Боге как о внешней силе, по мнению Бердяева, — важнейшее условие историзма. История осознается евреями как судьба конкретного народа. Однако еврейское историческое сознание

остается сознанием коллективным. Иное – имманентное – понимание Бога заложено в арийском религиозном сознании, согласно которому Бог достижим из «глубин» самого человека. Созерцательность, интерес к внутренней жизни способствуют развитию абстрактного мышления. Но арийское сознание не является историческим; оно сосредоточено лишь на судьбе индивида.

На основе эллинистического и «юдаистического» начал сформировалось христианское сознание. Именно оно, согласно Бердяеву, является в подлинном смысле историческим. К основным постулатам христианской философии истории принадлежат: идея однократности и неповторимости событий; предположение «внутреннего смысла» исторического процесса; представление о том, что история имеет свое начало и конец; а также центр, под которым понимается явление Христа; динамизм истории; идея Богочеловечества, которая поясняется действием в истории как божественного начала (начала необходимости), так и начало человеческое (начало свободы). Впрочем, у Бердяева встречается и немного иная интерпретация последнего момента, согласно которой в истории происходит взаимодействие начала необходимости, проявляющегося прежде всего в природе, человеческой свободы и «претворяющего начала благодати». Кроме того, христианство признает, что в истории вечное может проявляться во временном, а также рассматривает историю как историю единого человечества. Динамизм и историзм заимствуются христианством от «юдаистического» начала; созерцательность и эстетика – от начала «эллинистического». Христианство добавляет к ним представление о человеке как личности, обладающей свободой и выбирающей, в силу этого, между добром и злом, поэтому свобода выступает источником исторического движения, «внутреннего конфликта», разрешающегося посредством ответственного выбора свободной личности. Христианство раскрывает начало духовной свободы. «Христианская свобода, — поясняет Бердяев, — предполагает разрешение исторического действия через действие свободного субъекта, свободного духа».

В соответствии с христианским мировоззрением история зарождается в мире божественном, в «недрах Абсолютного». Земная история определяется небесной историей. История начинается от связи истории небесной и земной. Мифологемой такой связи выступает жизнь Христа, поэтому Бердяев утверждает, что без Христа история непостижима. В истории сверша-

ется откровение Бога и ответное откровение человека Богу. Бог или «историческая судьба божественной жизни» нуждается в человечестве или «исторической судьбе жизни мировой, жизни человеческой» как своем Другом, нуждается в ответном действии этого Другого, в его любви. Отношение между Богом и Его Другим, по выражению Бердяева, – это «драма свободы, драма любви». Связь земной истории с небесной проявляется в истории в борьбе вечного со временным. Мировой исторический процесс как временной процесс «зачинается в вечности». В истории вечное проявляется во временном, но цель истории состоит не только в проявлении вечного, в отражении небесной истории, а в преодолении времени. Прошлое, настоящее и будущее как моменты времени преодолеваются в «едином целостном всеединстве» или в вечности. Прошлое и будущее с позиции «охватывающей» и как бы «растворяющей» их вечности перестают быть «закрытыми». Историческое прошлое постижимо, когда познающий рассматривает его с точки зрения «вечной действительности», которую он достигает в «глубине своего духовного опыта». В качестве главной исторической силы христианство признает Церковь, «она религиозно направляет судьбы человечества, судьбы народных масс».

Всемирная история, по мнению Бердяева, фактически совпадает с историей христианских народов. Точнее, предпосылки всемирной истории в наиболее полной мере проявляются именно в христианскую эпоху. Это объединение Востока и Запада, представление о единстве человечества и единстве Промысла Божия, действующего в истории. Зарождается всемирная история еще в эллинистическую эпоху, последовавшую за завоеваниями Александра Македонского. Следующий этап всемирной истории – эпоха Римской империи. В христианскую эпоху центр исторической жизни окончательно переместился с Востока на Запад.

Так в концепции Бердяева формулируются принципы периодизации всемирной истории. У него можно встретить несколько уточняющих вариантов такой периодизации. По словам Бердяева, «основная тема всемирной истории» – взаимодействие человека и природы. В отношениях человека к природе Бердяев усматривает несколько периодов. Первый период – языческий, период «диких и варварских состояний», включающий и начало античной истории. Он явился «результатом акта небесно-исторической драмы отдаления от Бога, драмы грехопадения». В этот период человек ощущает себя единым с природой, погруженным в «стихийно-природное»,

одушевляет и обожествляет природу. Второй период – христианский, в котором человек обращается к своему внутреннему миру, отделяется от природы и вступает с ней в борьбу. В качестве третьего периода Бердяев выделяет эпоху Ренессанса, в которой происходит новое обращение к природе, превращающееся в борьбу за ее покорение. Следствием Ренессанса становится победа механического мировоззрения и распространение машинного уклада жизни. Ближайшие за эпохой Ренессанса века (XVI–XVIII) Бердяев считает переходным периодом к механическому мировоззрению, которое возобладало в XIX–XX вв. В это время происходит новая революция, вызванная «вхождением машины в жизнь человеческих обществ». Машина не только освобождает человека от мира природы, «но и по-новому порабощает его», создает новую для человека зависимость от мира машины. В результате происходит подчинение человека низшим, «подчеловеческим» началам.

Значение различных исторических эпох видится Бердяеву следующим образом. Историческим результатом римской эпохи стало образование единого человечества, «которое и было основой всемирной христианской церкви». В Средние века произошло «выковывание» человеческой личности и накопление ее духовных, творческих сил. Новая история или, по определению Бердяева, «гуманистическая эра» привела к автономизации и дифференциации жизни, а также к секуляризации культуры. Наступило время растраты и внешнего проявления творческих сил человека, накопленных в Средние века.

Гуманизм в своем развитии прошел несколько этапов. Он начался с Ренессанса, для которого характерно обращение к природе и наследию античности, а также уверенность в безграничности человеческих сил. Наибольшие успехи в это время были достигнуты в науке и искусствах. Основными действующими лицами в эпоху Ренессанса были романские народы. Затем на историческую сцену вышли германские народы. Наступила эпоха Реформации, основные результаты которой принадлежат уже области религиозной жизни. Для эпохи Реформации характерно отрицание самостоятельной человеческой природы. За Реформацией последовала эпоха Просвещения и революции. Основная сфера проявления творческих сил человека в Просвещении – сфера разума, а в революции – сфера коллективной, общественной жизни. Однако Просвещение воспринимается Бердяевым уже как начало саморазложения гуманизма, как «подрыв самого

разума, понижение качества разума». Следующая эпоха – XIX в. – реакция на Просвещение и революцию, эпоха кризиса гуманизма. Характерной чертой этого времени выступает идея прогрессивного развития или, по словам Бердяева, «религия прогресса». Идея прогресса связана с религиозно-мессианскими представлениями. Ее можно истолковать как секуляризованную «юдаистическую идею» наступления Царства Божия. В идее прогресса Бердяев видит «обогащение будущего за счет настоящего и прошлого», веру в возможность разрешения всех проблем истории, всех противоречий жизни в один, определенный момент времени. Учение о прогрессе, таким образом, не разрешает проблему времени: элементы времени (прошлое, настоящее, будущее) остаются раздробленными; и обесмысливает жизнь всех поколений людей (за исключением последнего), считая их лишь орудиями и средствами для достижения грядущего царства довольства и справедливости. Христианская же философия истории, развиваемая Бердяевым, полагает, что конец истории связан не с единичным моментом времени, а со «снятием» временных противоречий в вечности. Смысл отдельного поколения в истории определяется творимыми им ценностями и духовными подъемами, «приближающими его к Божественной жизни».

В качестве проявлений кризиса гуманизма Бердяев называет социализм, анархизм, теософию и оккультные течения. В социализме он видит «образование нового, механического коллектива, подчиняющего себе все». В социализме побеждает «юдаистическое начало». Конец Новой истории отличается чувством разочарования, творческого истощения и бессилия, «внутреннего раздвоения», что проявляется и в познании, и в науке, и в философии, и в искусстве, и в «общественных течениях». За гуманизмом должна наступить новая эпоха, которую Бердяев по аналогии называет «новым средневековьем». Бердяев полагает, что в ней произойдет «окончательное раздвоение», т. е. либо человек обратится к «высшим божественным началам жизни; либо поработит себя злым сверхчеловеческим началом». Поэтому этот наступающий период истории Бердяев считает «внутренним раскрытием Апокалипсиса».

Можно упомянуть еще один, приводимый Бердяевым, пример периодизации «исторической судьбы человечества», в которой он усматривает четыре эпохи, или состояния: варварство, культуру, цивилизацию и религиозное преображение. Эти состояния мыслитель называет «направления-

ми человеческого духа»; они не обязательно следуют друг за другом во времени, а могут сосуществовать. Более четко в интерпретации Бердяева обозначен лишь переход от культуры к цивилизации. Культура символична, она создает ценности, в то время как цивилизация технична и прагматична, она стремится к обустроенной жизни, к достижению благополучия. Культура, как правило, вырождается в цивилизацию. Цивилизация означает смерть культуры. Однако культура может перейти в религиозное преобразование, приводящее к творению «нового мира», «новой жизни». Таким этапом в истории человечества было христианство, но оно не выдержало это направление. Христианство создало сначала христианскую культуру (в Средние века), а затем христианскую цивилизацию (в Новое время), пришедшую в конце концов к отрицанию религии в социализме и анархизме. В этом ключе у Бердяева как раз уточняется историческая судьба России, своеобразие и оригинальность которой состоит в особо остром переживании кризиса гуманизма, хотя Россия не прошла в полной мере через эпоху Ренессанса и «нам не было дано настоящего пафоса гуманизма». Все это делает русскую мысль апокалиптической. Историческая задача России, возможно, состоит в реализации именно пути религиозного преобразования.

Апокалиптичность становится отличительной чертой и бердяевской философии истории, которая, с его точки зрения, должна быть связана с эсхатологией, т. е. с учением о конце истории. Идея катастрофического завершения, исчерпания истории, за которой начинается иная действительность, придающая историческому процессу, по мнению Бердяева, «внутренний смысл», «внутренний план» или «внутреннее свершение». История не может быть бессмысленной, но смысл исторических событий и истории в целом находится за пределами истории. Задачи истории не разрешимы в самой истории. Философия истории лишь фиксирует раскрывающиеся в истории противоречия, разрешение которых уже не принадлежит ни времени, ни истории. Философия истории у Бердяева телеологична; смысл исторических событий отмеряется от конца истории. Смысл – функция целостности, обнаруживаемая лишь по завершении процесса. Смысл не означает результат, а скорее «оглядку», «панораму» исторического. С эсхатологией связана и своеобразная историософская диалектика Бердяева, разрешающая нарождающиеся в истории противоречия эсхатологическим синтезом. Так, например, противоречия между свободой и необходимостью разрешаются в благодати, противоречия эллинского и еврейского

сознания разрешаются в христианстве, противоречия между прошлым, настоящим и будущим или, по словам Бердяева, между «дурным» и «хорошим» временем, разрешаются в вечности.

В русле философии всеединства разрабатывал свою философско-историческую концепцию историк-медиевист, профессор Петроградского университета *Лев Платонович Карсавин* (1882–1952), высланный в 1922 г. из советской России. В 1920 г. он успел опубликовать на родине брошюру «Введение в историю (теория истории)», а уже в эмиграции в Берлине в 1923 г. издал свой главный труд по этой теме – «Философия истории». Позднее Карсавин примкнул к движению евразийцев.

Метафизика всеединства, или как ее поясняет Карсавин, «философия совершенства» представляет собой «религиозно ориентированную систему», примыкающую к давней традиции философской мысли, обозначенной учениями Платона, неоплатоников, отцов Восточной Церкви, Эриугены, Николая Кузанского, а также (правда, с оговорками) Лейбница, Шеллинга и Гегеля. Кроме того, философское направление, охарактеризованное как метафизика всеединства, является, по мнению Карсавина, отличительной чертой национально-русской философской мысли, представленной именами Н.О. Лосского, С.Л. Франка, Б.П. Вышеславцева.

В теории всеединства, полагает Карсавин, необходимо различать четыре значения или «понятия» всеединства. Прежде всего, это понятие Божества, как *абсолютного совершенного всеединства*. Абсолютное Бытие, Абсолютное Всеединство, Бог (Искупитель, Утешитель) являет собой совершеннейшее единство как в целом, так и в каждой из своих частей в возможности, в становлении и в действительности. Для понимания такого значения всеединства следует обратиться к теории Абсолютного, согласно которой в Абсолютном различаются моменты *в себе, для творимого Абсолютным субъекта (человека)* и момент *добровольного восстановления Абсолютного из небытия человеком*. В философии истории, в соответствии с теорией Абсолютного, отражен основной религиозный факт: отношение Абсолютного к «иному», тварному бытию, представленного прежде всего человечеством. Абсолютное, по выражению Карсавина, «релятивирует» самого себя, т. е. самоуменьшается в относительное, самоограничивает себя. «Иное» по отношению к Абсолютному или тварное и свободное бытие несовершенно, но оно становится из ничто в абсолютность, т. е. усовершен-

ся. Тварный мир не только не есть Абсолютное и не только есть Бог, в силу Боговочеловечения, но и становится. Момент становления тварного мира выражается историческим процессом развития.

Другие понятия всеединства связаны уже с тварным бытием. Это *усовершенное тварное всеединство*, т. е. обоженное или абсолютированное единство тварного мира. Под усовершенным Карсавин понимает «должное», «идеальное», «то, что может быть». Усовершенность – это максимальное, предельное совершенство твари. «Усовершенное тварное всеединство, — разъясняет Карсавин, — есть высшая действительность твари, предельная полнота ее бытия. Оно содержит в себе, как свой момент, и самоусовершенствование и становление твари». Тварный мир, возникая из ничто, противостоит Абсолютному, т. е. совершенному всеединству, он отличен от Бога. По словам ученого: «когда оно есть Бога нет, а оно само есть ставшее Богом ничто». Понятие же усовершенного тварного всеединства говорит о возможности пребывания твари в Боге во всеединстве по обожению. Усовершенное тварное всеединство является идеалом или абсолютным заданием тварного бытия. В тварном мире процесс усовершенствования не может быть завершен; он предполагает преодоление или смерть эмпирии и выход в надэмпирическую сферу.

Стремление к совершенному состоянию, т. е. к усовершенности, максимальному приближению к Абсолютному или даже слияние с Богом закрепляется в понятии *завершенного или стяженного тварного всеединства*. Реально тварный мир несовершенен, но он совершенен стяженно, т. е. в стремлении к совершенству. Усовершенность дана в тварном бытии лишь как идеал или "абсолютное задание".

Возможное единство самого тварного мира поясняется понятием *незавершенного тварного всеединства*. Это относительное многоединство мира или «момент всеединства в его ограниченности».

Философия всеединства полагает, что мир сотворен Богом, а человек как часть этого тварного мира свободно принимает Бога, прежде всего познает его как абсолютную Благодать. Творение Богом мира и принятие/признание миром Бога – двуединый акт – теофания. Однако принятие Абсолютного и степень единства мира не одинакова в разных его частях. Всеединство имеет иерархическое строение. В каких-то индивидуумах всеединство выражается полнее, в каких-то стяженнее и потенциальнее. Высшая степень единства мира – усовершенное всеединство. В то же вре-



мя, всякий момент всеединства неповторим и единственен. «В усовершенности своей или в идеале своем он один из необходимых аспектов или модусов всеединства, и нет всеединства без него. Поэтому, — считает Карсавин, — все моменты всеединства равноценны».

Теория всеединства говорит о единстве тварного бытия в его отношении к Абсолютному, понимает «мир как одно развивающееся целое». В тварном бытии теория всеединства сосредоточивается прежде всего на его духовно-душевно-телесном единстве, наиболее полно воплощенном в человеке. «Человек содержит в себе всю природу и всю историю. Полнее всего он индивидуализируется и осуществляется в некоторых своих качествах — в историческом бытии, в стяженно-всеедином субъекте истории. Меньшей степени выраженности достигает он в других своих качествах — в бытии природном и в качестве Природы», — утверждает Карсавин. Принципы всеединства полнее всего выражаются в историческом бытии. Историческое развитие есть процесс Богочеловеческий. История «обогащает» Божество посредством свободного и творческого приобщения к нему человека.

Тварное всеединство, согласно Карсавину, обусловлено абсолютным. Наиболее полным приближением к абсолютному всеединству является усовершенное тварное всеединство. Именно об этом говорит история. Точнее, процесс исторического развития — это раскрытие в пространстве и времени усовершенного тварного всеединства.

Человечество определяется как личность через отношение к Богу. В противопоставлении Божеству «человечество достигает возможной для него эмпирической полноты». Поэтому Карсавин говорит о человечестве как о церкви, Втором Адаме, Христе. «Церковь есть тварное всеединство, и нет ничего вне Церкви», — постулирует он. Отношение к Богу для Карсавина не только принцип исторического развития, но и главный исторический факт. «Философия истории неизбежно конфессиональна», — заявляет мыслитель. Однако не всякая религия может стать основой философии истории. Неисторичны пантеизм, теизм, индийская религиозная культура. Историчность дуалистической религиозности сводится к эсхатологии, а иудаистическое восприятие истории приводит к идее прогресса. Понимание истории зависит от того, кто ее изучает (индус, христианин...).

Наиболее полным воплощением всеединства в тварном мире является церковь, поэтому этапы ее становления составляют содержание процесса

исторического развития. Карсавин отмечает несколько таких этапов или состояний, качественных состояний человечества: прежде всего это «*инстинктивное*», бессознательное состояние; его сменяет состояние, в котором благодаря проводимому различию между сущим и должным утверждается *моральная жизнь*; затем наступает этап *осознанно-религиозного* качественного состояния или *примитивно-церковное бытие*, предполагающее как осознание Абсолютного, так и отношение к нему; на последнем этапе связь с Божеством понимается как *всеединство*, т. е. человечество приходит к сознанию своего единства с космосом. Говоря о церкви, Карсавин имеет в виду, конечно же, христианскую церковь, наиболее полным и совершенным выражением которой является церковь православно-русская. Он однозначно утверждает, что «история должна быть православною».

Итак, опираясь на диалектику всеединства, Карсавин разрабатывает свою философию истории. В то же время, как профессиональный историк он признается, что обращается к философии истории «на почве специальных исторических работ и размышлений над историей конкретной», отказываясь при этом от рационалистических схем, «систематического построения», не охватывающих всей действительности. Более того, по его мнению, в историческом исследовании необходимо «освободиться от фетишизма точности», т. е. отказаться от уподобления истории естествознанию. Точность – признак ограниченности, прерывности. «Точно определимо лишь неподвижное, застывшее, мертвое», в то время как «история есть преимущественно “наука о жизни”». Философия истории не эмпирическая наука, она изучает то, «чем является и как познается всеединый исторический субъект». Человечество, взятое в своем ограниченно-эмпирическом бытии «есть только стяженное всеединство», т. е. многоединство, актуализация каждого момента как такового, составляющего это единство. Задача же философии истории состоит в том, чтобы понять историю человечества как усовершенное всеединство, т. е. познать всю конкретную полноту исторического развития, что возможно лишь при рассмотрении отношения исторической действительности к Абсолютному.

Философия истории, в понимании Карсавина, состоит из нескольких взаимосвязанных разделов. Первый из них – *теория истории*, исследующая «первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и началами исторического знания, истории как науки». Специфическая задача теории истории состоит в выявлении природы исторической индивиду-

альности, ее основных типов и взаимоотношений индивидуальностей разных родов и порядков. Следующий раздел – *философия истории* «в узком смысле термина “философия”» – рассматривает первоначально исторического бытия «в единстве бытия и знания, то есть указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному бытию». Третий вид философии истории – *метафизика истории*, которая познает и изображает конкретный исторический процесс в целом, раскрывает его смысл. Метафизика истории, исходя из религиозных идей, дает очерк истории человечества. Именно вписывание исторического события в такую метафизическую перспективу и делает ценным частное исторической исследование.

Карсавин отмечает двузначность термина «история», под которым понимается как процесс исторического бытия, так и наука о нем. Историк, изучающий исторический процесс, имеет дело с определенной последовательностью и порядком составляющих историческое бытие моментов, расположенных в пространстве и времени, их смену, движение или развитие. История – фрагмент эмпирического, т. е. умаленного бытия, становящегося из ничто в свою усовершенность. Умаленность эмпирии проявляется в погруженности в пространственно-временные рамки, непрерывном движении, возникновении и гибели в каждом из своих моментов и в целом, что приводит к разъединенности исключаящих друг друга моментов и в конце концов к утрате единства и смерти. Однако пределы эмпирической усовершенности (пространственность, временность, разъединенность жизни и смерти) предполагает «запредельное», т. е. высшую степень совершенства, которая для эмпирического бытия является идеалом. Эмпирическое бытие «трансцендирует» в «запредельное». Наименее умаленным и наиболее стяженным тварным всеединством является историческое бытие. Карсавин называет историю «областью наименьшего умаления свободы в эмпирии».

Итак, эмпирическая основа исторического бытия задает взгляд на исторический процесс как на движение или смену моментов истории. Однако история все же не дискретная последовательность событий, а непрерывный и необходимый процесс. Пространственно-временная разорванность истории преодолевается единством исторического субъекта, под которым понимается человечество в целом. Историческая наука не отрывается от исторического бытия, а выражает его так, как оно есть, потому что представляет собой «одно из качественных исторического процесса, своего

рода самопознание человечества». Неточности исторической науки – результат несовершенства исторической действительности, неполноты исторических личностей, становящегося характера исторического бытия. Историческое познание не может быть совершенным, когда несовершенна историческая действительность. История может познавать лишь стяженно, что непосредственно проявляется в символизме исторического познания.

Основными категориями исторической науки и исторического познания для Карсавина выступают категории соответствующей философской доктрины: всеединство, стяженное всеединство, идеал и развитие. К вспомогательным понятиям он причисляет: судьбу, случай, систему, изменение, функциональную и причинную взаимосвязь.

Познание истории возможно в силу того, что историческая наука неотделима от исторического бытия. Историческая действительность едина как в познании ее, так и в становлении. В терминологии Карсавина это два ее «качествования». Однако необходимо помнить, что «историческое бытие есть умаленное всеединство». В историческом бытии следует различать его как всеединство и его как индивидуализацию всеединства. Единство в историческом бытии обнаруживается прежде всего как стяженное единство, в котором можно выделить лишь некоторые иерархически соотносящиеся индивидуализации и проявления высшего всеединства, высшей исторической индивидуальности. Единство в истории усматривается также в том, что каждый момент или индивидуализация исторической индивидуальности стяженно выражает эту историческую индивидуальность. Моменты различимы и отличимы лишь в сравнении друг с другом, но едины как проявления одной исторической индивидуальности. Признаком единства также является невозможность умаления исторической индивидуальности до небытия. У нее нет полноты бытия, но нет и небытия; она становится. «Становление, — поясняет Карсавин, — мыслимо как непрестанное, ничего не утрачивающее нарастание бытия». Становление предполагает погибание. Для истории таким погибанием будет возвращение к Абсолютному.

Одним из центральных понятий философско-исторической концепции Карсавина является «развитие». При помощи него Карсавин пытается описать и разъяснить процесс становления всеединства в эмпирии, пространственно-временного осуществления всеединства. Развитие предполагает своего носителя, субъекта как нечто целое, развивающееся изнутри. По-

этому понятие развития не нуждается в понятии причинности. Его также следует отличать от понятия изменения. Развитие предполагает цель или смысл, который не принадлежит самому процессу развития. «Развитие познается историей, — уточняет Карсавин, — как самораскрытие умаленного ее субъекта в необратимом временном движении: в становлении, погибании и взаимосмене его моментов». В истории оно применимо прежде всего к отдельной личности и человечеству в целом. Возможны два порядка в раскрытии исторического развития: сосуществования и последовательности, которым соответствуют два метода: статический и динамический.

Хронологические моменты исторического развития всеединого человечества видятся Карсавину следующим образом:

— *потенциальное единство*, т. е. начало развития, первый момент бытия, в котором совершается переход от небытия к бытию. Этот момент един в себе самом, он неопределим и непознаваем;

— *первично-дифференцированное единство*, в котором моменты индивидуальности разделены, но не противопоставлены друг другу, легко переходят друг в друга и воспроизводят единство. Для этого периода характерно преобладание «надорганических индивидуальностей», синтетический и религиозный характер бытия, «интимная» связь с природой;

— *органическое единство*, представляющее собой дальнейшее умаление единства, отличающегося функциональной ограниченностью и относительной стойкостью индивидуализаций, органическим и систематическим их единством, разъединением и внешней систематизацией качественных. Большая дифференциация моментов приводит к самоопределению и самоограничению религиозности, противостоянию личностей друг другу, высшим личностям и природе;

— переход органического единства в *систематическое* и погибание исторической индивидуальности или социально-психического в распаде, т. е. разъединенности и отрыве от высших индивидуальной и природы, а также борьбе с другими индивидуальностями.

Первые два момента развития являются религиозными; это означает, что «все стоит в связи с Абсолютным и пронизано отношением к нему». В третьем периоде происходит определение религиозной догматики, культа и морали. Четвертый момент – уже арелигиозный.

В процессе развития Карсавин предполагает различать *моменты-индивидуальности* и *моменты-качествования*. Качествования не сущест-

вуют вне своих индивидуализаций, т. е. моментов-индивидуальностей или личностей, качеством или проявлениями которых они являются. В то же время, и личности, индивидуализации не опознаются вне своих качествований. Но такая взаимосвязь не означает взаимовлияние. Качествование не может влиять ни на другие качества, ни на индивидуальность, а личность не способна определять качества. Поэтому они и могут быть умозрительно дифференцированы друг от друга. Индивидуализации и качества для Карсавина составляют своеобразную структуру субъекта развития. Для исторического развития это будет всеединый субъект, в конце концов все человечество.

Момент-индивидуальность или личность характеризуется, во-первых, сознанием себя качеством во всех своих моментах и признанием всех качествований своими, а во-вторых, отличием себя от «чужого». Личность не только есть всеединство, но и «безусловное многообразие», она, по замечанию Карсавина, «не содержит общего».

Общее привносится моментом-качеством. Например, это может быть общее свойство, способность и т. п., не принадлежащие только этой, конкретной личности. Качества как общее в личности индивидуализируются, точнее, через них в личности индивидуализируется высшая индивидуальность. «Низшей», т. е. последней личностью для историка будет человеческий индивид, а высшей личностью, проявляющейся в этом индивиде может быть семья, социальная группа, народ, культура, человечество, космос, Абсолют. Иными словами, индивид может восприниматься как представитель определенной семьи, народа и т. п., или в нем, в его поведении могут проявляться качества, присущие группе или, в терминах Карсавина, «высшей индивидуальности», к которой он принадлежит. В одном индивиде могут проявляться качества различных «высших индивидуальностей», индивидуальностей разного уровня. Вот эти проявления и должны интересовать историка прежде всего. Об исторической личности как таковой исследователь может говорить лишь тогда, когда он рассматривает ее как индивидуализацию качествований высших индивидуальностей. В широком смысле качества – это различные состояния субъекта (мышление, бодрствование, наблюдение над ними, т. е. в том числе и над мышлением и т. п.). Качество является общим, поскольку принадлежит высшей индивидуальности (например, свойство или способность, присущие определенной социальной группе, является общим для всех ее чле-

нов), но укоренено оно в личности. Момент-качество характеризуется как единообразие. Качествование предполагает направленность на «иное». «Качествование есть момент личности и сама личность, но в связи с иным», — уточняет Карсавин. Для различных качественностей или проявлений личности таким иным может выступать, например, Абсолютное (в религиозном качественности), или внешний мир (в мышлении), или другие личности (в таких качественностях, как любовь, ненависть и т. п.). Историческими моментами-качествованиями одного всеединого субъекта будут также философия, наука, право, экономика, государственный строй и т. п.

Личность обладает многими качественностями, но некоторые из них являются для нее наиболее характерными, т. е. часто индивидуальность легче познать, исходя из одного ее качественности. История не должна изучать качественности «в отрыве от индивидуальности». Качественности отсылает к высшей индивидуальности, значит, изучая одно какое-нибудь качество мы можем «дойти» до Абсолютного, т. е. признать его индивидуализацией Абсолютного. Большинство качественностей, замечает Карсавин, поддается рационализации или «систематическому конструированию», что позволяет раскрыть как «абсолютное задание» истории, так и ее фрагментарность, неполноту. Систематическая наука преимущественно сосредоточивается на таком конструировании, основанном на одном каком-нибудь качественности. Через это она, по словам Карсавина, «раскрывает высшую индивидуальность в одном из ее качественностей». Систематическая наука исследует всеединого субъекта в его завершенности, нормативная наука — «еще и в усовершенности».

История, утверждает Карсавин, изучает не развитие общества, а лишь наиболее заметные проявления этого развития, наиболее полное ее обнаружение. Область исторических событий составляет как развитие отдельной личности, индивида, так и всего человечества. И личность и человечество, рассматриваемые в качестве исторических индивидуальностей, стремятся к наибольшей полноте усовершенности, в конце концов, к наибольшей полноте выражения Абсолютного. В конкретных обстоятельствах историческая индивидуальность не всегда ориентируется на Абсолют или не всегда соотносит с ним свои действия, не всегда непосредственно его выражает, но обязательно подразумевает определенный идеал, к которому и устремляет свои поступки, в движении к которому она проявляет себя именно как личность. Однако не все моменты развития в равной степени выража-

ют этот идеал; все моменты к нему стремятся, но не все к нему одинаково приближаются. Историк должен найти, или по выражению Карсавина «оценить», момент такого наибольшего приближения. Этот момент он называет *апогеем*. Апогей следует понимать как расцвет, ясное обнаружение исторической индивидуальности в процессе ее развития. Апогей – это момент развития, выражающий индивидуальность лучше других; это наиболее полное раскрытие индивидуальности.

История имеет дело не с совершенными, а только со стремящимися к совершенству индивидуальностями, поэтому момент апогея – это момент наибольшего совершенства такой индивидуальности. Религиозный взгляд на исторический процесс позволяет установить момент апогея. Для религиозного сознания центральный момент истории пройден, максимальное совершенство явлено. Речь идет о боговоплощении или обожении человечества, совершившемся прежде всего в личности Иисуса Христа. Личность Иисуса Христа имеет центральное значение для истории. Благодаря ей, т. е. обозначенному ею апогею исторического процесса, возможна периодизация и познание истории. Благодаря ей в эмпирически несовершенном или умаленном человечестве дан предел приближения к совершенству. Другие моменты развития в большей или меньшей степени удалены от него, в них в большей или меньшей степени этот предел актуализован. Иисус Христос – совершенная личность, совершенство которой иерархически структурировано на основе религиозного качества. Личность Иисуса Христа наиболее полно в эмпирическом мире выражает Абсолютное. По словам Карсавина: «Она, личность Иисуса, есть необходимое условие и начало исторического знания. В ней дан иерархический принцип качественного отношения к Абсолютному».

Предельное для эмпирии совершенство не только знаменуется личностью Иисуса Христа, но и реализуется в Церкви как всеедином человечестве. Иисус Христос и Церковь – два образа всеединого человечества. «Поэтому Церковь, — пишет Карсавин, — и раскрывается в полноте времени и пространственно определенных моментов, а само раскрытие ее не что иное, как процесс исторического развития». Так формулируется историческое понимание исторического процесса как развития христовой Церкви.

В интерпретации Карсавина понятие развития наделяется смыслами, относимыми прежде всего к «живому». Не случайно, в качестве примера



он указывает на «душевную жизнь». Понятие «душевной жизни» или социально-психического теснее всего приближают к пониманию исторического процесса. В душевной жизни лучше всего реализуется принцип единства. Душа – это стяженное единство своих качествований, многоединство своих проявлений. По выражению Карсавина, «душа – всеединый в своих качествах субъект». В социально-психическом индивидуализируются высшие индивидуальности и сам Абсолют.

История познает высшие индивидуальности и Абсолютное прежде всего посредством анализа душевной жизни. Наиболее адекватными формами исторического исследования поэтому будут автобиография и биография, т. е. «история душевной жизни». К ним примыкает художественная литература, где историческое исследование принимает вид «психологического романа». Близость работы историка и художника неизбежна. Неполнота исторических данных вынуждает историка «измышлять» недостающие факты и «вычитывать» «из текста всегда более того, на что текст его уполномочивает». «Не видеть в истории “измышленного”, — заключает Карсавин, — нельзя, и не может существовать история, как наука, без измышления». История в большей или меньшей степени познает прошлое через художественную конкретизацию.

В то же время социально-психическое предполагает некоторый субъект или личность. Так мы приходим к вопросу о субъекте и предмете истории. «Предмет истории, — поясняет мыслитель, — может быть ближайшим образом определен как *социально-психическое развитие всеединого человечества*». О социально-психическом можно говорить только соотнося его с определенной коллективной индивидуальностью, качествами которой и составляют содержание социально-психического. В него могут входить настроения, надежды, воля, разум, инстинкты масс, системы мировоззрения, этических и эстетических норм, система права, различные проявления государственной жизни, революции, войны, столкновения социальных групп и личностей, социальный, экономический строй и т. д.

Рассуждая о субъекте истории, Карсавин пользуется выражениями «историческая индивидуальность», «коллективная индивидуальность», «личность». Однако эти выражения не следует понимать в строгом смысле как синонимы. Каждое из них, сохраняя общую направленность карсавинской мысли, привносит особые смысловые оттенки. Опираясь на философскую интуицию всеединства, Карсавин рассматривает носителя историче-

ского процесса как одно из проявлений всеединства. Ключевыми здесь являются представления о единстве, конкретности и проявлении (индивидуализации) в низших индивидуальностях высших. Таково определение личности: «Всякая личность – всеединство своих моментов, и всеединство конкретное, стяженно обнаруживающееся в каждом своем моменте, в каждом акте индивидуализации себя или качественности высшей индивидуальности». Личность указывает на многоуровневость исторического субъекта, на проявление высшего, более совершенного в низшем, умаленном. Исторический субъект в качестве личности связывается с Абсолютным, как бы встраивается во всеединный субъект. Благодаря личностному характеру исторического субъекта легче усматривается структура всеединства – нисходящая иерархия личностей. Высшую личность составляют индивидуализирующие ее низшие личности. Со стороны низшей на высшую личность указывают общие моменты-качественности низшей личности. Однако «форма личности», по выражению Карсавина, «конституируется» не тем, что она входит в высшую личность, а Абсолютным. От него же зависит и личностная форма высшей личности. Личности в силу этой заданной Абсолютным «формы личности» представляют собой всеединство своих качественностей; в то же время это всеединство качественностей надо отличать от самих качественностей. У каждой личности свои определенные качественности, через них она индивидуализирует высшую личность и благодаря им различается от других низших личностей, составляющих ту же высшую личность. Каждая низшая личность по-своему, специфически раскрывает, индивидуализирует и дифференцирует высшую личность. Опознаются низшие личности в своей специфичности через противопоставление друг другу. Познавая низшую личность, мы познаем высшую личность, а через нее и всеединный субъект в особом аспекте или качественности. Последней значимой для историка личностью будет конкретный индивидуум.

Конкретный индивидуум выступает «условно-последней исторической индивидуальностью» постольку, поскольку его моменты являются только его качественностями. Историческая индивидуальность ограничена в пространстве и времени. Она принадлежит эмпирии и как все эмпирическое находится в становлении, т. е. переходит от небытия к бытию. Понятие становления характеризует тварный мир и подразумевает два момента: творение, «то есть созидание Абсолютным нечто из ничто» и погибание, т. е. «свободное принятие этим ничто Абсолютного». Погибание – не ан-

нигиляция, не бесследное исчезновение, а отдача, возвращение к Абсолютному. «Становление мыслимо как непрестанное, ничего не утрачивающее нарастание бытия», — разъясняет Карсавин. Такова и историческая индивидуальность: «Всякая историческая индивидуальность возникает как нечто новое и единственное, становится и погибает в целостности своей и в каждом своем моменте». Свое представление об исторической индивидуальности Карсавин суммирует в следующем пространно-спекулятивном рассуждении: «Всякая историческая индивидуальность, как таковая, возникает из ничто, рождаясь в лоне высшей индивидуальности. Возникая в качестве неразличности и неразличимости, в качестве потенциального своего всеединства, историческая индивидуальность актуализируется или развивается в становлении и погибании своих моментов, частично сосуществующих (причем становление является упорядоченным — временным процессом нарастания) и, обуславливая возможность погибания, у малывается в нем (тоже упорядоченном). Развитие индивидуальности есть, по содержанию своему, индивидуализация бескачественного нечто высшей индивидуальностью и, в конце концов, созидание его из ничто Абсолютным; но в то же время оно есть свободное приятие Абсолютного свободно возникающим нечто. Поэтому оно всегда направлено на "заданное" ему Абсолютное, как на свой идеал и свою цель».

Наиболее показателен для уяснения исторической индивидуальности отдельный человек, единичный индивидуум. Конкретная личность может быть «показательной», «типичной» для определенной эпохи, культуры, национальности; она способна их символизировать. Согласно замечанию Карсавина, «тип и есть яркая индивидуализация стяжено-всеединого». В индивидуальной душе полнее раскрывается и яснее усматривается строение всеединства. В то же время соотнесенность и даже определенная соразмерность индивида и исторической индивидуальности позволяет установить подобие между периодизацией жизни индивида и порядком развития всякой индивидуальности. Не стремясь к оригинальности, Карсавин соотносит этот порядок с возрастом индивида, выделяя в нем этапы детства, отрочества, зрелости и старости.

Обращение к конкретной личности выводит нас, с одной стороны, к коллективной индивидуальности, реальность которой она составляет, а с другой, дает опору историческому познанию, позволяя познавать высшие индивидуальности и самого всеединого субъекта, исходя, в конце концов,

из самого себя, подтверждая тем самым старое представление об истории как о науке самопознания. Результат такого познания несколько тавтологичен: раз несовершенна отправная точка, то несовершенен и сам субъект истории – человечество. Субъект истории также принадлежит эмпирии, а значит становится. Он эмпирически определенным образом завершен, реализовался в тварном бытии, но не совершенен, грешен. Развитие, становление, усовершенствование этого стяженно-всеединого человечества и составляет содержание истории.

Историческая индивидуальность эмпирически ограничена, по словам Карсавина «преимущественным» своим качеством». В отношении к внешнему миру, другим индивидуальностям, высшей личности историческая индивидуальность «сосредоточивается на определенном роде деятельности», на одной своей функции. Индивидуальность, ограниченная какой-либо качественностью, сосредоточиваясь преимущественно на ней, из этой качественности воспринимает другие индивидуальности, в том числе и высшие и на основе этой качественности выстраивает свою иерархию всеединства. Полнота всеединства в принципе достигаема из любой точки, из любой ограниченной качественности изолированной специфичности. Она дана или присутствует в стяженном виде в каждом отдельном моменте. Эти рассуждения приводят Карсавина к важному для его концепции различению собственно-всеединых или *надорганических индивидуальностей* и умаленно-всеединых или *органических индивидуальностей*.

Ограничив себя определенной функцией, историческая индивидуальность может стать *органом*. Тогда включающую ее высшую индивидуальность можно назвать *организмом*. Индивидуальность-организм – иерархическая система ее индивидуальностей-органов. Например, определенная семья может взять на себя функцию управления в государстве. Здесь государство будет организмом, а конкретная семья – органом. Если же низшая индивидуальность, составляя высшие индивидуальности (например, семью, род, племя, общество), не специфицируется до органа этой индивидуальности, а «воспроизводит» в себе высшую индивидуальность, то она может быть названа *надорганической*. Органическое строение исторической индивидуальности связано с ее эмпирическим существованием, с потребностью преобразовать внешний мир. Карсавин приводит примеры органических индивидуальностей (дружина, правительство в бюрократическом

и современном парламентском государстве, безбрачие католического клира, класс) и примеры исторических индивидуальностей переходного типа (правительство в феодальном и сословном государстве, женатое духовенство древней и восточно-православной церкви). Органичность исторической индивидуальности есть, конечно, ее недостаток, признак определенной метафизической слабости. «В силу немощи своей всеединое человечество умалывается в организм», — пишет мыслитель. Различие органических и надорганических индивидуальностей позволяет наметить периодизацию жизни коллективной индивидуальности, начальные этапы которой характеризуются преобладанием надорганического начала. Органические индивидуальности, напротив, отмечены неустойчивостью, недостаточной выраженностью, что позволяет усматривать в них признаки завершения, конца.

В качестве исторически конкретной, т. е. эмпирически определенной (ограниченной в пространстве и времени) коллективной индивидуальности можно указать на социальную группу. Социальная группа понимается как организм, т. е. как некоторое целое, состоящее из конкретных индивидуумов, объединенных «специфическим социальным общением». Условие такого общения – высший субъект, индивидуализирующий в конкретных личностях.

Рассуждая о субъекте истории необходимо иметь в виду, что он всегда, вне зависимости от степени общности (т. е. приближенности к Абсолютному), реализуется в единичных личностях. Субъект истории как бы зажат между двумя полюсами, между двумя степенями всеединства: человечеством (совершенным всеединством) и эмпирически завершенным конкретным индивидуумом. Субъект истории – это единство человечества в несовершенстве, усовершенности и совершенстве. Исторический субъект находится в становлении, т. е. будучи эмпирически завершенным, определенным в пространстве и времени в каждый момент своего существования, стремиться к совершенству, т. е. к преодолению эмпирии, а значит усовершенствуется. Всеединое человечество как субъект истории – это конкретное всевременное и всепространственное единство всех своих моментов или индивидуализаций. Усовершенствующееся человечество выходит за пределы времени к всевременности, т. е. вечности, в которой будущее столь же реально, как и настоящее.

Так из размышлений о всеедином человечестве как субъекте истории Карсавин приходит к идее Богочеловечества. «Усовершенное человечество,

в отличие от эмпирического завершения его – есть процесс Богочеловеческий», — пишет он. Поэтому «исторический процесс есть процесс Богочеловеческий». Богочеловеческий процесс отличается свободой и творчеством; он состоит в свободном приобщении тварного субъекта к Божеству, а значит, по словам Карсавина, «обогащает» Божество.

Познается историческая индивидуальность или личность через противопоставлении другим личностям. Например, один народ противопоставляется другому народу, или социальной группе, или культуре. Противопоставление же исторической индивидуальности высшей личности следует понимать как противопоставление или различие самой высшей личности и ее моментов или индивидуаций. Коллективная историческая личность познается символически, т. е. через свои индивидуализации, в конце концов через конкретных индивидуумов. Карсавин называет такое познание стяженным, имея в виду, что всякая историческая личность стяженно содержит в себе высшие личности и сама представляет собой стяженное всеединство своих индивидуализаций, которые ее символизируют. Историческая личность познается, таким образом, через индивидуализирующие ее моменты как стяженное всеединство этих моментов и как индивидуализация высшей личности. Однако такое познание в полной мере не может быть осуществлено, оно, по признанию Карсавина, «выходит за пределы человеческого ума». На самом деле историк познает народ через несколько его индивидуализаций, а в конце концов, конкретных личностей и, наоборот, через конкретных индивидуумов познает высшие индивидуальности (народ, культуру...).

Коллективную индивидуальность невозможно выразить через общее понятие. Особенности, специфичность исторической индивидуальности обнаруживается через ее сравнение с другой личностью. Историк дает не определение, а «историческое повествование». Субъект истории находится в постоянном развитии, становлении, поэтому ему и невозможно дать определение, т. е. провести строгую границу между моментами развития. «В существе своем, — утверждает мыслитель, — не что иное, как описание совершающегося процесса, который становится на основе своей всевременности и всепространственности, то есть историческое познание не что иное, как историческое повествование». Историк, согласно Карсавину, может определить историческую личность лишь апофатически: отграни-

чивая в историческом повествовании познаваемую личность от других (т. е. таких же личностей и высших личностей).

В историческом познании мы постоянно переходим от познаваемой исторической личности к высшей, индивидуализирующейся в ней личности. Карсавин называет такой переход от индивидуальности к высшей личности или «непрерывное саморазворачивание субъекта» «диалектическим пониманием» или «исторической диалектикой». Он отказывается подробнее пояснять эту диалектику, сославшись на ее недоступность рациональному пониманию. «Историческая диалектика, — пишет Карсавин, — нечто более широкое, чем рационалистическая. ... она содержит в себе и логику сердца и логику ума, ибо обе только разные обнаружения единого необходимого и свободного становления. Природа исторической диалектики не поддается логической формулировке. Ее можно лишь показать на анализе конкретных примеров и пояснить путем обращения к индивидуальному душевному развитию. И для понимания ее необходимо основываться на субъекте исторического процесса, как на живой всеединой личности». Диалектичность исторического познания – это, по словам Карсавина, «самораскрытие стяженности». Познавая конкретную историческую индивидуальность мы на самом деле познаем ее как один из моментов высшей личности, в ней и посредством нее актуализируем эту личность или стяженно-всеединое бытие. В историческом познании мы выходим за пределы эмпирической ограниченности и познаем идеал.

Идеал означает должное состояние человечества, заданность исторического процесса. Источником идеала, согласно системе всеединства, является Абсолютное. «Актуальность истории (и неотделимое от усовершенности иначе, как логически, усовершенное, то есть Абсолютное), — рассуждает Карсавин, — является, с одной стороны, источником, с другой – целью исторического бытия. Усовершенное состояние человечества и каждой из индивидуализаций его, будучи для эмпирии целью и заданием, позволяет познавать смысл самой эмпирии, возможное и должное ее развитие. В Абсолютном и в усовершенном дана абсолютная ценность, дан абсолютный критерий, на основе которого можно, без впадения в субъективизм и релятивизм, оценивать все относительное». Итак, идеал истории – это усовершенная историческая действительность, высшая реальность, бытие истории в Абсолютном и в качестве Абсолютного.

Историческое познание, таким образом, возможно исходя всего лишь из одного момента, из конкретного индивида, которым может быть и сам исследователь – несовершенная индивидуализация исторического субъекта. Один, единственный индивид обладает как бы свернутым знанием о высшей личности, о всеедином субъекте; он способен познавать эту личность на основе лишь одного качественания, изолированного аспекта. В познающем раскрывается сама познаваемая личность, но она дана не целиком, а лишь в некоторых своих проявлениях, качественаниях. Карсавин говорит здесь о символизме исторического познания: «Такое познание по разьединенным и немногим индивидуальностям возможно потому, что каждая есть символ: и момент и стяженное всеединство высшей личности, реальность в качестве момента, стяженность в качестве символа». Символ в его интерпретации – «несколько проявлений специфической качественности момента». Символизм указывает на неполноту исторического знания, но это неполнота, как и сама возможность познания обусловлены самим принципом всеединства, умаляющегося в стяженное знание.

Для познания истории достаточно самого познающего. Историческое познание в своей элементарной и вместе с тем основополагающей (в буквальном смысле, примитивной) форме – это самопознание. Историк, познавая себя, познает и другие, актуализирующееся в нем высшие личности. Познавая какую-либо одну коллективную историческую индивидуальность или культуру, историк символически постигает и другие культуры, и в целом всеединое человечество. Согласно лаконичному замечанию Карсавина: «всякое историческое познание есть познание всего человечества». «Само историческое знание есть знание стяженное. Стяженностью характеризуется и методология истории», — утверждает ученый. В конкретной культуре «всеобщность» также дана стяженно. Эта стяженность позволяет исследователю реконструировать, опираясь на стяженное знание высшей личности, индивидуализирующую ее низшую личность. Историк ведь знает о конкретной индивидуальности не все, его сведения о ней отрывочны и фрагментарны, но, раскрывая в ней высшую личность, он может достраивать, восполнять недостающие в своем исследовании моменты. Единство, целостность и полнота знания о конкретной индивидуальности достигается посредством обращения к высшей исторической личности. Благодаря такой историософской дедукции в истории становятся возможны предска-



ния недостающих фактов отсутствующих источников и даже будущих событий.

Итак, «“объяснение” историческое есть объяснение посредством высшего понятия», т. е. посредством всеединого субъекта, который познается символически, исходя лишь из одного качественания, отдельного проявления его в низшей исторической личности. Знание же об этой низшей исторической индивидуальности, напротив, дедуцируется из содержания высшей личности. «Но чем выше историк подымается, — уточняет Карсавин, — тем стяженнее его знание. ... На достоверности стяженного знания покоится право историка не стремиться к невозможному: к тому, чтобы сразу быть еще и философом и юристом, и экономистом и пр. и пр.». Иными словами, историку достаточно соотнести изучаемое качество с высшей личностью, индивидуализацией которой оно является. Например, как иллюстрирует Карсавин, оценить систему философии Платона через ее отношение к абсолютной Истине и, сравнив ее с другими системами, определить ее специфичность и ограниченность. Высшая личность, моментом которой является платоновская философия, предполагает ее включенность в контекст древней философии, философии европейской и мировой, идеалистической философии в целом.

Одной из предпосылок истории как познания выступает эмпирическое развитие самого исторического познания. Дело в том, что историческое познание предполагает актуализацию развития человечества в самопознании всеединого человечества, т. е. в самопознании каждой его индивидуальности. Общие исторические понятия, на которые опирается историческое объяснение, связаны с личностью, непрерывностью истории человечества, раскрытием его индивидуализаций во времени. «Общие исторические понятия, — пишет Карсавин, — выражают или само строение и специфичность момента или его эмпирическое раскрытие». Историк, в принципе, такая же личность, как и изучаемый им исторический субъект, поэтому, познавая собственное историческое развитие, он способен познавать историческую индивидуальность. В развитии конкретной индивидуальности исторический метод вскрывает общечеловеческое развитие.

Конечно, для изучения конкретной исторической личности нужна работа над источниками. Однако, как считает Карсавин, в расширении источников и в их технически точной обработке не всегда есть необходимость. Мыслитель настаивает на служебном значении точности. Гораздо

больше для познания конкретной исторической личности или эпохи дает взгляд на них с точки зрения мирового исторического процесса. Вот как это формулирует Карсавин: «Подлинное историческое исследование всегда касается всего человечества, “всемирно-исторично”... историк должен в себе актуализировать, то есть понять изучаемую им эпоху, как момент общечеловеческого развития, и в ней понять само это развитие».

Всякая «настоящая» или талантливая история является всеобщей (по крайней мере, потенциально). Историк дает свое понимание исторического процесса. В этом состоит его этическая задача. Историческое знание – это индивидуализация высшей личности, т. е. всеединого человечества. Каждый историк индивидуализирует ее по-своему. «Сколько моментов, — утверждает Карсавин, — столько историй; сколько познающих историю, столько исторических наук». В своем познании исследователь индивидуализирует исторический процесс, т. е. подает его через свое восприятие, в котором отразилась его эпоха, культура и в конце концов – высшая личность. Поэтому историческое познание исходит из настоящего; но в этом настоящем индивидуализируется высшая личность, в пределе – все человечество. Это позволяет Карсавину назвать историческое знание телеологичным. Индивидуализация актуализирует высшую личность, в том числе и человечество. Историк как единичная, конкретная личность способен познавать исторический субъект (индивидуализировать знание о нем), поскольку сам является индивидуализацией всеединого человечества. «А так как во всякой индивидуальности, — разъясняет Карсавин, — выражает себя всеединое человечество, знание его есть индивидуализация ее знания».

Индивидуализированность исторического знания не означает субъективизм. Познавая себя, историк познает высшую личность. Можно даже утверждать, что в историческом познании нет ничего абсолютно ложного. Ошибочные теории – это умаленная истина, в том числе, если следовать логике Карсавина, и темпераментно критикуемая им теория прогресса. Всеединство – залог истинности и объективности всякого исторического знания, которое различается лишь по степени своей объективности, точнее, в терминологии всеединства, может быть умаленным или усовершенным. «Объективность историка покоится на том, что объективное бытие, истина и ценность – всеединство, ограниченное и только по ограниченности своей недостаточно сущее, истинное и ценное во всем своем обнаружении», — рассуждает Карсавин.

Историю можно познавать из любого ее момента и в любом ее моменте, не забывая, однако, об ограниченности всякого познания определенным аспектом или модусом и о обусловленности всякого познания «местом», о его пространственно-временной ограниченности, т. е. эпохой, культурой и т. п. «Поэтому и цель исторического познания, — поясняет Карсавин, — которое может быть лишь самопознанием какого-нибудь момента, заключается в том, чтобы весь развивающийся субъект познавательно выразился как данный момент».

Итак, согласно Карсавину: «История есть наука о развитии человечества в целом». Историческое познание всеединого человечества имеет два аспекта: оно познается исходя лишь из одного своего момента (историка) и посредством изучения одного момента (исторической индивидуальности). Связь с человечеством как целым осуществляется благодаря восхождению к высшей личности и пониманию истории как непрерывного процесса развития. Как пишет Карсавин: «...познание развития невозможно без (хотя бы стяженного) познания его в целом». Во временном отношении историк познает прошлое из настоящего и через настоящее. При этом попытка воспринимать исторический процесс в целом позволяет историку не только познавать прошлое, но и предсказывать будущее. «В историческом методе, — утверждает мыслитель, — заложен переход от исходного момента к другим моментам всеединства, и переход не только в порядке сосуществования, а и в порядке последовательности. Всякий момент, раскрываясь в сосуществовании своих моментов, вытекает из прошлого и устремляется в будущее». Улавливая в прошлом и настоящем тенденции развития человечества, историк способен заключать о направлении этого развития и о будущих состояниях человечества. Он может устанавливать возраст изучаемой им исторической индивидуальности и в силу этого определять ее последующие состояния развития. Конечно, будущее здесь познаваемо лишь в общих чертах.

В зависимости от ориентации либо на прошлое и настоящее, либо на будущее, Карсавин различает две формы истории: *историческую науку* и *философскую публицистику*. Историческая наука ориентируется на прошлое, в котором она раскрывает «урок» для настоящего и будущего. Прошлое не только познается «в настоящем, из настоящего, через настоящее», но и само присутствует в настоящем, правда, не в полноте своей реальности, а «убледненно»; прошлое вспоминается. «Прошлое – действитель-

ность, вспоминаемая настоящим», — констатирует Карсавин. Вспоминается не копия бывшего, а само бывшее, только умаленное, ослабленное. Историк «погружается» в прошлое, «вызывает» его в настоящее.

Историческая наука опирается на факт, т. е. отдельный момент исторического процесса, фрагмент прошлого, обнаруживаемый в настоящем. Этот отдельный момент символизирует «высшие моменты, личности, качества». Для историка, по выражению Карсавина, характерно «чувство (смутное опознание) высшего». Историческое исследование — «путь восхождения к высшему». Фрагменты, остатки, следы прошлого присутствуют в настоящем, прошлое, еще живое в настоящем, историческая наука называет *источником*. Источник, как правило, материален, это полноценная часть реальности, он присутствует в этой реальности и поэтому настоящь. Однако для полноты исторического познания необходимо соотнести материальный источник с социально-психическим, которое и обеспечивает восхождение к высшей личности, в сферу надэмпирического. Восхождение к всеединству составляет суть исторического метода. Для исторической науки материальные явления (биологические, географические...) необъяснимы, они, по словам Карсавина, «навсегда останутся для историка необъяснимо-данным». Историк вынужден учитывать связь социально-психического с «неисторическим», «внешним» бытием. Так мы приходим к проблеме достоверности исторического знания, под которой понимается степень его опосредованности, т. е. его связь с природой. Историк воспринимает прошлое (через материальный источник, через самопознание, через качества высшей индивидуальности), а не «умозаключает» к нему. История, как и само человечество, с одной стороны, связано или относится к Божеству, Абсолютному, а с другой, к пространственно-временному миру, к природе. «Границы истории, — поясняет Карсавин, — определяются различием между социально-психическим и пространственно-материальным».

Философская публицистика, в отличие от исторической науки, в большей степени ориентирована на будущее, «пытается уловить тенденции исторического процесса». Философская публицистика — история настоящего, устремленная в будущее. Раскрытие будущего сродни художественному творчеству и представляет собой «некоторую воображаемую картину». Будущее дано нам как задание для нашего настоящего. «Будущее свободно создается нами через восхождение из настоящего во все-

единство», — уточняет Карсавин. Поэтому задача философа-публициста состоит в том, чтобы «призвать себя и других к деятельному осуществлению идеального и возможного».

Конечно, исторический индивидуум обнаруживается через свои проявления, качественания, но сам он — определенное единство всех частных своих моментов или, по выражению Карсавина, «первое общее». Историческое объяснение предусматривает поиск высшей всеединой личности, стяженно индивидуализирующейся (пребывающей) в исследуемой исторической личности. Эта высшая личность проявляется в историческом развитии личности. Сама историческая личность — индивидуальна, единична, неповторима, конкретна, но в ней индивидуализируется высшая личность, которая будет «вторым общим». «Второе общее» так же как и «первое общее» обнаруживается непосредственно. «Второе общее» или высшая индивидуальность существует и вне «первого общего»; «первое общее» — лишь момент «второго общего»; «второе общее» проявляется в «первом общем» неполным образом, частично. Из «второго общего» «первое общее» дедуцируется. Такую систему вслед за Карсавиным можно назвать «конкретным всеединством».

Моменты стяженного всеединства познаются историком, с одной стороны, как специфичные, с другой, как символические. «В силу стяженности своей историческое знание не только ограничено, но и символично», — заявляет Карсавин. Историческое познание одновременно и познание конкретного, и познание всеобщего.

Отправной точкой исторического познания является конкретный индивид, но таким индивидом оказывается и познающий (историк) и познаваемое (историческая индивидуальность). Здесь нет двусмысленности и уж тем более противоречия. «Субъект исторического познания то же, что субъект исторического творчества», — поясняет Карсавин. Чем оправдывается тождество этих субъектов? Во-первых, оба они — моменты высшей личности. Во-вторых, оба в своем существовании реализуют один и тот же диалектический принцип: воздействуя на другого индивидуума, утверждать себя путем вытеснения или поглощения другого (утверждение себя и гибель в самоутверждении другого). И, наконец, в третьих, оба «индивидуализируют двуединое действие» — исторический процесс. Исторический субъект действует целесообразно, что и наделяет смыслом его свободно развертывающуюся деятельность. Цель имманентна самой деятельности,

смыслом (целью) которой становится либо усовершенствование всеединства, либо его умаление (наибольшее умаление всеединства – наименьшее его единство).

Мышление историка, историческое познание не противостоит историческому процессу. Исторический процесс познаваем прежде всего потому, что сам историк не внеположен этому процессу, он один из его моментов. Как пишет Карсавин: «Высшею задачею исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом – объект исторического изучения. ... Отграничить историю от всех прочих наук только по методу невозможно... Метод истории неотделим от исторического бытия, от того, что называют материалом истории, и само историческое познание не что иное, как один из моментов исторического бытия». «Но нет исторического мышления вне исторически мыслимого, то есть вне исторического процесса», — лаконично выражает Карсавин ту же самую мысль. Гарантом познания исторической действительности выступает Божество, связь с которым ограниченному человеческому разуму обеспечена иерархической структурой всеединства, включающей в себя этот разум. Историческая действительность в своей полноте доступна лишь Божественному уму. Историк же может ориентироваться на такую полноту только как на идеал. Человеческий разум познает историческую действительность стяженно. Полнота знания, характеризующая совершенство исторической науки, достигается восхождением (усовершенствованием) по ступеням всеединства к Абсолютному, раздвигающему границы доступного историку познания. «Истинное и полное историческое знание, — разъясняет Карсавин, — познание исторической действительности Божественным Умом. Но Божественный Ум познает историю не только в усовершенности исторического процесса, а и в его усовершенении, завершении и становлении только потому, что Он соединен с человеческим бытием и с каждым моментом этого бытия, абсолютировал самое ограниченность его. А раз Он соединен с умом человеческим, не может и человеческий ум не обладать полнотою знания в усовершенности своей».

Для Карсавина нет различия и нет границы между историей как знанием и историей как процессом. История как знание включена в историю как процесс. Знание – одно из качественных исторической действительности. Историк смотрит на свой предмет изнутри. Знание истории имманентно

познающему. Трансцендентальная оптика сознания не отдаляет, не искажает и не подменяет предмет; она сама в определенном смысле есть этот предмет. Кажущиеся погрешности и несовершенство нашего знания на самом деле фиксируют несовершенство самой истории, греховность человечества, незавершенность исторического процесса. Взгляд исследователя скользит по шероховатой поверхности истории, которую он не способен охватить или индивидуализировать целиком. Познавательный ракурс историка воспринимает историю ограниченно, но это не недостаток. Дело в том, что полнота такого восприятия принципиально недостижима; она обусловлена историософским оксюмороном: ограниченность исторического познания вызвана не окончательностью, незавершенностью, а значит и неограниченностью самой истории. Поэтому и смысл истории, если следовать телеологической логике всеединства, еще не ясен. История, если можно так выразиться, оказывается многосмысленной; незавершенность исторического процесса не позволяет строго установить его смысл. Смысл истории наделяется оттенками процессуальности, зависит от направленности этого процесса. Смысл исторических событий зависит от динамики самих этих событий; от их направленности в иерархической структуре всеединства. В результате смысл исторических событий отражает их процессуальный характер, оцениваемый в категориях умаленности или усовершенности.

Как бы там ни было, наше знание истории и ее оценка не расходятся с действительностью. Историк, как ни парадоксально это звучит, практически не способен ошибаться. Его знание может быть более или менее точным и достоверным, но не ложным. «Поэтому историография отражает и выражает историческую действительность такую, какова она есть: с ее смутным сознанием абсолютного идеала и сознанием своего несовершенства, ее стяженностью и становлением. Историческая действительность – становление всеединого человечества в его несовершенстве. В ней человечество не актуализируется вполне, не индивидуализируется во всех своих личностях и не индивидуализирует ни одну из них целиком. Всякая историческая личность не достигает своей полноты: ни само человечество в целом, ни культура, ни народ, ни социальная группа. Ни одна из низших личностей не становится всею высшей личностью и всем человечеством. Поэтому всякая может быть познана лишь стяженно». Так историческая диалек-

тика Карсавина, повинуюсь своей имманентной логике, связует мышление с бытием.

Историческая действительность выделяется из тварного, эмпирического мира. В строгом смысле историческое бытие есть бытие человеческое. Историческое бытие – это наибольшее приближение к усовершенности, это максимально стяженное всеединство. Человечество приобщает ко всеединству эмпирическое бытие, человечество реализует принципы всеединства в природе. Поэтому Карсавин говорит о человечестве как о центре космоса: «Собственно-историческое бытие есть человечество, временно-развивающееся (становящееся и погибающее) от небытия к усовершенности своей (идеалу) и на основе своего стяженного всеединства. Оно является центром космоса и противостоит большей умаленности его (и в нем себя самого) – миру органическому и неорганическому. И умаленный более, чем человечество, и вне человечества мир приближается к человеческой исторической жизни и переходит в нее, хотя бы в одном из исторических качественных – в познании этого мира человеком». Человечество в качестве своеобразного предела отделяет историческое бытие от неисторического (эмпирического); человечество проводит грань между умаленностью и усовершенностью. И эта граница – не абстрактный метафизический принцип, она проведена в самом тварном бытии и имеет вполне определенное историческое воплощение – Иисуса Христа. По словам Карсавина: «...мы должны признать основным для исторического бытия понятием – искупающее человечество Боговоплощение». Возможность единства тварного мира задается Боговоплощением, т. е. его своеобразным центрированием. Главное историческое событие одновременно являет собой и максимально возможное единство тварного бытия. Вся последующая история – лишь трансляция и распространение этого единства; но степень единства на периферии исторического процесса всегда ниже, чем в центре. История с точки зрения метафизики всеединства, развиваемой Карсавиным, парадоксальна: незавершенность исторического процесса, его стремление к идеалу – наибольшему совершенству и единству – вызвано тем, что этот идеал уже присутствует в самой истории, держит все сущее как центр тяготения. Явленность идеала делает исторический процесс принципиально незавершенным, направляя его в дурную бесконечность круга или вообще лишая его необходимого движения. Система всеединства наиболее эффективна в статичном положении.



Историософский подход вполне закономерно приводит Карсавина к разработке проблем культуры. Культура – лучший образец исторической индивидуальности. Культура обладает только ей присущими проявлениями или качеством, отличающими ее от других культур. Можно сказать, что культура обладает своим лицом, она самобытна. Культура строится на различиях и опознается через эти различия. В культуре прежде всего сказывается особенное; но в то же время, культура – это единство множественности своих проявлений. Карсавин именует это единство «идеей культуры»: «Всякая культура – индивидуализация человечества, всеединство во всех их, и надорганическая индивидуальность. Во всякой есть свое “личное” – его можно назвать *идеею культуры* – не определимо абстрактно: оно раскрывается в конкретном всеединстве индивидуализаций – качественностей и индивидуальностей – данной культуры и только через них символически познается».

Подобно исторической индивидуальности культура проходит определенные этапы или периоды в своем развитии. Сохраняя основную интенцию историософской мысли, можно говорить о возрастах культуры. Первым этапом будет рождение или творение культуры на основе предшествующих культур. Затем в новой культуре происходит становление ее самобытности, благодаря различению и определению составляющих ее моментов; культура проявляет или реализует себя вполне определенным, узнаваемым образом. После этого наступает этап освоения и усвоения других культур и, наконец, гибель культуры. Вот как сам Карсавин характеризует эти периоды: «Исходя из идеи всеединства и учитывая незавершенность и несовершенство эмпирии, мы должны ожидать в эмпирическом развитии культуры (как, разумеется, и всякой индивидуальности) во 1-х) – возникновение ее из ничто, то есть неуловимого и эмпирически необъяснимого возникновения в лоне других культур, во 2-х) ее становления в стяженное многоединство ее моментов, качественностей и индивидуальностей (народов), в 3-х) вытеснения ею других качественностей в противостоящих ей индивидуальностях, то есть растворения ею в себе других культур, и в 4-х) ее погибания, то есть ее растворения в других культурах». Культура не существует изолированно, она связана со многими предшествующим и последующим культурами, которые, повинувшись единообразным жизненным циклом, образуют общий круговорот культур в истории.

Взаимовлияние культур проявляется, в первую очередь, как усвоение или понимание одной культурой другой. Для постижения другой культуры необходимо «перевоплощение», «переживание», в котором живет сама эта другая культура. Возвращение к другой, даже уже ушедшей культуре – это всегда ее частичное возвращение, ее оживление. Согласно рассуждению Карсавина: «Поскольку в настоящем “переживает” себя, скажем, античная культура, настоящее является самой античностью. ... Античность реально, хотя и ущербно, живет в настоящем, раскрывает в нем свои качества, прежде невиданные. И тут нет ничего загадочного, ибо, культура – всевременное единство, не ограниченное временем и пространством своего расцвета.

Таким образом, всякая культура взаимодействует (и всегда несовершенно, но несовершенно она и раскрывается) не только с “предшествующими” и “одновременными”, а и с “последующими”, живет не только в прошлом и “преимущественно своем” настоящем, а и в будущем». Культура живет и в себе и в других культурах. В других культурах она проявляется фрагментарно отдельными своими качествами. Иногда культура способна предвосхищать будущее, как правило, в области религиозного, философского и научного творчества.

Каждая культура обладает неповторимостью, своеобразием. В качестве «своего» в определенной культуре могут выступать различные аспекты материального бытия, социально-экономический или политический строй, этические или эстетические представления, мировоззрение, религиозность. У эмпирической культуры можно выделить ее «излюбленные», «типичные» моменты-качества и индивидуализации.

В то же время взаимосвязь культур не случайна; они образуют иерархическую структуру. Прежде всего культуры связаны между собой как моменты высшей индивидуальности. Всякая культура индивидуализирует «сродные» ей качества высшей личности. «Культура, — пишет Карсавин, — должна необходимо пониматься в связи с другими культурами, то есть в качестве момента высшей личности. Историческое определение идеи культуры заключает в себе отношение этой идеи к идеям высших личностей и человечества. Но и человечество непонятно и неопределимо вне его усовершенности и, следовательно, вне его отношения к усовершенствующему Богу. Идея культуры должна определяться через отношение к абсолютной истине, к абсолютному благу, бытию, красоте. А это значит,

что наиболее плодотворно для понимания культуры изучение ее религиозных (в широком смысле слова) качественностей». Культура не мыслима вне отношения к Абсолютному, по словам Карсавина, «само Абсолютное имманентно идее исторической индивидуальности», поскольку идея – это обнаружение или теофания Абсолютного в относительном. Вне Абсолютного культура, как и все относительное, не существует. Однако и культура необходима Абсолютному; культура, реализуя качества высшей личности, дает возможность познавать эти качества, а через них постигать и само Абсолютное.

Понимание культуры как проявления Абсолютного, указывает на доминирующее положение религиозного начала. Религиозное качество полнее всего раскрывает культуру, в нем она полнее всего реализуется. «Культура полнее всего понимается в религиозном ее качестве, ибо в нем она полнее всего актуализируется: без религиозного качества она остается неопределенной, зачаточной», — пишет Карсавин. Все культуры предполагают связь с Абсолютным, однако, не все культуры строятся на основе религиозного качества, не во всех культурах религиозность имеет определяющее значение. Степень развития религиозного начала и его место в системе составляющих культуру элементов, позволяет иерархизировать культуры. Высшими личностями для культур будут «религиозные культуры (христианство, в том числе древнее христианство, восточное православие, русское православие, католичество, протестантизм; иудаизм; ислам; брахманизм, буддизм и т. д.). Анализ религиозности дает основание для классификации культур, прежде всего, «религиозных культур»:

1) пантеистические (натуралистически-пантеистические культуры Передней Азии и древней Индии, дуалистическая культура персов, чисто-пантеистическая индуистская культура);

2) теистические (культура Китая, политеистическая культура Греции, монотеистическая культура евреев и магометан);

3) христианские.

Итак, «религиозные культуры» являются высшими личностями по отношению к культурам, которые, в свою очередь, качествуют в народах. Народ, в свою очередь, индивидуализирует, проявляет определенную культуру. Народ Карсавин понимает «как некоторую индивидуализацию религиозно-понятой “идеи” культуры и как личность, выражающуюся в многообразии и всеединстве своих моментов: индивидуальностей и каче-

ствований». Вслед за Карсавиным можно указать несколько тенденций проявления культуры в народах:

– сосуществующие и часто сменяющие друг друга народы в рамках одной культуры (западно-евро-пейская, ассиро-вавилонская, мексиканская культуры);

– смена культурных субъектов в пределах одного народа (египетская, русская культура и т. п.);

– медленное расширение, «завоевание», «колонизация» народов иных культур (гиксосы в Египте, хазары, половцы, татары, финны и т. д. в России);

– раскрытие в иных культурах путем «энергичного распространения», «завоевательные» культуры (ислам).

Наиболее историчной является христианская культура. Она даже может посредством исторической науки «восполнить недостаточную историчность других культур», рассматривать эти культуры в свете христианской истины и тем самым как бы поднимать их до христианства. Историк в историософской системе Карсавина превращается в христианского миссионера. Вот как это ему видится: «Нехристианские культуры менее историчны формально, историчны бессознательно или безотчетно. Но они содержат в себе такие моменты исторического бытия, каких нет в культуре христианской. И если христианская культура стремиться к возможной полноте своего выражения, в частности – к возможной для нее степени историчности, она должна научно-историческим качеством восполнить недостаточную историчность других культур. А это возможно, если в ней, как стяженном всеединстве, эти культуры оживут и достигнут исторического своего качественного с большей полнотой, чем они им обладали в себе самих. Так раскрывается религиозно-онтологическое значение исторической науки, не только вызывающей прошлое, но и делающей его историческим бытием, христианизирующей его, проповедывающей Евангелие всем народам». В своем историческом развитии и, соответственно, мышлении христианство, на правах высшей истины, вбирает в себя, осмысляет другие культуры и тем самым делает их историческими. Нехристианские культуры становятся историческими благодаря тому, что историческая наука, возможная лишь в христианской культуре, осознает их историческими.

Оценивая современное состояние, Карсавин пишет: «Мне кажется, что человечество сейчас находится в органическом периоде своего развития, хотя некоторые из индивидуализирующих его культур и близки к смерти». Пессимистическое окончание этой цитаты относится к западно-христианской культуре. «Западно-христианская культура, видимо, погибает», — уточняет историк. Возраст западно-христианской культуры, с точки зрения Карсавина, соответствует последнему периоду жизни исторической индивидуальности. Ее начало пришлось на IX–XI вв., иллюстрацией или конкретизацией чего является ранняя история германства и славянства, а, отчасти, и история древнего Рима. Второй период охватил X–XII вв. Позднему средневековью соответствует третий период. С эпохи Возрождения начался органический период, а в XIX в. проявились признаки распада и атономизации данной исторической индивидуальности.

#### **Источники:**

*Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990.

*Бердяев Н.А.* Судьба России. Опыты психологии войны и национальности. М., 1918.

*Бердяев Н.А.* Духовные основы русской революции. Опыты 1917–1918 гг. СПб., 1999.

*Карсавин Л.П.* Введение в историю (теория истории). Пгр., 1920.

*Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб., 1993.

*Карсавин Л.П.* Сочинения. М., 1993.

*Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Собрание сочинений в 10 т. Т. 3. СПб., 1911–1914.

*Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М., 1990.

*Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М., 1990.

*Соловьев В.С.* Из философии истории // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912.

*Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России. Выпуск первый. 1883–1888 // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 5. СПб., 1912.

*Соловьев В.С.* Япония (Историческая характеристика) // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912.

*Соловьев В.С.* Византизм и Россия // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. СПб., 1912.

*Соловьев В.С.* Мир Востока и Запада // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. СПб., 1912.

*Соловьев В.С.* Китай и Европа // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912.

*Соловьев В.С.* Руководящие идеи «Исторического обозрения» // Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912.

# ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

## ЛИБЕРАЛЬНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Выработка теоретико-методологических основ истории, начавшаяся еще в Просвещении, в общих чертах была завершена во второй половине XIX – начале XX в. в либерально-академической философии истории, утвердившей историю в качестве отрасли научного знания. Запрещение преподавания философии в 1850 г. вынудило самих историков обратиться к философскому осмыслению истории. Потребности историографии, осознавшей себя наукой, требовали разработки, прежде всего, вопросов теории и методологии истории. Итогом изучения этих сторон историографии стали университетские курсы по философии и методологии истории. Первые опыты в этом направлении принадлежали М.М. Стасюлевичу и В.И. Герье. Их начинание поддержало следующее поколение русских историков. В конце XIX – начале XX в. в России появились фундаментальные исследования, посвященные онтологическим и гносеологическим проблемам исторической науки (Н.И. Кареев, А.С. Лаппо-Данилевский, Р.Ю. Виппер и др.).

Относительно недолгое время *Михаил Матвеевич Стасюлевич* (1826–1911) преподавал в Петербургском университете, где вел занятия по истории средних веков, а в 1860–1861 гг. читал философско-исторический курс «Историомантия в ее связи с общим развитием цивилизации». Итогом философско-исторических занятий Стасюлевича стала книга *«Опыт исторического обзора главных систем философии истории»* (СПб., 1866). В 1902 и 1908 гг. она была переиздана под заглавием *«Философия истории в ее главнейших системах»*.

В 1861 г., будучи экстраординарным профессором, он покинул университет. Дальнейшая жизнь Стасюлевича была связана с издательско-редакторской деятельностью в главном органе русских либералов журнале «Вестник Европы».

Поводом, подтолкнувшим Стасюлевича к размышлениям о философских и теоретических вопросах исторической науки стал предпринятый им разбор диссертации Т.Н. Грановского «Аббат Сугерий», опубликованный в 1850 г. в качестве рецензии в журнале «Москвитянин» и последовавшая затем полемика с московскими историками. Критик, по мнению Стасюлевича, должен учитывать уровень развития современной науки, стоящие перед ней задачи и требования. Больше всего возражений у Стасюлевича вызвало утверждение Т.Н. Грановского о необходимости исторического сочинения быть занимательным и служить практическим нуждам современной действительности. Сближение науки с жизнью посредством популяризации знаний не является необходимым условием ученого исследования. Более того, оно может привести к опасному упрощению и беллетризации знания. Науку, полагал Стасюлевич, не следует смешивать с образованием, которое, действительно, нуждается для большей доступности в популяризации. Не менее критично Стасюлевич отнесся и к утилитаристской трактовке науки, призванной служить сиюминутным нуждам современной жизни. В основе науки лежит неискоренимая тяга человека к знанию, врожденное любопытство, природная пытливость, а не практический расчет. Более того, утилитаристский сценарий научного знания предполагает одностороннее, материалистическое понимание пользы как того, что наглядно, осязаемо, т. е. доступно чувственному восприятию. В противоположность такой точке зрения, Стасюлевич ратовал за науку для науки, исследование ради поиска истины. Т.Н. Грановский пытался обосновать полезность научных изысканий важностью исследуемого предмета. Однако, возражал оппонент, задача науки – целостное воспроизведение явления, изолированные стороны которого не могут быть противопоставлены друг другу по степени большей или меньшей важности. Градация значимости дается в порядке исследовательских предпочтений, а не в порядке бытия предмета.

Статус философско-исторического метода у Стасюлевича получила историческая критика. Точнее, приемы исторической критики преследовали, согласно ученому, две цели: филологическую и философскую. «Теперь никто не сомневается, — разъяснял он, — что критический путь есть единственно возможный для науки истории. Без критики история всегда оставалась бы в области фантазии. В чем же состоит историческая критика? Она состоит в предварительном и всестороннем исследовании и разборе



источников. Этот разбор относится к двум сторонам: к самому тексту источника и к лицу его автора. Первое составляет предмет чисто филологии, второе принадлежит философии». Задача филологии в отношении истории: установление подлинности текстов, признаваемых в качестве исторических источников. Философия привносит субъективный момент в интерпретацию прошедших филологический отбор текстов. На философском этапе анализу подвергается прежде всего личность автора текста.

Рецензия Стасюлевича не осталась без внимания, правда, ему ответил не сам Т.Н. Грановский, а его ученики и коллеги по Московскому университету. «Отечественные записки» поместили сразу два ответа на критику Стасюлевича. Автором одного из них был И.К. Бабст, другая была подписана инициалом Н. «Москвитянин» напечатал рецензию П.М. Леонтьева (одного из самых активных пропагандистов псевдоклассического образования) на магистерскую диссертацию Стасюлевича «Афинская игемония». П.М. Леонтьев сам признавался, что взяться за разбор магистерского рассуждения Стасюлевича его побудила критика последним Т.Н. Грановского. Игнорируя трактовку Стасюлевичем афинской гегемонии, П.М. Леонтьев выискивал фактические и филологические неточности и разночтения, указывал на мелкие ошибки и упрекал в незнании с исследовательской литературой. Рецензент пытался представить диссертацию как нагромождение противоречий, нелепостей и ошибок и тем самым подчеркнуть научную некомпетентность Стасюлевича.

Более корректной и содержательной оказалась статья И.К. Бабста «Несколько замечаний по поводу критики г. Стасюлевича на книгу “Аббат Сугерий, историческое рассуждение Т. Грановского”». В ней И.К. Бабст высказывал собственную точку зрения по целому ряду конкретно-исторических вопросов, в частности, давал оценку личности Карла Великого и созданной им империи. Особый интерес представляет «краткий очерк постепенного развития феодальной системы», включенный в статью. Из теоретических положений И.К. Бабст выступил в защиту только принципа занимательности исторических трудов, считая, что популяризация – веяние времени. Популярность – не прихоть ученых, а требование жизни.

Статья Н. «Еще несколько заметок на статью г-на Стасюлевича о сочинении г-на Грановского “Аббат Сугерий”» была написана в жанре критики критики. Автор статьи не занимался ученым очернением Стасюлевича, как П.М. Леонтьев или частичным отстаиванием тезисов Т.Н. Гранов-

ского, как И.К. Бабст, а критиковал, порой переходя на личности, теоретические выкладки Стасюлевича. Он не убеждал в необходимости научному сочинению быть популярным, а критиковал отделение науки от практики, пользы, возвышение науки над обыденной жизнью, образно называя такую позицию «воздухоплавательной точкой зрения». Спустившись на землю и углубившись в исторические аналогии, он окрестил подход Стасюлевича «схоластической критикой» и вообще усомнился в необходимости рецензенту иметь собственное мнение.

Стасюлевич вынужден был отвечать, правда, не для того, чтобы опровергнуть выдвинутые в свой адрес нелепые обвинения, а с целью прояснить как свою методологическую позицию, так и, уже в качестве частного замечания, уточнить свою трактовку афинской гегемонии и свое понимание генезиса феодализма. Он вновь сетовал на недостаточную разработанность методов исторической критики в историографии. Стасюлевич настаивал на том, что нравоучительная точка зрения на историю или, как ее разновидность, служение исторической науки политическим целям, устарели.

В следующем 1851 г. Стасюлевич выступил в «Москвитянине» еще с двумя рецензиями: на диссертацию И.К. Бабста и на книгу немецкого историка А. Бёка, в которых возвращался к некоторым положениям прошлогодней дискуссии. Стасюлевич указывал на три обстоятельства, способствовавшие в последнее время развитию исторической науки: сближение историографии с другими дисциплинами, что привело к заимствованию, как новых данных, так и новых методов; расширение круга письменных источников, в первую очередь, эпиграфики; распространение и совершенствование методов исторической критики. Особого внимания Стасюлевич удостоил «методу историческую». Главное требование, к которому сводились все частные методологические приемы, состояло в первоочередном изучении фактов. Следование строго научному методу, в основе которого лежала опора на факты, было причиной успеха в естественных науках. По этому же пути должна следовать и историография. Исторические факты опосредованы источником, для Стасюлевича это, прежде всего, памятники письменности. Отсюда метод их установления – историческая критика, имеющая дело с текстами.

Сам же Стасюлевич предпочитал называть его синтетическим методом, которому противопоставлял, соответственно, метод аналитический.

Аналитический метод – всего лишь синоним критического метода. Его смысл: обработка источников и установление фактов.

В последующие годы Стасюлевич возвращался к обоснованию своих методологических взглядов главным образом в предисловиях к учебным пособиям по истории средних веков. Историческая методология, применяемая к нуждам исторического образования, переходила здесь в разряд исторической методики. В отличие от монографических исследований, лекционные курсы охотнее перенимали приемы популяризации изложения. Однако и в этом случае занимательность не должна быть их главной целью, а допустимым сопутствующим результатом.

XIX в. раскрыл перед историками новое поле деятельности: к исследованию прибавилось «педагогическое применение» истории. История как учебная и академическая дисциплина требовала уточнения и конкретизации своего теоретико-методологического базиса. С одной стороны, это привело к философской интерпретации теоретических проблем исторической науки, с другой, – к разработке вопросов методики исторического преподавания. Стасюлевич попытался дать свое истолкование обеих новых перспектив, раскрывающихся перед историографией.

Вопросам методики преподавания истории были посвящены предисловия «*О формальном и реальном методе преподавания истории*» и «*Еще о формальном и реальном методе преподавания истории*», открывавшие первые два из трех томов «Истории средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых» (СПб., 1863–1865). Основная мысль предисловий сводилась к противопоставлению формального и реального методов, продолжавшего уже отмеченную Стасюлевичем в прежних работах антитезу критического и риторического, аналитического и синтетического методов. Главная задача предисловий состояла в ответе на вопрос: «Как учить истории?» Формальная методология традиционно закрепилась в историческом преподавании. Она предусматривает в качестве главного источника знаний учебник, содержащий строгую схему и догматичную подачу материала.

Основной недостаток формального преподавания состоит в том, что оно «проходит даром для главной цели образования, а именно для *исторического* развития мысли». В противоположность формальному, реальный метод направлен на преимущественное изучение источников. Освоение исторических памятников – первый шаг в историческом образовании, он

закладывает те фундаментальные знания, которые уже не могут быть фальсифицированы априорной исторической схемой. Напротив, знание источников служит критерием для принятия или опровержения той или иной исторической доктрины. Развитие мышления, а не удержание в памяти набора дат и фактов составляет цель исторического образования. В этом Стасюлевичу видится и его общественное значение.

К реальному методу, опирающемуся на изучение источников, подводит и неустранимая субъективность всякого исторического знания. Субъективно подбирает и излагает материал автор исследования, субъективно интерпретирует факты ученый, пишущий монографию, субъективно освещает исторические события их свидетель. Наслаивающаяся одна на другую субъективная трактовка фактов, неизбежно их искажает и создает эффект «глухого телефона». И если субъективизм в исторической науке невозможно устранить, то его следует минимизировать. Самостоятельность мышления – одно из таких профилактических средств, нейтрализующих крайние проявления субъективизма. Еще один способ приближения к истине – сверка различных, порой даже противоречащих друг другу, свидетельств. Разумный скептицизм дополняется филологическим и философским анализом текстов источников. А это уже задача исторической критики.

Хотя историография и не должна превращаться в служанку современной жизни, угождающую ее политическим и иным интересам, она остается частью мировоззрения породившей ее эпохи. Историк не обитает в безвоздушном пространстве и волей или неволей воплощает в своем творчестве веяния моды, социальные симпатии и антипатии, личные обиды и иллюзии. Другое дело, что не они должны определять исследовательскую интенцию его работы.

Стасюлевич, правда, рассматривает и философию истории как науку. Он не различал философско-историческую и социальную проблематику, что, впрочем, характерно, для его времени. Задача, возникающая перед философией истории, состоит в научном истолковании человеческого общества. Становление философии истории в качестве науки – современный этап философско-исторических поисков. Философия истории как наука не может быть старше истории как науки. Если научное совершеннолетие историографии начинается с XVIII в., то философско-историческое развитие наступает как ее методологический этап.

В XVIII столетии появилось и само имя «философия истории», хотя, конечно, проекция философских представлений на данные историографии осуществлялась и раньше. Но только в рамках просветительского мировоззрения, часто за рационалистичность нарекаемого антиисторическим, появилась формулировка вопросов, на которые невозможно было найти ответ в существующих дисциплинах. Согласно Стасюлевичу, это «во-первых, вопрос: *существуют ли положительные и неизменные законы исторического развития человеческих обществ?* И, если существуют, то, во-вторых, *каковы эти законы?*» Если жизнь строится на началах разума, то в каких формах разум проявляется в том, что мы называем историей? Формулой развертывания разума в истории стал *прогресс*. Точнее, история представляет собой ничто иное, как прогресс разума. Идея прогресса, по существу, давала ответ на вопрос о законах истории. Исторические изменения происходят в силу тех же принципов, которые приводят к совершенствованию и развитию разума в его различных проявлениях, от науки до нравственности. Как замечал Стасюлевич, имея ввиду теорию прогресса, «до XVIII столетия, для философии истории не доставало научного начала».

Изменение взглядов на историю зависит от развития философского знания. Даже идея прогресса не означает, что существует универсальная, пригодная не все времена и для всех народов философия истории. Прогресс – изменение, в смысле улучшения, совершенствования разума, проявления которого мы называем историей, а знание о нем – философией истории. Философия истории, таким образом, сама изменчива, т. е. в исторической проекции, относительна. Так обнаруживается историчность самой философии истории. Ее содержание лучше всего раскрывается в ее истории, т. е. в истории философии истории. «Таким образом, — заключал Стасюлевич, — для философии истории, как и для чистой философии, возможно только историко-критическое существование, но не догматическое». Изложение философии истории лучше всего вести как историю философско-исторических систем.

Стасюлевич формулировал основные вопросы, ответить на которые призвана философия истории: как складывается представление о целом (человечестве)? каковы общие законы истории? что такое историческое познание? Доминирующей в философско-историческом знании оказывается гносеологическая проблематика. Каждая эпоха создает свою «теорию философии истории». Так возникают различные философско-исторические

школы. Однако их видимое многообразие может быть сведено к двум основным формам. Первую из них можно назвать «теорией вечного исторического круговращения», вторую – «теорией вечного исторического прогресса».

Философия истории, как и вообще философия, – продукт человеческого разума. Двусмысленность самого термина «история» – одновременно событие и рассказ, факт и мысль – только укрепляет разумную или субъективную основу философии истории. Историческая событийность творится сразу в двух временных измерениях: в прошлом – участникам, в настоящем – исследователями. Определяющими для философии истории становятся представление об активности субъекта, располагающего миром как представлением и идея целостности, т. е. представление о человечестве как целом. Согласно озвучиваемой Стасюлевичем рационалистической установке, задача философии истории состоит в обнаружении в истории разумного начала. История структурируется в соответствии с той системой идей и дедуктивным порядком, который предлагает разум. Поэтому, «существенную часть своего содержания история получает от разума, что даже история человечества в известном смысле есть ни что иное, как история этого разума».

Однако Стасюлевич не ограничивался принятой еще с эпохи Просвещения рационалистической трактовкой истории, провозглашенной в приведенных цитатах. Он имеет в виду «общественный разум», индуктивно выводимый согласно естественно-правовым формулам. Более того, ученый предлагал рассматривать историю по аналогии с системой «чистого разума». Иными словами, «главным предметом ее останется всегда общественный разум и законы его развития, которые не только не противоположны чистому разуму, но даже служат его наглядным выражением». Общество является таким же субъектом истории, как личность – субъектом своих действий. Целостность общества и его разум не выводимы из суммы составляющих его индивидов. Стасюлевич обозначал те допущения, которые позволяли в том числе и исторический процесс считать проекцией априорных форм «чистого разума». В истории исследователь видит те же формы и те же законы, по которым функционирует трансцендентальная система. Разум встроен в следующую последовательность: внешние впечатления оказывают воздействие на волю человека, осознание которой приводят разум к формулированию идеалов; идеалы, со своей стороны, определяют

деятельность воли, которая направлена на внешний мир. Схожий сценарий действует и в жизни обществ: внешние условия существования общества (климат, почва, географическая среда и т. п.) сказываются на коллективной воле народа, рефлексивная обработка которой приводит к формулированию идеалов данного общества; эти идеалы составляют определение воли, действие которой во внешнем мире и производит исторические события. Такова аналогия между «общественным разумом» и «чистым разумом». Выявить систему идей «общественного разума» означает понять ход истории. Каждому историческому процессу соответствует своя система и комбинация идей, поэтому историческое познание будет состоять в выявлении такой системы. Народ, общество – носитель определенной системы идей. Стасюлевич предлагал и к обществу, его состояниям, соответственно, и к истории, относиться как к проявлению определенной идеи. Как разум – система идей, так и общество – система идеалов, целей, представлений, убеждений, которыми оно руководствуется и стремиться реализовать. Общество не может существовать без своей идеи, история прекращается, когда иссякают идеи, не возобновляется порождение новых смыслов. Без идеи общество утрачивает свое содержание, теряет свою определенность. При этом идеи не привносятся извне, они порождаются самим обществом, как ответ на те внешние обстоятельства и получаемые от них впечатления, в которых оказывается общество.

История, таким образом, может пониматься как история идей, согласно которой факты будут группироваться не в хронологические ряды или этнические комплексы, а подбираться в соответствии с той идеей, которая в них воплощается. Завершая анализ философско-исторических взглядов Стасюлевича, повторим вслед за историком, что «всякое общество есть ни что иное, как, известная идея и известная система».

Вся жизнь *Владимира Ивановича Герье* (1837–1919) была связана с Московским университетом, по окончании которого он был удостоен сразу двух золотых медалей. Учителями Герье были Т.Н. Грановский, П.Н. Кудрявцев, П.М. Леонтьев и С.М. Соловьев, которым он впоследствии посвятил отдельные работы. Под влиянием С.М. Соловьева была подготовлена магистерская диссертация «Борьба за польский престол в 1733 году», защищенная в 1862 г. В 1863 г. Герье в должности доцента приступил к чтению лекций в Московском университете. Его первый курс был посвящен

обзору философско-исторических систем и опубликован в 1865 г. под названием «*Очерк развития исторической науки*» (на обложке стоит 1866 г., на титульном листе – 1865). На основе «Очерка развития исторической науки» Герье планировал подготовить докторскую диссертацию, но заинтересовавшись философией и личностью Лейбница, изменил свое первоначальное намерение. Он приступил к написанию диссертации о влиянии Лейбница на философию истории, которая переросла в более масштабное исследование «*Лейбниц и его время*», опубликованное в двух томах (СПб., 1868–1871) и защищенное в качестве докторской диссертации (1868).

Специальные исторические исследования ученого были посвящены истории Античности, средних веков, истории XVIII в., в особенности Французской революции. Герье постоянно возвращался к обсуждению философско-исторических вопросов в своих выступлениях на заседаниях возглавляемого им Исторического общества при Московском университете, в статьях о Г.В.Ф. Гегеле, О. Конте, И. Тэнне. В конце жизни он переиздал, заметно расширив, свой философско-исторический курс под названием «*Философия истории от Августина до Гегеля*» (М., 1915).

Необходимость разработки философских и, прежде всего, теоретико-методологических основ истории Герье выводил из нужд самой истории. Более того, практика исторической науки служила лучшим источником для выявления исторического метода. Методология истории выводилась из самой исторической науки. И если философско-исторический обзор понимался как отслеживание изменений в методах исторического исследования, реконструкции и описания, то история истории осознавалась как кратчайшая дорога к методологии истории. Философия истории подчеркивает субъективность самой истории. Другая ценность философского подхода к истории – это тот синтетизм, «которым мыслящий человек охватывает всю совокупность истории человечества, ее ход и ее цель». Вполне очевидна субъективность такого синтеза, что может породить сомнение в значимости философии, вызвать скептическое отношение к воздействию философии на историю. Однако субъективизм в истории неизбежен, а синтетичность философии лишь подчеркивает начало субъективного творчества в истории.

В «Очерке развития исторической науки». Основоположителем философии истории Герье признавал Дж. Вико. Философия истории первоначально сложилась в качестве разновидности всеобщей истории. Точнее,



она относилась к тому разделу всеобщей истории, в котором давались общие принципы и обзор исторического процесса. Философско-историческая проблематика выводилась из всемирно-исторической точки зрения. В этом отношении и русская история имела свою философско-историческую экспликацию: проблему соотношения России и Запада, что стимулировало разработку истории культуры или цивилизации. Тем не менее, в первом издании своего философско-исторического обзора Герье негативно оценивал первоначальный результат взаимодействия истории и философии. Лишь в первой половине XIX в. ситуация несколько изменилась: философия раскрыла перед историками мир духовных явлений, а на перспективу посеяла семена будущей плюралистической концепции факторов. В последствии ученый отодвинул начало философии истории в более ранние времена, связав с христианством те условия, которые сделали возможным философский взгляд на историю.

Внешние обстоятельства, привязывающие историографию к потребностям современности, привносят субъективный элемент во всякую научную работу. Значение субъективизма в исторической науке сказывается в относительности получаемых выводов, требующих обязательной поправки на личность, эпоху и т. п. Однако это не устраняет уверенности Герье в научности истории. Проблемы, задачи, методологические приемы исторических исследований разнятся в зависимости от эпох, варьируются в силу личных способностей и пристрастий ученых. Поэтому не может быть универсальной философии истории, как и раз и навсегда данной методологии. Философия и методология истории имеют силу убеждения, а не объективной истины. С ними можно соглашаться или не соглашаться, принимать их или нет, но их нельзя игнорировать.

Герье очень неохотно говорит от себя, рассматривая философские проблемы исторической науки, предпочитает высказывать свое мнение, излагая чужую точку зрения. Философия истории Герье эксплицируется, как правило, лишь при разборе им чужих концепций. Историографическая традиция выступала поводом для теоретико-методологического самоопределения.

Такую традицию для Герье составляли ученые и мыслители предшествующего поколения: Т.Н. Грановский, П.Н. Кудрявцев, С.М. Соловьев, С.С. Уваров, П.Я. Чаадаев, славянофилы и западники. В 30–50-е гг. XIX в. в русской исторической и философской мысли активно обсуждался вопрос

об отношении «национального духа к общечеловеческому просвещению» и были заложены основы профессиональной или университетской философии истории, исследующей, преимущественно, вопросы теории и методологии истории. Теоретико-методологическая проблематика еще не доминировала у Т.Н. Грановского, П.Н. Кудрявцева и их современников, но на стала преобладающей в философско-исторических разысканиях Герье и его учеников.

Основными требованиями к историческим сочинениям для Герье выступают: использование научного метода, полнота описания, выражение национального духа, следование началам гуманизма, т. е. общечеловеческой или, что для Герье одно и то же, европейской культуры. Главное же требование сводится к документальности исследования, настоятельно возвращающее историка к источнику. Герье неоднократно рассуждал о том, может ли (и каким образом) история быть наукой. Даваемые им ответы не были однозначными, но исследователь никогда не сомневался в научности истории, понимая при этом, что история как наука по целому ряду параметров отличается от естествознания. Во многих отношениях она близка литературе и искусству. Несмотря на все успехи историографии XIX в., научность истории видится Герье лишь в качестве отдаленной перспективы. Причем научность не может быть достигнута простым перенесением методов естествознания на историю. Критерии научности историографии должны быть выработаны самими историками в ходе своей исследовательской практики. Субъективность исторического метода, недоступность прошедшего непосредственному наблюдению историка – главное затруднение в отождествлении истории с естествознанием. Но два обстоятельства сохраняют уверенность в возможности истории сравняться с естественными науками – это единство человеческой природы и закономерность всех естественных, т. е. объективно происходящих, в том числе и исторических, процессов. История, достигая научной зрелости, должна устанавливать причины и общие законы, управляющие явлениями, руководить усилиями человека, определять условия крупных событий и т. п. Но главное здесь: способность открывать законы. В статье о И. Тэне Герье впервые использовал термин «историология» в смысле «теории исторических законов».

Герье очень осторожно относился к теории факторов, и если и принимал ее, то со значительными оговорками. Больше всего возражений у него

вызывало признание доминирующей роли в историческом процессе природно-климатической среды. Более значимой исторической силой ученый признавал идеи. Это обстоятельство не позволяло прямо отождествлять историческое явление с естественным. Законы царства природы не могут дать исчерпывающее описание царства свободы. Природная необходимость не в силах истолковать принципы разумного существования. История не выводима из природы, по крайней мере, этого нельзя утверждать без дополнительных разъяснений. Причинно-следственный детерминизм природы, задающий механистический взгляд на мир и соответствующую модель описания явлений, не согласуется с целеполаганием действующих в истории людей, с морально ориентированными поступками личностей. С точки зрения историка совершенно недопустим дарвинизм в качестве объясняющей исторические явления схемы. Дарвинизм рассматривает историческое человечество по мерке естественного состояния с его войной всех против всех. Но обратной дороги нет. Даже если антропологические характеристики человека за исторический период не изменились, то существенно вырос уровень нравственного сознания людей. Сомнение Герье в значимости для истории природного фактора ожидаемо и понятно. Природа истории необходима как условие, сцена действия, фон, если хотите, но не как творческое начало, не как созидающая историю сила.

Основой сближения истории с психологией служит общий предмет исследования – человек. Зная психологию людей определенной эпохи, становятся понятны и исторические события. Психология призвана дать истории научное обоснование и в итоге решить главный вопрос всякого научного знания – вопрос о законах явлений. Как писал Герье, «с помощью психологии история должна была сделаться наукою. Руководясь психологическими данными, историк должен был открыть законы, управляющие движением истории, свести самые сложные исторические явления на простые формулы и объяснить необъятную область человеческих судеб, где, по-видимому, царствует случай и произвол, действием стройных механических сил, и таким образом превратить науку *прошедшего* в знание *будущего*». Научно могут быть исследованы лишь те явления, которые доступны наблюдению. Внутренний мир человека, его психические состояния наблюдаемы лишь в своих проявлениях. Одно из таких проявлений – история, другое, более привычное, – физиология. Ближе всего историк подходит к анализу психических состояний тогда, когда пытается установить

мотивы поступков исторических деятелей. Психология – ключ к пониманию личности в истории. Итак, законы психологии – это еще не сами законы истории. Психология связывает историю с миром физических явлений и, объясняя исторические явления исходя из явлений физических, выводит историографию на уровень позитивной науки. В этом состоит назначение «психической механики». Формулирование законов позволяет перейти от истории как повествовательного изложения фактов к истории как науке.

Концепция личности – главный пункт расхождения Герье с И. Тэнном. Для московского историка личность – минимальный фрагмент исторической реальности, доступный наблюдению. Причем в истории мы по преимуществу имеем дело с личностями. По словам Герье, «в истории самое конкретное явление и самый естественный предмет для наблюдения представляет собой отдельный человек». Исторический субъект не может дробиться далее, например, на психологические или душевные состояния личности, или на факты воздействия среды на личность. Многообразие душевных состояний не нарушает целостность личности, точно также как разносторонние влияния среды не лишают личность субстанционального единства, ее самоидентичности.

В заключении можно отметить следующие особенности философско-исторических взглядов Герье. Поводом для высказывания собственного мнения по философско-историческим проблемам для него служил анализ чужих исторических и философско-исторических концепций. Отсюда философия истории Герье представляет собой обзор различных философско-исторических систем, появление которых он относил в разных своих работах то к XVIII в. (Д. Вико), то связывал их с христианством. Тем не менее, современная философия истории питается из нескольких источников. С одной стороны, – это потребности современно жизни, с другой, – неустрашимая субъективность самих исторических исследований. Наиболее актуальным, полагал Герье, остается обоснование научности исторических поисков. В связи с этим он обозначал и свои требования к научно-историческому исследованию: разработка собственного метода, максимальная полнота описания исторического материала, выражение в историографическом произведении национального духа, а также идеалов гуманизма, отождествляемых им с ценностями европейской культуры. Герье указывал и на нравственное требование добросовестности исследования, стоящее перед ученым. Из методологических приемов он отмечал сравни-

тельно-исторический метод, критиковал абсолютизацию природного фактора при историческом исследовании, в противоположность которому подчеркивал значение идей и личности в истории. Одним из способов обоснования научности историографии он полагал психологизацию, считая, вслед за И. Тэнном, что от законов психологии легче прийти к законам самой истории.

Выпускник юридического факультета Московского университета *Константин Николаевич Бестужев-Рюмин* (1829–1897) в течение семнадцати лет занимал кафедру русской истории Петербургского университета (1865–1882). Наиболее крупные его произведения – это диссертация «*О составе русских летописей до конца XV в.*» (1868) и два тома «*Русской истории*» (1872–1885), написанные на основе курса лекций, читавшихся в университете. Философско-исторические взгляды Бестужева-Рюмина во многом сложились еще до его прихода на кафедру русской истории, когда он в качестве журналиста печатал в различных журналах, прежде всего в «*Отечественных записках*», критические обзоры современной исторической литературы. В своих статьях Бестужев-Рюмин выступал, с одной стороны, оппонентом радикальной публицистики 1850-х – 1860-х гг., а с другой, критиковал историческую концепцию «государственной школы». Сам ученый однозначно считал себя последователем славянофильского учения, активно пропагандировал теорию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, покровительствовал В.С. Соловьеву. Однако его взгляды на философию истории соотносились не только с общими принципами «московского кружка», но и исходили из выдвигаемых современной наукой требований к историографии. Не миновал Бестужев-Рюмин и увлечения позитивизмом. Он, в частности, перевел на русский язык «*Историю цивилизации в Англии*» Т.Г. Бокля.

Философская установка при изучении истории задавалась Бестужевым-Рюминым с позиции, примиряющей крайности славянофильского и либерально-западнического подходов. Русский ученый критиковал представление об однонаправленности прогресса в истории, считал, правда с оговорками, православие отличительной чертой русской народности, верил в грядущее величие славянства и его вклад во всечеловеческую культуру, мечтал о федеративном устройстве славянского союза во главе с Россией, и в то же время положительно оценивал реформы Петра I, полагая

их неизбежными, признавал, что научно-техническое, культурное и умственное развитие России было вызвано влиянием Запада.

У Бестужева-Рюмина не вызывала сомнений необходимость в знакомстве с достижениями западноевропейской истории и науки, он лишь подчеркивал, что нельзя на этом останавливаться и только этим ограничиваться.

Разбору славянофильской концепции Бестужев-Рюмин посвятил небольшой цикл статей «Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе», напечатанный в 1862 г. в «Отечественных записках». Давая общую оценку славянофильской концепции, он, в частности, писал: «Мы глубоко уважаем славянофилов именно за то, что они признают верховное значение сознания и первым условием поступательного движения ставят свободу слова, вследствие чего и восстают против всякого насилия, откуда бы оно ни шло; но торжество сознания медленно: вот где подводный камень учения об единогласии, одного из основных начал славянофильской доктрины... Вообще воззрение славянофильское слишком целостно, слишком идеально и потому вполне верно только в крупных чертах: история для них является едва ли не чем-то внешним; внутренняя же сущность остается неизменна». Со своей же стороны русский историк подходил к славянофильскому учению достаточно избирательно и заимствовал лишь то, в чем видел положительный смысл.

Созвучие своим настроениям, а в какой-то степени их воплощение, Бестужев-Рюмин встретил в книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». Он отдает отчет, что мысли, изложенные Н.Я. Данилевским, высказывались и другими авторами (Вико, Рюккерт, Фриман), но только Н.Я. Данилевский развил их «полно, обстоятельно и широко». Да и сам Бестужев-Рюмин ранее неоднократно высказывал схожие убеждения. Так в 1859 г. в обстоятельном историографическом обзоре «Современное состояние русской истории как науки», посвященном разбору первых восьми томов «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьева, он рассуждал о народе «как о живом развивающемся организме», а имея в виду специфику периодизации истории вполне в духе биологизма «естественной системы истории» Н.Я. Данилевского, отмечал, что «периоды суть органические ступени развития и более ничего». Рассматривая в той же статье «отличительные черты русской истории», Бестужев-Рюмин указывал на «невоинственный, а мирный» характер русской колонизации. Во вступительной лекции в курс русской истории, с которого началась преподавательская

деятельность Бестужева-Рюмина в Санкт-Петербургском университете, он приходил к мысли о непередаваемости начал исторической жизни, в частности, о непрочности пересаженных учреждений, и о необходимости терпимо относиться к различным формам и направлениям исторического развития, воспринимать в них не только дурное, но и хорошее. Основной и более всего плодотворной мыслью Н.Я. Данилевского Бестужев-Рюмин считал представление о прогрессе в истории как о многонаправленном движении.

Помимо этой идеи русский ученый ценит в Н.Я. Данилевском то, что «в науку историческую он вносит метод и объективность естествознания». Сам стремясь обосновать и утвердить историю как науку и позитивистски видя путь к этому в сближении истории с другими науками и, прежде всего, с естественными, Бестужев-Рюмин остерегается от увлечения произвольными обобщениями, ведь обобщение – всего лишь «удобная остановка для мысли, теряющейся в многообразии фактов». Обобщение должно быть следствием индуктивной обработки фактов, и только. «Конечно, — пишет он, — чем большее число фактов разнородных принято во внимание при обобщении, чем строже обобщающая мысль держалась выводов, прямо из нее истекающих, тем более способствует оно дальнейшему движению науки, ибо возможность и необходимость этого движения не должна ни на минуту быть упускаема из виду, под страхом счесть неполную и относительную истину за полную и абсолютную, Немцев – за все человечество, цивилизацию XIX в. – за нормальную цивилизацию». Именно такой фактографически обоснованный подход к истории Бестужев-Рюмин видит в книге Н.Я. Данилевского.

Симпатией к идеям Н.Я. Данилевского проникнуты рассуждения Бестужева-Рюмина о том, что историческая жизнь разных народов как бы дополняет одна другую, проявляясь в разных национальных историях разными сторонами. Не согласен он и с делением народов на исторические и неисторические, предложенным «учителями нашими Немцами». В том же ключе формулирует он и идею всеобщей истории: «Всеобщая история только тогда станет в полном смысле всеобщей, когда она будет обнимать все народы, не пренебрегая и теми, которые почему-либо не успели развиться». Отсюда понятен и его вывод: «Принять мысль г. Данилевского значит отказаться от великой неправды, совершаемой так давно уже просвещенными народами».

Более того, Н.Я. Данилевский теснее всего приближается к тому идеалу ученого-историка, который рисуется Бестужеву-Рюмину. Ратуя за сближение истории с жизнью и понимая под последней, с одной стороны, совокупность реальных фактов, а с другой, – идеалы и нужды настоящего, он и в историке хочет видеть практического деятеля, сторонящегося неоправданных отвлеченных философских обобщений.

Однако в русской науке Н.Я. Данилевский не одинок. Он – продолжатель дела славянофилов – этих, по словам Бестужева-Рюмина, «первых носителей настоящего русского сознания». От хаоса соображений, разброда недоговоренных мыслей, тумана предчувствий и намеков ранних славянофилов Н.Я. Данилевский приходит к систематическому построению славянофильских воззрений. Его относят к поздним славянофилам как бы намекая на несвоевременность, запоздалость его мыслей, но у славянофилов не было догмы, не было канонизированных формул, а лишь общее направление взглядов, не взглядов даже, а настроений. Поэтому Н.Я. Данилевский не мог опоздать. Более того, появление славянофильских идей и их последовательное изложение – закономерный и ожидаемый итог русского исторического развития. Здесь Бестужев-Рюмин обращается уже к мысли С.М. Соловьева о переходе русской истории в эпоху Петра I из периода чувства в период мысли, т. е. «от цельного инстинктивного творчества... к сомнениям, проверке, критике». Следующий этап – критика чужого – «едва начинается на нашей памяти» и труд Н.Я. Данилевского принадлежит уже этому новому этапу.

У С.М. Соловьева Бестужев-Рюмин заимствует и представление об истории как науке народного самосознания или самопознания. В большинстве своих работ он настаивает, что обязанность историка – быть «выразителем народного самопознания», «если история народа есть его самосознание, то, следовательно, народ в своей патриотической жизни постепенно раскрывает свои нравственные свойства». В первом томе «Русской истории» Бестужев-Рюмин обозначает два мало совместимых взгляда на историю: как на собрание редкостей, «повествование о достопамятных событиях» и как народное самосознание. Последний взгляд, соответствующий и установке на историю как науку, направлен на понимание внутренней связи фактов. В отличие от С.М. Соловьева, Бестужев-Рюмин расставляет в истории иные акценты, выдвигая на первый план не политические события, а явления внутренние, бытовые и культурные. Более того, согласно



его точке зрения, «во внешней жизни народа выражается его внутренняя жизнь». Поэтому не следует строго отделять изложение внешней истории от внутренней, а, напротив, так группировать факты обоих порядков, чтобы передать «сущность предмета» и «дух времени». Однако внутренняя жизнь никогда исчерпывающим образом не проявляется в явлениях внешней жизни. Наиболее полное ее выражение возможно «только в целой жизни человечества, ибо то, что могло не выразиться в жизни известного народа или известной эпохи, выразиться в другом народе, в другой эпохе; то, что не полно выразилось в одном, уясниться, проявившись шире, в другом». Интерес к внутренней истории, таким образом, не замыкает исследователя в пределах одной эпохи и народа, а неизбежно подталкивает искать аналогичные проявления, быть может более яркие и точные, в иные времена и у иных народов. Для понимания внутренней жизни необходима всемирно-историческая точка зрения, которая, в свою очередь, коренится в представлении об однообразии, идентичности основных элементов внутренней жизни народов.

Что же составляет внутреннюю жизнь народа, раскрываемую историей как его самосознанием? Это должны быть устойчивые, вариативно воспроизводимые из поколения в поколение, из эпохи в эпоху представления, формы жизни, бытовые комплексы и т. п. Иными словами, «только более постоянное, более прочное может быть предметом народного самосознания, только в нем выражается народная физиономия, только его движения, изменения составляют сущность народной жизни, определяют ее рост и развитие».

Внимание исследователя, сосредоточившегося на внутренней истории, должно быть обращено, прежде всего, к верованиям, учреждениям, быту, а не к лицам и внешним событиям. В этом отношении внутренняя история может сближаться, хотя полностью и не отождествляться, с историей цивилизации или историей культуры. Для внутренней истории недостаточно довольствоваться только собственными установленными фактами, она неизбежно заимствует и синтезирует данные, добываемые в других науках о прошлых состояниях общественной жизни: истории права, истории церкви, истории литературы, истории науки и проч. «Взаимодействие всех этих сторон, — поясняет Бестужев-Рюмин, — вот содержание истории цивилизации. Ее предмет — общество в его нравственном и материальном развитии».

Подобная задача обязывает историка к всестороннему изучению прошлого, для чего необходимо привлекать результаты других наук. В то же время Бестужев-Рюмин постоянно ратует за сближение истории с жизнью, за понимание истории с точки зрения задач и проблем современного общества, т. е. за смысловую модернизацию прошлого. Жизнь позволяет наполнить историю реальным содержанием, опереть ее на прочно установленные, бесспорные факты, признаваемые если и не с очевидностью, то с максимальной долей вероятности. С одной стороны, это предполагает тщательный анализ источников и отбор фактов, а с другой, – более «широкий» взгляд на деятельность историка со стороны других наук, что позволяет лучше оценить научное значение самой истории, утвердить и обосновать ее научный статус. Первое направление ведет к разработке источниковедения и историографии, второе, – к методологии и эпистемологии истории.

В то же время само заимствование историей выводов и материалов других наук стало возможно благодаря тому, что в изучении гуманитарных и общественных дисциплин в течении XIX в. ясно обозначилось историческое измерение: появились история права, история литературы и т. п. История постепенно становится универсальной объясняющей основой в других науках. Как писал Бестужев-Рюмин, «самые возвышенные вопросы, и самые простые общественные отношения, так или иначе соприкасаются с историей, входят в нее, в ней находят оправдание, или осуждение; все учреждения общественные, и все наиболее отвлеченные вопросы умознания имеют свое место в истории, должны опираться на нее». В частности, и «развитие философского мышления само входит в историю».

Философии истории Бестужев-Рюмин отводил место одной из «форм исторического изложения». Ситуация рисуется ему следующим образом: «Одни историки имеют целью просто воспроизвести в живом образе то, что было, это – *история художественная или повествовательная, исторический рассказ*; другие хотят судить деятелей прошедшего, это – *история субъективная*; третьи – желают понять прошедшее в нем самом, это – *история научная*; четвертые ищут общего начала, из которого исходит вся деятельность рода человеческого, и этим началом объясняют исторические события, это – *история философская или философия истории*». Философия истории видится Бестужеву-Рюмину как отвлеченная схематизация, не только упрощенно подчиняющая конкретные события прошлого «безусловным формулам», но и набрасывающая перспективы будущего истори-

ческого развития. «ЗаклЮчить все движение историческое в немногие формулы, — развивает он свою мысль, — найти верховное начало, из которого истекали бы эти формулы, заранее определить все будущее развитие — такова горделивая задача философии истории». Традиционная философия истории, строящаяся на умозрительных и метафизических принципах, не удовлетворяет ученого. Он неоднократно критиковал ее в различных своих произведениях за искусственность, незнание «азбучных понятий». «Бывают, впрочем, и такие случаи, — отмечал он во вступительной лекции в университете, — когда историческое сочинение остается только памятником эпохи, его вызвавшей, завоевывает себе место в истории общества, и остается совершенно бесплодным в истории науки... Таковы большею частью все, так называемые, философии истории». Однако постоянные попытки построить философию истории заставляют признать, что «видно, сильна потребность в философии истории». Только строить ее надо с опорой на данные конкретных наук. Все обобщения философии истории должны быть индуктивными или «отвлеченно-реалистическими». Как писал Бестужев-Рюмин, не противоречащая принципам научности философия истории должна возникнуть «не на отвлеченно-идеалистическом начале, а на таком же отвлеченно-реалистическом».

Свою собственную задачу Бестужев-Рюмин видел в выработке основ научной истории. Для этого необходимо, прежде всего, строгое и внимательное изучение источников, сличение их, выяснение обстоятельств и времени их создания. Из установленных таким образом фактов научная история выбирает наиболее «характеристичные», что и отличает ее от летописи. Прежде чем высказывать собственное суждение следует с максимальной полнотой рассмотреть чужие мнения по интересующему вопросу, поэтому критический метод изложения истории предпочтительнее догматического. Крайняя степень такой академической осторожности часто удерживала самого Бестужева-Рюмина от выражения или конкретизации собственной позиции. К новому взгляду на историческую науку приводит и развитие современного общества, и обработка исторических памятников и состояние философской мысли.

*Николай Иванович Кареев* (1850–1931) был одним из крупнейших отечественных историков, занимавшихся историей Западной Европы, в частности, историей Великой французской революцией. Ему принадлежит од-

но из лучших исследований по истории Европы, семитомная «История Западной Европы в Новое время». Основная преподавательская деятельность Кареева была связана с Петербургским университетом, где он состоял профессором новой истории. Однако научный интерес Кареева не ограничивался конкретными историческими разысканиями. Он читал курсы по методологии общественных наук и опубликовал ряд работ по теории и философии истории, а также по социологии: «*Основные вопросы философии истории*» в 2-х т. (1883), «*Собрание сочинений*» в 3-х т. Т. 1 «*История с философской точки зрения*» (1911); Т. 2. «*Философия истории в русской литературе*» (1912); Т. 3. «*Критика экономического материализма. Старые и новые этюды*» (1913); «*Теория исторического знания. Из лекций по теории истории*» (1913); «*Сущность исторического процесса и роль личности в истории*» (1914); «*Историология (Теория исторического процесса)*» (1915); «*Общие основы социологии*» (1919).

Преподавательская деятельность ученого в Варшавском и Петербургском университетах сосредоточилась на курсах всеобщей истории, а диссертационная, напротив, была обращена к философии истории. Среди философско-исторических исследований Кареева доминирующее положение занимали проблемы исторического процесса, затем исторического знания и преподавания истории. Становление истории в качестве разновидности научного знания было неизбежным и постепенным процессом. Решающими факторами здесь, по мнению Кареева, были: умножение исторического материала; совершенствование критики источников и теоретическая разработка исторической методологии; увеличение числа биографических и монографических исследований в историографии; сближение истории с другими науками, равно как и утверждение в других науках (языкознании, религиоведении, литературоведении, философии, политике, юриспруденции, экономике) исторической точки зрения; применение общего научного «понятия закономерности» к историческим явлениям. Следствием научного совершеннолетия историографии стала и разработка теории исторического процесса.

Началом философии истории как специальной дисциплины, полагал Кареев, следует считать XVIII в. Однако философия истории не охватывает всех теоретических проблем историографии; это лишь один из способов их осмысления. Теория истории опирается не только на философию, раскрывающую законы сущего, но и на психологию и социологию, раскры-

вающие, соответственно, законы духовной и общественной жизни. Философия приложима к истории только если понимать под первой науку, «занимающуюся явлениями вообще». Так вырисовываются три точки зрения на теоретическое осмысление истории: «...воссоздать историю по ее условиям – дело феноменологии, найти законы развития – дело номологии, показать действие этих законов среди данных условий и влияние этих условий на процесс развития – задача философии истории». Отсюда и определение Кареевым философии истории «как *абстрактно-феноменологического изображения перемен в жизни человечества*». Описание явлений, т. е. по терминологии Кареева «феноменология», чем и занимается история, не исключает обобщающего подхода. Сам отбор, фиксация фактов, их осмысление предполагают абстрагирующую точку зрения. Собственно поэтому Кареев и называет философию истории абстрактно-феноменологической дисциплиной. Философско-исторический взгляд на прошедшие судьбы человечества неизбежно вытекает из самой исторической (= феноменологической) установки. Сочетанием априорного и эмпирического, заданного и данного, абстрактного и феноменологического и определяется специфика философии истории.

Определенная зависимость философии истории от историографии побудила ученого искать аналог философско-исторического осмысления в пределах уже известных разновидностей исторического построения. И такой аналог был найден – это всеобщая история. Здесь сошлись и специальные историографические и теоретические искания Кареева. Экстенсивное расширение предмета историографии до описания прошлых состояний человечества вполне может, по мысли Кареева, быть сопоставлено с той всеобщностью, которой доискивается философия. Между совокупностью частных историй и всеобщей историей, между всеобщей историей и философией истории различие в степени общности, а не в принципе.

Еще одно предназначение философии истории – уяснение смысла истории, оценка событий и исторических деятелей, суд над прошлым. Подобная установка в отношении истории долгое время признавалась в качестве главной особенности философско-исторического подхода, попустительствуя морализаторству на исторические темы. Однако ученый не воспроизводит буквально устаревшую точку зрения на предназначение философии истории как учительницы жизни, а переинтерпретирует ее с передовых на то время позитивистских позиций: история имеет смысл лишь то-

гда, когда мы можем признать ее движение прогрессивным. Вопрос о смысле истории, таким образом, есть вопрос о прогрессе.

Двойное понимание философии истории – с одной стороны, рассмотрение целостного исторического процесса, как он происходит, какие силы в нем действуют и т. п., с другой, искание смысла истории, установление ее цели, оценка исторических событий, деятелей, эпох, — позволяют различать в философии истории или, по словам Кареева, в теории истории, две самостоятельные области. Одну из них он называет *историологией* или теорией исторического процесса, другую – *историософией*. В то же время философия истории вслед за историографией не просто восстанавливает прошлое, как оно происходило, но тем самым и познает его. Так обозначается еще одна отрасль философии истории – *историка* или теория исторического знания. Историология задается вопросом «о том, как вообще делается и происходит история». Ближе всего к пониманию специфики историологии подходит социология и Кареев их часто сопоставляет.

Кроме социологии, историология, воплощающая философскую установку в отношении истории, может быть сопоставлена с онтологией. Точнее, историологию следует понимать как региональную онтологию, как теорию исторического бытия. В «Историологии» Кареев настаивал на необходимости сформулировать теорию исторических явлений на основе «общей теории бытия», что позволило бы устранить все субъективные элементы оценки, желательного и должного в истории и лишь «констатировать сущее», т. е. заниматься установлением того, «что есть или бывает, как оно есть или бывает».

Помимо историологии, связанной с социологией, в теорию истории входит *историка* или теория исторического знания, сближающаяся с гносеологией. Проблемы исторической методологии, к которым преимущественно сводится историка, по мнению ученого, представляют интерес только для специалистов-историков, в то время как историологические или социологические проблемы вызывают более широкий интерес. Поэтому, хотя Кареев и посвятил вопросам исторического знания специальное исследование, его работы по теории исторического процесса значительно превосходят не только по численности, объему, но и по подробности, степени разработанности затронутых проблем. Историка изучает «приемы добывания исторических истин», рассматривает «надлежащие способы занятия исторической наукой».

Русский ученый делает идею эволюции основополагающим принципом всех обществоведческих, т. е. допускающих историческое измерение, дисциплин. Он подразделяет эволюцию на неорганическую, органическую (физиологическую и психическую) и над-органическую (культурную и социальную). Теория исторической эволюции оперирует понятиями прогресса и регресса социальных и культурных форм, обозначающими ее крайние, определенные проявления. Системообразующими же категориями концепции исторической эволюции выступают понятия традиции и творчества, в динамических взаимоотношениях которых вызревает и главный признак эволюционизма – принцип личности. Историческая эволюция во всех своих проявлениях демонстрирует ослабление традиции и усиление творческого и личностного начала. Иными словами, историческая эволюция имеет органическую (наследственные признаки, психические качества, передающиеся от родителей) и над-органическую составляющие как результат совместной жизни индивидов на основе психического взаимодействия, развивающего «альтруизм» и чувство социальной солидарности. Эволюционный подход способен заменить привычное причинно-следственное объяснение. В этом смысле концепция исторической эволюции может разрешить те сложности, которые возникают при поисках исторической закономерности. Кареев, считая все попытки установить законы истории ненаучными, переводил проблему исторической закономерности в компетенцию психологии и социологии. Эволюционная же точка зрения дает возможность остаться на исторической почве.

Для того, чтобы понять специфику истории необходимо представить те позитивистские координаты классификации наук, в рамках которых рассуждают философствующие историки. В кареевской классификации – это науки *феноменологические*, описывающие факты (к ним относится история и философия истории) и *номологические*, выискивающие законы явлений (таковы механика, химия, биология, психология, социология). У Кареева нет сомнений в существовании законов, управляющих историческими явлениями. Другой вопрос: принадлежат ли эти законы самой истории. Кареев категорически отрицает существование специфических исторических законов. Поэтому он предлагает говорить не о закономерности, а о законосообразности истории. Историческая законосообразность сводится к психологической и социологической. К признанию законосообразности исторических явлений ученого подталкивают повторяющиеся элементы, из

которых состоит сложная индивидуальность исторического факта. Именно эти элементы могут быть объяснены действием социологических и психологических законов.

В то же время история не может быть сведена лишь к общим тенденциям, раскрываемым социологией. Задача состоит в том, чтобы показать, как и в силу каких причин единая история человечества разниться на множество вариантов. Единство задается общей логикой эволюционных процессов, внутренней закономерностью «исторических организмов». Различия же есть результат внешних условий, неповторимых в каждом конкретном случае. Среди них решающее значение имеют природно-климатические условия или внешняя среда, влияния других народов и расовые особенности. Кареев добавляет к этим причинам еще и условия исторического воспитания народа или над-органические условия жизни, но при этом замечает, что все причины следует рассматривать в комплексе, не абсолютизируя каждую из них в отдельности. В ходе исторического развития значение условий меняется. В начале народ находится под сильным влиянием внешних факторов, затем постепенно решающее значение переходит к культуре и воспитанию. Во взаимоотношениях над-органической среды и личности кроется как главный источник исторического развития, так и исследовательская интрига исторического знания. В ослаблении влияния среды, природных и биологических условий Кареев усматривает признак цивилизованности. Внешние условия помимо климата включают в себя целый ряд географических факторов: ландшафт, качество почвы, водные пути, флору и фауну, а также положение страны относительно других государств.

Как реакция на теорию климата возникла теория расы. Она поднимает вопрос об этнографических условиях истории и в наиболее полном виде реализуется в антропологии. Раса формируется благодаря биологическому закону наследственности. Одновременно с историческим или культурно-социальным процессом идет биологический процесс смены поколений. К вопросу о роли расы в истории примыкает и вопрос о причинах падения цивилизаций. Вырождение расы и застой в исторической жизни народов объясняются Кареевым как результат воздействия ненормальной над-органической среды. Вместе с этим возникает вопрос о норме цивилизационного развития. Стабилизирующие, консервативные формы жизни сразу же отвергаются Кареевым как ненормальные. Нормально, согласно его



подходу, все то, что способствует улучшению и развитию. Это, прежде всего, формы социальной организации и культуры, способствующие интенсификации психического взаимодействия, а вместе с ним и всей исторической жизни. В этом отношении культурные влияния и социальное развитие предпочтительнее биологических процессов, формирующих породу. Кареев выстраивает следующую цепочку понятий, по мере сокращения объема получающих большую определенность и содержательность: порода или антропологическая раса – лингвистическая раса – культурная группа (без национального самосознания) – нация. Дополнительным стимулом для национального самоопределения и, одновременно, одним из факторов исторического развития выступает влияние других, как правило, соседних, народов, вовлекающих этнос в широкий поток исторической жизни, выводящих его из доисторического оцепенения.

Самостоятельный комплекс проблем философии истории составляет искание смысла исторического процесса с субъективной, т. е. человеческой точки зрения. При этом смысл истории увязывается с целеполагающей деятельностью личности: с одной стороны, это цели, которые ставят себе действующие в истории люди, с другой, – оценивающая прошлое деятельность историка. Проблемы смысла и цели истории в большей степени относятся к области философии истории, чем историографии. Точнее, они представляют предмет интеллектуальных усилий *историософии*. Согласно Карееву, историософию можно понимать как «синоним философии истории». Заложенное в историософии телеологическое понимание исторического процесса способствует утверждению в философии истории метафизической точки зрения, для которой характерно навязывание истории «априорной логичности», поступательно-прямолинейной схемы. В компетенцию историософии входят, прежде всего, вопрос о действующих в истории людях, чаще всего в форме вопроса о роли личности в истории, и вопрос о прогрессе. К области историософии в узком или более точном смысле следует отнести проблемы деонтологии истории.

Формулируя те представления, из которых выросал деонтологический взгляд на историю, следует указать на различие отношений человека к действительности. Кареев полагал, что существует четыре рода наших отношений к предметам и явлениям: теоретические, эмоциональные, утилитарные и этические. Нормативная оценка этих отношений показывает, что отношения эмоциональные и утилитарные являются единичными, сугубо

индивидуальными, в то время как отношения теоретические и этические, в не зависимости от объективного и реального характера одних и субъективного и идеального других, могут быть общими для целых групп людей, не смотря на их индивидуальные особенности.

Явления общественные, согласно Карееву, относятся к явлениям моральным, т. е. принадлежат внутреннему миру и являются предметом (данностью) внутреннего опыта. Естественные и моральные науки, как полагал историк, имеют один и тот же предмет и задачи. В обобщенной форме таким предметом является *факт*, который следует признать результатом наблюдения, данным непосредственного опыта или чужого свидетельства, которое, в конце концов, можно свести к подобному опыту. Факт – это определенным образом обработанное и описанное явление. Факт – зафиксированное и констатированное в своем существовании явление, явление удерживаемое, растягиваемое в своем существовании благодаря описанию. И естественные и моральные науки имеют дело с тем, что существует, с реальными вещами (хотя, при этом и необходимо учитывать, что существование может иметь различные модусы). Существование представляет первейшую, ближайшим образом, непосредственно данную характеристику таких предметов. Повторяемость их позволяет классифицировать эти предметы. Следующий шаг в научной обработке фактов состоит в установлении причинно-следственной связи между ними, а отсюда вытекает возможность раскрытия законов явлений. Законы моральных наук столь же естественны, как и законы самого естествознания. Все это означает, что «между задачами естествознания и наук гуманитарных и социальных нет и не может быть никакой разницы».

Однако между естественными и гуманитарными науками есть и различие, пролегающее между *существованием* и *долженствованием* и сводимое Кареевым «к противоположности между отношениями объективными, или теоретическими, и субъективными или практическими». Долженствование, регулирующее познавательную деятельность общественных дисциплин, не может быть представлено в виде научного закона. Оно воплощается в принципе, каким человек должен руководствоваться в личной и общественной жизни и который должен лежать в основе общественных форм и порядков. Благодаря творчеству складывается представление о том, что должно или *идея совершенства*. В отличии от идеи совершенства, *идея нормальности* отражает лишь то, что есть в действительности и что можно

получить путем исследования фактов. Нормальным признается наиболее часто и постоянно встречающееся. Общественные явления в силу осознанного и идеального поведения человека могут развиваться под воздействием той или иной идеи, стремление к воплощению которой совершенствует их. Аналогичное же развитие естественных явлений не возможно.

Историософия как разновидность философского взгляда на историю делает историческое знание более целостным, стройным и полным. Основные положения историософского подхода заключаются в рассмотрении истории со стороны возможного будущего, что придает историческому процессу целостный вид. Далее, этот подход ставит вопрос о цели истории, достижение которой связывается с совпадением культурных форм с основными мотивами человеческих действий. И, наконец, историософия рассматривает общественные явления с точки зрения их должной формы. Кареев справедливо отмечал, что подобный подход относится уже к области творчества. Общественные явления с историософской точки зрения рассматриваются исходя из представления о должном, из идеи общества. Деятельность, соответствующая этому представлению или этой идее и способствующая ее реализации, является прогрессивной. Последующее развитие идеи прогрессивной деятельности приводит к необходимости установления порядка или формулы прогресса, которая, в свою очередь, черпает материал из исторического процесса, из его законов, из конкретных форм воплощения в истории идеала, понимаемого как цель этого процесса. Научное понимание прогресса проистекает от обобщения действительных фактов, а философское его понимание следует из признания творческой деятельности людей по установке идеалов и стремления к ним. Формула прогресса позволяет взглянуть на действительный, эмпирический ход истории с точки зрения возможной реализации в нем идеальной цели и дать на ее основе оценку исторических явлений.

Научная философия истории опирается на факты доставляемые наукой, использует формулу прогресса в качестве мерки для оценки хода истории, т. е. рассматривает идеал как основу суждения, а не действительности истории. Все это позволяет научной философии истории как более строгой и последовательной историософии сформулировать смысл истории. Научность достигается путем ограничения творчества при сохранении существенного для историософии деонтологического элемента. По утверждению Кареева: «философия истории есть философская феноменология,

историософская формула прогресса – философская номология», т. е. она утверждает законы, способствующие воплощению в истории идеала. Социология и психология раскрывают не законы истории или философии истории, а как раз законы прогресса. Номологичность прогресса Кареев противопоставляет феноменализму историографии и пишет, что «теория прогресса должна быть полной противоположностью истории». Водораздел между ними проходит по линиям абстрактное – конкретное, законы – явления, внутренне-необходимая связь – случайно-необходимая связь, априорное – эмпирическое. Правда, Кареев признается, что пока не существует удовлетворяющей его теории прогресса. Прогресс, прежде всего, происходит в интеллектуальной области, осуществляется духовными средствами и охватывает сферу культурной деятельности. В чем же критерий прогресса? В ухудшении или улучшении человеческого существования. Оценку того, прогрессивно или нет историческое развитие дает *«развитая личность, находящая удовлетворение своим потребностям»*. Прогресс в истории можно наблюдать в развитии интересов высшего порядка, более высоких аффектов (любовь, дружба, филантропия), развитии памяти, воображения, мышления. Все это может привести к вполне практическим последствиям, связанным с сознательной и целесообразной переделкой сначала органической, а затем и над-органической среды.

Подтвержденные историей и соответствующие кумулятивной логике прогресса данные позволяют зафиксировать несколько направлений прогресса. Первое из них – «умственный прогресс», состоящий в развитии интеллекта, накоплении знаний. Правда, периодически в этой сфере случаются кризисы, революции в научных и философских представлениях, приводящие к смене господствующей системы знаний. Но эти факты не отменяют «умственный прогресс»; они, напротив, предусмотрены, заложены в его специфике. «Умственный прогресс» может проходить путем кризисов и революций, путем критического переосмысления теорий и концепций. Другой вид – «прогресс этического сознания» или нравственный прогресс. Следующая разновидность прогресса – это прогресс общественной культуры, который сводится к усложнению и дифференциации структуры общества. В то же время Кареев специально оговаривал нетождественность понятий прогресса и эволюции.

Эмпирический взгляд на историю видит лишь хаотичное множество отдельных фактов. Задача науки философии в отношении истории состоит

в том, чтобы привести эту совокупность разрозненных элементов к единству. Метафизика пытается усмотреть единство во внутренней основе самих процессов, в их субстанциональной взаимосвязи, в заключенном в них смысле, стремиться вывести историю из одного начала. Научная философия, напротив, создает объективное единство рассмотрения истории, исходя из ее смысла для человека, т. е. судит исторические явления, каковы они на самом деле на основе представления о том, какими они должны быть. Философия истории представляет собой субъективное, смыслонаходящее отношение к последовательности фактов или объективной эволюции общества, устанавливаемой исторической наукой.

Деонтологический элемент теории прогресса обуславливается тем, что цели личной жизни должны соотноситься с целями общества, к которому принадлежит личность. Цели общества, в свою очередь, должны иметь в виду прогресс всего человечества и идеальный план истории как переход от менее совершенного состояния к более совершенному. Это должностное, нудительное отношение плана нашей частной жизни к жизни общества и судьбе всего человечества, известное подчинение, подчинение осознанное, а, значит, свободное, личных целей целям общественным и общечеловеческим и придает нравственный характер формуле прогресса, раскрывающей такое же необходимое в нравственном смысле отношение и в историческом процессе. Требование совершенствования жизни есть нравственное требование. Однако теория прогресса не ограничивается указанием целей жизни и идеального плана истории. Она предлагает и средства к их достижению, что дается формулировкой законов. При этом следует иметь в виду, что цели прогресса осознаются субъективно и таким же образом устанавливаются. Действительность цели прогресса не есть ее реализация, но ее осознание.

Надо признать, что Кареев несколько старомодно, в духе просветительской историографии трактует деонтологический характер исторического знания. Исторические явления имеют моральное значение, в котором выражается отношение человека к вещи. Но моральное значение понимается Кареевым достаточно широко, а именно как смысл вещи вообще. Соответственно, и смысл исторических явлений есть, прежде всего, смысл моральный. Исторические явления подлежат моральной оценке, в которой и раскрывается их смысл, «смысл вещи для нас». Кареев убежден, что смысл вещи, явления принадлежит человеку, есть продукт его сознания,

результат субъективного отвлечения одного из признаков вещи от самой вещи и признание в нем неизменной сущности вещи, закона явления.

Принципиальная сторона явлений или деонтологический подход присутствует не только в разысканиях историка. Но только исследователь пытается усмотреть идеал или должное положение, с которым соотнобразуются явления. Эти представления присутствуют и в самой исторической действительности. Это то, что можно назвать «мировоззрением эпохи», «господствующими моральными идеями», «общепринятыми нормами», «духом времени», «бессознательной философией общества». Иными словами, то, что проявляется в религиозных верованиях, и в философии, и в науке, и в литературе, и в искусстве, и в политических учреждениях, и в праве, и в экономическом строе. Так вырисовывается идея интеллектуальной истории или, по словам Кареева, «истории мысли», сводящейся к изображению смены принципов, составляющих мировоззрение общества в определенную эпоху. Как правило, это латентные принципы, неотрефлексированные и часто не ясные для самих людей идеи, что, впрочем, не уменьшает их действенность. Интеллектуальная история или история мысли представляет собой, по большому счету, историю смысла. Историк, изучающий историю мысли, неизбежно начинает философствовать. Он формулирует принципы эпохи, так сказать, оглашает «дух времени», выявляет систему и общую основу этих принципов. Смысл истории не просто вкладывается историком в прошлое, но воссоздается им в качестве целостного, завершенного явления. Смысл, по существу, и есть такая функция целостности. Сами принципы зависят от действия того или другого социологического закона, реализация которого, в свою очередь, требует конкретных условий. Историк, формулируя бессознательную философию общества, критически относится к выявляемым принципам, соотносит их со знаниями, полученными при изучении самой действительности, и признает зависимость действительной истории от массы причин, не имеющих прямого отношения к этим принципам.

Согласно Карееву, сущность исторического процесса состоит во взаимодействии между индивидами, составляющими общество, и духовно-общественной средой. Именно критически мыслящая личность формулирует те идеалы, на основе которых происходит прогрессивное развитие в истории. К объяснению роли личности в истории Кареев подходил с принятой им эволюционной точки зрения. Сама идея эволюции непосред-

венно заимствуется им у О. Конта в виде концепции социальной динамики и социальной статики, а затем переносится на историю. Следуя же набросанной общей схеме мироустройства, эволюция подразделяется на неорганическую, органическую (физиологическую и психическую) и над-органическую (культурную и социальную). История принадлежит к последнему виду эволюции. Главный отличительный признак исторической эволюции проявляется в усиливающейся роли личного начала.

Личность испытывает воздействия над-органической среды (культуры и общества), но и сама способна, желая перемен, преднамеренно влиять на нее. Такой вид действий относится, по словам Л. Уорда, цитируемым Кареевым, к «антропо-телеологической» стороне исторического процесса. Внутри самой личности надобно различать периоды активности и пассивности относительно окружающей среды. Схожее различие можно провести и среди людей, одни из которых принимают деятельное участие в окружающей действительности, другие же «плывут по течению». Можно поэтому говорить о существовании различных степеней пассивности и активности, составляющих, по выражению Кареева, «своего рода лестницу». Общество и культура, состоящие из личностей и вне личностей не существующие, личностями же и видоизменяются. Именно действия людей, изменяющие «данное общественное состояние» и следует признать историческими. Измеряемость их вклада, хотя и не сведена к единому эквиваленту, подразумевает чисто количественное определение исторической личности. Кареев формулирует четыре принципа всякой человеческой деятельности. Первый из них постулирует причинную обусловленность действий и их мотивов. Второй констатирует их управляемость законами. Третий указывает, что действия законов варьируются в разных условиях. И четвертый говорит о случайном сочетании этих условий.

*Павел Гаврилович Виноградов* (1854–1925), занимавший последовательно кафедры в Московском и Оксфордском университетах, вошел в историю науки как крупнейший медиевист своего времени. Специальные исследования Виноградова по средневековой истории, прежде всего, его фундаментальные работы по генезису феодализма, строились не только на изучении фактического материала, но и предполагали восстановление более широкого контекста правовых, экономических и социальных отношений, в которые были включены исторические факты, а также непосред-

венно ставили ученого перед вопросом об общих закономерностях и развитии этих отношений. Так исследования Виноградова неизбежно выводили его на новый теоретический уровень, побуждая осмыслять проблемы происхождения общества, его эволюции и смерти, норм и правил общественного устройства, взаимосвязей общества с личностью и внешней средой. С другой стороны, логика научных исследований и философские предпочтения эпохи заставляли смотреть на историю как на область строго научной деятельности и стимулировали разработку методологической стороны историографии. Вопросам методологии исторического исследования был, в частности, посвящен специальный семинар Виноградова, пользовавшийся огромным успехом и в Москве и в Оксфорде.

И методологическая сторона исторических разысканий Виноградова, и сосредоточенность на проблемах социальной истории постепенно выработали у ученого обобщенный взгляд на исторический процесс и эволюцию общества, что, в частности, сказалось в разработке им теории прогресса. Объяснение исторических явлений на основе целой совокупности отношений, прежде всего, социальных, экономических и правовых, согласовывающееся в целом с позитивистской идеей многофакторности исторического процесса, вписывало конкретные факты в единую и универсальную систему социальной эволюции. Включение фактов в эволюционный поток трансформации социальных форм по существу выступало их объяснением.

Признавая необходимость создания новой науки об обществе – социологии, – он непосредственно соотносил ее с нуждами истории. Социология давала возможность обобщения, т. е. осмысления исторических фактов, обосновывая тем самым научный статус историографии. Проект социальной истории, который Виноградов пытался реализовать в своих частных исторических изысканиях, прямо вытекал из идеи «внутренней истории». Проект социальной истории определялся на основе анализа, прежде всего, хозяйственных и юридических явлений. Общей теоретической основой социально-исторических построений Виноградова стала идея эволюции. Эволюционный подход исходит из органических и биологических представлений.

В исследованиях по историческому правоведению Виноградов специально касался вопроса о возможности построения науки об обществе на основе психологии. Возможность эта состоит в том, что индивидуальная психология, на первый взгляд, является источником социальной жизни.



Однако метод психологической интроспекции не охватывает всей полноты личности и упускает ее сущность. Ближе к рассмотрению социальной сущности человека продвигается народная или социальная психология, которую ученый анализировал на примере учения Г. Тарда. Организация общества сложнее индивидуального организма, или, по крайней мере, не во всем ему подобна. У общества нет того единства сознания и психики, которым обладает индивид. Общество вбирает в себя и объединяет многообразие проявлений индивидуальных сознаний, но не унифицирует их. «Общество конституируется посредством комплекса отношений, – пояснял Виноградов, – а не физического единства. Его сознание есть коллективный результат социального взаимодействия и суммирования бесчисленных индивидуальных верований, желаний и эмоций». Психология общества и законы социальной психологии коррелируют с индивидуальной психикой, но вполне независимы от нее и самостоятельны в своих проявлениях.

Согласно эволюционной точке зрения история не противопоставляется природе и не выводится из природы как ее в определенной степени новое состояние. История представляет с природой единый процесс и подчиняется, хотя и с некоторыми ограничениями, тем же закономерностям, которые действуют в природе. В истории, рассуждал Виноградов, мы видим обособленные живые организмы, которые могут образовывать «федерации» или «сцепления органических форм». В свою очередь, эти федерации также могут восприниматься как целое, как самостоятельная особь. Аналогичный процесс можно наблюдать и в обществе. Виноградов полагал, что каждый человек подобно клеточке в целом организме принимает участие в различных сторонах социальной жизни: в семье, государстве, церковной организации, производстве, научном, художественном, литературном процессах.

Прямым источником эволюционных воззрений Виноградова была, на что он сам указывал, социологическая система Г. Спенсера. Позитивизм служил Виноградову общей основой всех его теоретических заключений и обобщений. Требования, предъявляемые им к научной истории, соответствуют главным постулатам позитивизма: изучение явлений, а не сущностей вещей, использование идей и методов, добытых естествознанием, отказ от любых метафизических предпосылок в исследованиях.

Однако русский ученый достаточно трезво оценивал концепцию Г. Спенсера, видел ее недостатки и ограниченность. Более строгое следо-

вание методам биологии и ее выводам кажется Виноградову более последовательным способом выдержать научность исторических поисков. Он пишет, что «для исследования исторических явлений лучше иметь в виду не общую механическую теорию сосредоточения материи и рассеяния движения (как у Г. Спенсера. – *А. М.*), а постановку эволюционного принципа в применении к биологии. Дело в том, что человек, чем бы он ни был помимо своей животной природы, во всяком случае, есть, между прочим, и животное. Биологические законы к нему поэтому несомненно приложимы, если бы даже они и не были достаточны, чтоб объяснить всю его деятельность». И все же Виноградов полностью принимает главную идею спенсеровской социологии – идею дифференциации частей при интеграции целого. В формулировке Виноградова она звучит следующим образом: «Внешнему взаимодействию и росту соответствует эволюция внутренней организации».

Наиболее адекватно понятия эволюции или развития, которые фактически употребляются Виноградовым как синонимы, применимы для объяснения таких общественных форм как государство, народ, племя и т. п. Для объяснения других сфер жизни, например, литературы, науки, нравственности, хозяйства, оно применимо несколько в ином смысле. Понятие общественной эволюции, уточняет историк, приложимо к ним не буквально, а по аналогии. Эволюционистский подход Виноградова ограничивался сферой общественно-политических, правовых и экономических явлений.

Эволюционная точка зрения не обязательно означает веру в безусловное прогрессивное развитие человечества. Историческое развитие не всегда идет по прямой. Однако главную заслугу эволюционизма он видел все же в перенесении в общественные науки органической точки зрения. Главным результатом применения эволюционного подхода в истории можно считать сближение ее с антропологией и социологией. «Никто не будет отрицать, – писал Виноградов в "Villainage in England", – что историческое исследование все более и более расширяется в сторону того, что сейчас называют антропологией и социальной наукой». Это дает возможность исторической науке проникнуть в те сферы прошлого, которые раньше были для нее недоступны. Такова, в частности, генетическая социология или, по словам Виноградова, «туманная область ранней этнографии и начальной истории». Недостаточность сведений о ранних периодах человеческой истории теперь может компенсироваться данными антропологии и социоло-

гии, т. е. представлениями об идентичности социальной организации примитивных обществ и универсальности этапов общественной эволюции.

Методологическим подспорьем генетической социологии служит метод пережитков, или, по выражению Виноградова, «переживаний и аномалий», «засевших» в современности. Пережитки могут быть поняты только в соотнесении с ушедшими историческими эпохами; они «получают смысл только в связи с прошедшим».

Органическая точка зрения на общество не только дает плодотворные аналогии, позволяющие лучше понять социальные процессы, исходя из принятого параллелизма между индивидом и обществом, но и способствует укреплению научного статуса исследований общественных явлений. Образцом здесь служит не только биология, но и такие подтвердившие свою научную значимость дисциплины, как физика и химия. В то же время естественные дисциплины не способны полностью заменить методологическую сторону социальных исследований. На фоне специальных дисциплин, изучающих общество (политическая экономия, сравнительное религиоведение и фольклористика, сравнительная политика и сравнительное правоведение), социология выступает как «общая (general) наука об обществе». Ее обобщающий характер вызван многообразием самой социальной жизни, постигаемой в исследовании посредством «комбинирования различных объяснений». Аналитическое изучение общества также вполне допустимо, однако многоаспектность общественных явлений все же заставляет признать неустранимую синтетичность предмета социологии. Недостаточную точность абстрактным положениям социологии способно придать использование статистического метода, который может применяться как в описательных, так и в аналитических целях. Иными словами, он, с одной стороны, способен охарактеризовать ситуацию или направление развития, а с другой, способен выявить доступные наблюдению, пусть порой и изменчивые факторы, влияющие на эту ситуацию и развитие.

Социология, по словам Виноградова, «внутренне связана» с историей, хотя методы и цели истории и социологии вполне независимы друг от друга. Связь обнаруживается в том, что «фундаментальная черта исторического мышления» – синтетичность. С этой точки зрения история занимается социальными реальностями, трактуемыми ею как сложные состояния и сложные процессы, элементами которых выступают личности, нации, события. Здесь историк действует посредством оценки и размышления над

тем, что ему известно, над тем, что является для него в определенном смысле очевидным. Итоговая же реконструкция зависит не только от «рефлексивного сравнения и дедукции, но и от художественной интуиции». Так же как и общая социология, история стремится проследить связи между различными сторонами социальной жизни; история на множестве примеров иллюстрирует взаимозависимость факторов общественной жизни. Не менее важной оказывается и аналитическая сторона исторического знания. И, наконец, история «в качестве метода присутствует в развитии всех ветвей социальной науки в ее аналитической работе».

Виноградов не ограничивался общими рассуждениями об эволюционной точке зрения в общественных науках. Он формулировал базовые понятия, позволяющие уяснить специфичность исторической эволюции. Эти понятия отражают структуру «общественных форм». К самой общей из них относятся *общественные союзы*, ставящие общие цели, концентрирующие коллективную волю, провозглашающие примат целого над частями. К общественным союзам относятся государство, церковь, семья. Следующий уровень составляют *общественные группы*. Примером общественной группы является народ. Народ обладает единством сознания, но единство воли обретает лишь перейдя в государственную форму. Двигаясь далее по классификационной лестнице «общественных форм», мы приходим к *племен* или *расе*. Здесь принцип единства выражен еще более слабо. По существу он сведен к антропологическому сходству или антропологическому типу, сформированному общим происхождением или общими естественными условиями, но лишенному единства сознания и воли. Так, обозначаются три признака, на основе которых Виноградов проводит свое различие «общественных форм» – власть, сознание, типическое отличие.

Объединение индивидов в общество – неизбежный, естественный процесс. Простейшая форма такого объединения – кооперация. Исходным элементом общества Виноградов признает личность. Изначальная, почти инстинктивная потребность в социальном общении дополняется осознанием приносимой совместной деятельностью пользы. Человек не только тяготеет к совместной жизни, но и нуждается в поддержке со стороны других людей. Правда, первоначальные общественные союзы могут оказывать чрезмерное давление на личность. Подавление личности – характерная черта всех ранних человеческих союзов. Однако мы видим в истории постепенное освобождение личностного начала. И это уже признак истори-

ческого прогресса. Эволюционная точка зрения, по-видимому, заставляла Виноградова несколько принижать значение великих людей в истории, которые либо аккумулируют в своей деятельности общую тенденцию социальной эволюции, и в этом смысле зависимы от нее, либо пытаются нарушить ее органический ход, и в этом смысле вредны. Но даже при таком социальном устройстве, где, казалось бы, господствует группа, индивид стремится проявить свою личную инициативу. Самодеятельность личности потому неустранима из истории, что она соответствует человеческой природе. История показывает, что лишь тот социальный институт укреплялся и добивался успеха, который оставлял или предоставлял возможность личности проявить себя.

Аналогия между организмом и обществом, определяющая ход мысли Виноградова, побуждает его признать целями исторического процесса те же цели, которыми руководствуется индивид – поддержание существования и удовлетворение потребностей. В то же время либеральная ориентация историка указывает на необходимость согласования интересов общества и личности. Между интересами внешнего развития общества и стремлением его членов к личной свободе и благосостоянию необходим компромисс. Этот компромисс лучше всего достигим, если само общество в качестве целей будет ставить улучшение жизни своих граждан; но и гражданин должен преследовать цели более общие, нежели только достижение личного благополучия. Индивидуальное поведение и относительно других индивидов, и относительно общества регулируется, прежде всего, началами разума и нравственности.

Как и всякий организм, общество вынуждено регулировать свои взаимоотношения со средой. Это приводит к дифференциации функций и органов общества на внешние и внутренние, на занятые поглощением и ассимиляцией. Такова эволюция исторических и общественных организмов. Однако вполне возможен и обратный процесс, т. е. остановка в развитии, коснение, отказ от изменений.

Проблема взаимоотношений общества со средой, а также биологические аналогии в духе спенсеровского эволюционизма наводят социологические размышления Виноградова на вопрос о смерти общества или, по его словам, «вопрос об остановке развития и гибели общественных организмов». Причиной смерти организмов, и индивидуальных и общественных, полагал Виноградов, служит «несоответствие между давлением среды

и внутренней энергией, или устаревшими и окостеневшими приспособлениями». В этом – подобие, но есть и различие. Смерть общества не означает полную аннигиляцию, разложение всех частей общественного организма, но, скорее, перегруппировку и новую комбинацию составляющих его союзов и объединений. Разлагающая тенденция не охватывает все общество целиком; параллельно ей даже могут набирать жизненную силу другие части общества. Обобщая свои исторические познания, Виноградов указывал на преемственность социальных форм, на заимствование общественных союзов и их элементов как всемирно-исторический процесс. Ученый видел единство социально-исторического развития, итогом которого становится пополняющаяся от эпохи к эпохе общечеловеческая культура. Однако не следует понимать прогрессивное развитие как неотвратимый процесс. Прогресс – одна из возможных конфигураций исторического процесса. Прогресс затрагивает не только материальную, но и нравственно-интеллектуальную сторону человеческой жизни.

Многогранность прогресса требует и синтетического подхода. Только обзревая исторический процесс с различных сторон можно уяснить направленность прогресса. Однако смысл прогресса, если допустить такое выражение, не ограничивается обзором прошлых судеб человечества. Прогресс, черпая материал из прошлого и как бы метаисторическим способом выстраивая его в объясняющую последовательность, обращен в будущее. Внося логичность в историю, прогресс, тем не менее, говорит не о прошлом, а о будущем. Для историка идея прогресса важна тем, что вносит смысл в исследуемые им факты. Собственно говоря, для той философской традиции, к которой в целом принадлежал Виноградов, т. е. позитивизма, идея прогресса и составляет смысл истории. Более того, идея прогресса непосредственно перекликается с концепцией многофакторности исторического развития.

Идея многофакторности, оппонируя монистическому взгляду на историю, объясняет социально-исторический процесс исходя не из однолинейной причинно-следственной цепи, а из представления о закономерности как пучке необходимых зависимостей географического или природно-климатического, расово-антропологического, индивидуально-субъективного и ситуативно-исторического планов.

Вторая идея многофакторности и как бы продолжая ее логику, прогресс и тенденции исторического движения рассматриваются как развитие в од-

ном направлении нескольких базовых социально-исторических характеристик. К таковым относятся, прежде всего, познание, сферы политики и морали. Общий прогресс можно, таким образом, понимать как прогресс в области знания, политики и моральных отношений. Различные мыслители делали акцент на какой-то одной из этих характеристик. Интегрирующая позитивистская установка предлагает их рассматривать в совокупности. Сумма достижений в морали, политике и науке дает общее представление о прогрессе и еще раз подчеркивает его интеллектуальный, по преимуществу, характер.

Социологические и философские разыскания Виноградова следовали одной задаче – обоснованию научности историографии. В то же время становление истории как науки не могло состояться без разработки теоретических и методологических вопросов истории. Сциентистское исповедание эпохи ищет опору в природе. Все плоды научного творчества, вплоть до рукотворных консеквенций техники, возводятся в ранг естественных отклонений человеческого разума. Виноградов изъяснял науку в категориях знания, порядка и рефлексии. Столь общее понимание науки уточняется позитивистским изводом духа научности, характерным для XIX в. Более определенно Виноградов говорит о двух идеях – закона и идея развития. Распространяя эти идеи, в том числе и на общественные науки, ученый конкретизирует свои взгляды. Идея закономерности вводит предмет общественных наук в область необходимых явлений. Имея в виду идею закономерности, Виноградов не противопоставлял ей телеологическое развитие социальных явлений, что вполне согласовывалось с принимаемой им органической точкой зрения. Закономерность в истории может быть как причинной, так и целевой. В истории есть место и причинности и цели; «историкам так же мало можно обойтись без причинности и законосообразности, как и без целесообразности и идеальных мерил». Идея развития, в интерпретации Виноградова, несет явные биологические коннотации, а ее применение к историческому процессу неизбежно приводит к установлению органической точки зрения. Историческая эволюция становится частным приложением общей органической периодизации жизни.

Сомнение в научности истории у Виноградова, впрочем, осталось. Он ограничивает научную перспективу истории лишь составлением фактов в связанную цепь развития. «История, – пишет он, – не является наукой, позволяющей нам точно предсказывать будущие события, но указывает, рас-

сма тривали ли мы факты социальной жизни вне опыта или связывали их в единую цепь развития». Сомнение в возможности закономерного объяснения в истории сопровождается недоверием к обобщениям в исторической науке. Для того, чтобы выдержать научность исторических исследований, необходимо опираться на индуктивные умозаключения, следуя обобщающей логике которых можно было бы сформулировать исторические законы. Но это невозможно не потому, считал Виноградов, что мы не имеем нужного количества фактов для наиболее полного индуктивного обобщения, а как раз наоборот, потому что этих фактов слишком много и случайный характер большинства из них препятствует корректному умозаключению. Более того, в истории ценны не законы, а сами по себе факты, и этим историография принципиально отличается от естественных наук. Это, конечно, не исключает возможности обобщений в истории и даже их ценности и важности. Необходимо лишь учитывать ограниченность подобных умозаключений, обусловленность их конкретными обстоятельствами. Выводы истории не носят обязательный характер, хотя, порой, любопытны и даже полезны.

Тяготая к идее многофакторности, Виноградов полагал, что исторический процесс объемлет различные стороны общественной жизни и представляет собой результирующую взаимодействия многих сил, ни одной из которых в порядке постижения прошлого мы не можем отдать абсолютно-го предпочтения. Ученый указывал на два основных вида «исторической обстановки»: географическую среду и этнографический состав населения.

Точное установление исторических законов – дело будущего; но уже сейчас ясно одно: они должны быть частным приложением общих законов социальной эволюции, рассмотрению которых с органической точки зрения Виноградов посвятил в 1898 г. цикл лекций «*О прогрессе*». Поиски законов социальной эволюции служат ориентиром для соответствующих изысканий историков. Многофакторность исторического развития вовсе не означает разнообразия исторической жизни, точнее, вариативности социальной эволюции. Универсальность цивилизационного развития воспринимается Виноградовым как всемирно-исторический процесс. Развитие цивилизованности или культурности такой же всемирно-исторический процесс, как и рост солидарности или кооперации. Если всемирная история ранжирует народы по степени их большей или меньшей развитости, то история цивилизации несколько сглаживает эту иерархию тем, что сопос-



твляет разные народы различным этапам, стадиям общего цивилизационного процесса. Всемирная история и есть для Виноградова история единой цивилизации. История цивилизации предпочтительнее в том отношении, что она дает больше возможностей пользоваться сравнительным методом, а, значит, согласно Виноградову, и больше уверенности в научности самого познания прошлого.

Неустраняемая синтетичность историографии отражается на «энциклопедичности задачи», стоящей перед историком. Для успешного ее разрешения историку нужны знания и сведения из области экономики, богословия, литературы, искусства, права. Религия в ряду перечисленных дисциплин занимает особое место, поскольку менее всего претендует на научность. Представления, идеи, убеждения, из которых в своей работе исходит историк, в значительной степени складываются под воздействием тех или иных религиозных воззрений.

Осмысление религии как исторической силы вводит в социально-историческую концепцию Виноградова еще одну тему – роль идей в истории. Идеи, идеалы, цели – неустраняемый, сугубо человеческий и в этом отношении существенный признак истории. Если что и выделяет историю из природы, так это наличие в ней интеллектуальной составляющей. Исследование человеческого общества, особенно его цивилизационного развития, также предполагает преимущественное внимание к идеальным истокам социальной организации. Ключевая роль в этом процессе принадлежит языку, чьи социализирующие потенции не способна компенсировать ни одна другая форма человеческой деятельности. Историк настаивает на смысловом постижении прошлого, основания которого непосредственно не выводимы из известных фактов. Доступные историку данные о прошлом следует объединять в смысловые комбинации – исторические события, эпохи, периоды. Отсюда вытекает и требование типологической обработки фактов, согласно которой многообразие исторических явлений необходимо сводить к нескольким «руководящим принципам», «организующим идеям».

Признавая, таким образом, значение идей и религии как исторической силы, Виноградов все же усматривал прогресс исторической науки не в разрешении богословских вопросов и прослеживании истории церкви. Более заметные изменения в историографии были вызваны ее сближением с другими науками. Главенствующее место среди научных образцов и при-

оритетов занимают, конечно, науки естественные. Естествознание выступает, в первую очередь, в качестве методологического эталона для истории. Общий позитивистский настрой эпохи лишь усиливал доверие к естествознанию. Однако и естественные науки движутся навстречу истории, обнаруживая в пределах своей позитивной программы историческое измерение. История как наука о живом теснее всего сходится в этом отношении с психологией и биологией. Но даже и они не способны полностью элиминировать ни специфику исторической реальности, ни особенности исторического познания. Более того, здесь таится опасность редукционизма, сведения исторических проблем к проблемам, лежащим вне сферы ее компетенции.

Иное методологическое обоснование истории способны дать так называемые «моральные науки». Их метод состоит в телеологическом рассмотрении общественных явлений. Телеологизм, ближайшие образцы которого могут быть взяты из сферы жизненных процессов, лучше всего подходит и к историческим образованиям, понимаемым Виноградовым в качестве органических явлений.

Ближе всего к тому назначению исторической науки, которое виделось Виноградову, подходит идеал внутренней истории. По существу, история понимается им как наука самопознания. Научный потенциал самосознания заключается в исследовании многообразных сторон минувшей жизни. Изучение внутренней истории предполагает многосторонний взгляд на минувшие состояния общества. Задача историка интегрирующая: свести в единое целое различные стороны исторической жизни, представить их в неразрывной связи и развитии. Там, где это не удастся, работа историка остается незавершенной. В этом отношении синтетический метод в исторических исследованиях предпочтительнее аналитического. По крайней мере, Виноградов выступает против резкого разграничения синтетических и аналитических приемов. Плодотворное применение синтетического метода Виноградов усматривает в гипотезах, которые он также называет «предварительными синтетическими комбинациями». Гипотезы служат достраиванию разрозненного исторического материала до исторического целого. Гипотеза, понимаемая как необходимый прием научного исследования, при историческом изучении как бы компенсирует недостаточность прочих научных методов, прежде всего непосредственного наблюдения и эксперимента. Отсюда возрастающая роль гипотез в историческом исследовании.

довании при неизбежной привязке их к имеющимся, пусть и отрывочным, фактам.

Исходной точкой исторического исследования является документ в том смысле, что документ непосредственно отсылает к тому, что было на самом деле, т. е. к реальности. Документ раскрывает фактическую сторону историографии, точнее, наличие документа и есть подтверждение самого факта, удостоверение его существования. Утверждения истории становятся истинными лишь прикрепляясь к фактам посредством документов. Однако на установлении фактов историческое исследование не заканчивается. Следующий шаг – отбор существенных, наиболее значимых фактов. Здесь уже возникает проблема критерия такого отбора, который не может быть почерпнут из самих фактов. «Тем не менее, можно сказать, – добавлял Виноградов, – что единственным истинным принципом отбора является чисто научный принцип: как важные должны рассматриваться те факты, которые ведут к установлению общих законов». Трудность в определении законов в истории известна, отсюда вытекает сомнение в объективности любых критериев подобного рода. Из невозможности установить закономерную причинность в истории Виноградов делал вывод и о теоретической необоснованности любых «уроков истории». Особенно не подходит история для иллюстрации и подтверждения философских представлений.

Обобщение, как отмечал Виноградов, допускаются в истории лишь в виде гипотез. Однако гипотезы не могут иметь в историческом исследовании самодовлеющего значения. Они должны быть дополнены строгим исследованием фактов. По существу в изложении Виноградова историческая методология предстает как сочетание индивидуализирующих и обобщающих приемов. Сопоставив индивидуализирующему приему фактологическое доказательство, а обобщению – гипотезу, мы получим методологическую формулу Виноградова. Связь между доказательством и гипотезой можно рассматривать и как последовательную смену приемов, неизбежную по мере расширения и концептуализации нашего знания. За скептическим и критическим анализом источников должно последовать то, что Виноградов называл «положительной реконструкцией». Завершением исторического исследования должно стать «начертание общего хода социальной эволюции».

Больше всего внимания Виноградов уделял сравнительно-историческому методу, рассматривая его достаточно широко. Интерпретация Вино-

градовым сравнительно-историческим методом во многом совпадает с проектом «генетической социологии», разрабатывавшимся, например, М.М. Ковалевским. Сравнительно-исторический метод, опираясь на здравый смысл, а в перспективе и на представление о единстве человеческой природы, фактически берет на себя задачу восполнения недостающих фактических данных. В этом отношении роль сравнительно-исторического метода совпадает с той ролью, которую в исторических исследованиях Виноградов отводил гипотезе и обобщению. Он и сам сопоставляет сравнительно-исторический метод с индуктивным обобщением. Научные потенции сравнительно-исторического метода находят опору и в концепции исторической эволюции, которая, в свою очередь, предполагает единство и однородность всякого общественного развития. В результате недостающие сведения об определенных ступенях исторических изменений можно почерпнуть из изучения народов все еще находящихся на этой ступени. Однако для успеха такой сравнительной процедуры необходимо разработать общую эволюционную шкалу, которую Виноградов, в частности, выстраивал по модели спенсеровского эволюционного органицизма. Сравнительно-исторический метод удачно согласуется и с концепцией многофакторности исторического развития. С этой стороны однообразия, получаемые в результате применения сравнительно-исторического метода, способны обеспечить историческому построению недостающую научность, пока окончательно не разрешен вопрос о закономерности в истории.

Другим разделом методологических разработок Виноградова была историческая критика. В методологическом плане она, непосредственно примыкая к источниковедению, предшествует сравнительно-историческому подходу. Историческая критика – это прежде всего критика источников, а ее конечный результат – установление достоверных фактов, т. е. привязка исследования к реальности. От итогов критических изысканий зависит ход, направление, а в перспективе и успех исторического исследования.

Выпускник Московского университета *Павел Николаевич Милюков* (1859–1943) был одним из наиболее видных политических деятелей в России в начале XX в. В то же время, в своих конкретно-исторических исследованиях он значительное место отводил обсуждению общетеоретических вопросов, которые разрабатывал в рамках философии позитивизма. Из по-

ложений позитивистской доктрины Милюков усвоил несколько моментов, которым затем старательно следовал в своих работах. Прежде всего, это замена философии мировоззрением. В согласии с этим, состояние исторической науки определяется характером господствующего мировоззрения: при религиозном мировоззрении будет развиваться одна историография, при метафизическом – другая, при научном – третья. В зависимости от мировоззрения изменяются и проблемы, интересующие историка. Мировоззрение закрывает одни темы и высвечивает другие. Причем мировоззрение не отбирает факты и проблемы, а как бы устанавливает границы научного взгляда, в пределы которого попадают лишь определенные данные. Другое позитивистское требование, применяемое Милюковым, – это проверка взглядов действительностью. Любые идеи, мысли, теоретические конструкции должны быть сведены к определенной комбинации жизненных обстоятельств.

Все главные произведения Милюкова были связаны с его преподавательской деятельностью и в той или иной степени отражали лекционные курсы. Обозначая научную атмосферу своей эпохи, Милюков писал: «Наше поколение отбрасывала а limine представление об истории, как повествовании о фактах... мы ждали от истории чего-то другого, что приближало бы ее к экспериментальной науке». Следует уточнить, что Милюков говорит об отказе от повествовательности, а не от фактов. На языке историографической практики это означало переход от событийной истории к истории быта, а в истории быта к тому, что «наиболее доступно наблюдению и учету», т. е. к экономике и истории учреждений. Милюков пояснял «современное», с его точки зрения, понимание истории как науки, сводя его к многостороннему, можно сказать системному, рассмотрению прошлого при явном доминировании материальной, т. е. наблюдаемой, фиксируемой стороны истории. Так возникла идея написания работы в жанре «культурной истории», которая бы, в свою очередь, исходила из философской предпосылки о значении в истории идей. Первой такой работой стала диссертация Милюкова *«Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого»*.

В отличие от диссертации, тема главного, по крайней мере, наиболее известного и популярного произведения Милюкова, *«Очерков по истории русской культуры»* возникла на основе уже вполне сформировавшейся исторической, а в еще большей степени политической концепции автора. В

обширных предисловиях к каждому из трех томов Милюков излагал свои философско-исторические взгляды, отождествляемые им с обобщающей наукой о социальных явлениях – социологией. Уже в самом начале своего труда Милюков противопоставил истории «событий» или внешней (политической, прагматической) истории историю «быта» или внутреннюю (культурную) историю. Объясняя термин «культурная история», он уточнял, что будет пользоваться им в том, более широком, смысле, в котором он обнимает все стороны внутренней политики: и экономическую, и социальную, и государственную, и умственную, и нравственную, и религиозную, и этическую. Занятие культурной историей может получить оправдание с двух сторон: со стороны чисто научного интереса и со стороны практической пользы. В зависимости от этого определяется и содержание самого исследования. В одном случае, это будет поиск причин и выявление фактов, в другом – доискивание цели, смысла и творческое вмешательство в события. Поясняя первоначальное каталогообразное определение культурной истории, Милюков признавал, что культурная традиция возникает как результат целесообразной деятельности личностей преемственно транслирующих из поколения в поколение ценности, смыслы, идеи.

Еще одно крупное произведение Милюкова, в котором он высказал свои философско-исторические и социологические взгляды, – *«Главные течения русской исторической мысли»*. Подход Милюкова к развитию русской историографии находил много общего со сменой философских ориентиров. В его интерпретации течения русской исторической мысли следовали общему направлению мысли философской, которая, в свою очередь, охотно впитывала изменения политической обстановки.

Как и большинство его современников профессиональных историков, Милюков воспринимал историографию в качестве формы знания и способа познания мира, но не самопознания человека. Взгляд на историю как науку самопознания, который Милюков приписывал М.П. Погодину, М.О. Кояловичу, почему то не упоминая С.М. Соловьева, он считал устаревшим. При таком подходе историография неизбежно входит в соприкосновение с философией. Иными словами, обоснованием научности истории должна заниматься философия истории. Путь к этому Милюков видел в разработке теоретических и методологических сторон исторического исследования.

Сознавая для поддержания научности необходимость обобщающего взгляда на историю, Милуков не желал оставлять право такого общения за философией истории. «Слова “философия”, — признавался он, — я сам никогда не прилагал к истории, опасаясь, что под этим словом кроются пережитки “метафизической” эпохи. В этом смысле понятие истории скорее противопоставлялось понятию философии». Лучшая замена философии виделась Милукову в новой в ту пору еще науке об обществе – социологии. По словам Милукова, «философия истории» нашего времени все более и более проникается общим духом научности. Это означает, что философия истории «жертвует» телеологией и «философской идеей общего плана, осуществляющегося во всемирной истории». Точнее, она переносит целесообразность в область человеческих поступков и толкует человеческую волю как причину деятельности людей.

Макросоциологический же подход опирается на сравнительный метод. Прослеживание эволюционных изменений в отдельных областях общественной жизни составляет ближайшую задачу историка-социолога. Но главная задача состоит в установлении исторических законов. Идея закономерности исторического процесса, усматриваемая объясняющим этот процесс умом, принадлежит, по словам историка, к «неистребимой потребности человеческого духа», а все современные попытки воскресить эту идею всего на всего приводят ее в «научную систему». Идея закономерности, по-позитивистски трансплантированная из естественных дисциплин, доказавших свой научный статус и оправдавших свою практическую ценность, сама приводится в «научную систему» высшей из наук – социологией. Однако даже в исторических фактах историческая закономерность не столь очевидна.

Сложность установления исторической закономерности обусловлена, во-первых, комплексным и процессуальным характером самих исторических событий. Историческое событие не доступно в полном объеме наблюдению даже современнику. Полиметричность (и в пространстве, и во времени, и в составляющих его частях) исторического события не позволяет говорить о нем, как о данности. Историк еще больше «удален» от исследуемого события и практически никак с ним не соприкасается. Однако научно исследовать можно лишь «данность», лишь то, что принадлежит «реальности», то что «есть на самом деле». Выход мог бы быть найден в признании за историческим событием не предметной, а смысловой данности.

Но это требует философского взгляда на историю и, на самом деле, оставляет еще больше вопросов. Вторая трудность в определении исторической закономерности состоит в невозможности однозначно указать на причину исторического события. Многосоставность исторического события влечет и его причинную плюралистичность. В то же время, бесконечное дробление исторического события на составляющие его процессы не позволяет в строгом смысле зафиксировать и историческую причинность, не дает возможности остановиться в выборе этой причинности. Получается, что исторической причинности нет места в самой истории. Причины исторических событий не принадлежат истории. «Мы остановимся в этом анализе только тогда, — рассуждал Милюков, — когда дойдем до элементов, известных нам из ближайшей области знания, т. е. когда увидим, что силы, действующие в истории, находят себе объяснение в психологии и вместе с последней опираются на все здание закономерности более простых явлений мира, — физических, химических или физиологических». Лишь посредством вычленения элементарных общественных явлений Милюков видел путь к нащупыванию исторической закономерности. Однако идея исторической закономерности служила не только научным, но и политическим целям концепции Милюкова. Поиск закономерности в истории ученый противопоставлял подходу «субъективной школы», видевшей в истории проявление целесообразной деятельности человека, а, значит, допускающей случайность.

Относя себя к «сторонникам закономерного объяснения истории», Милюков противопоставляет законосообразность исторического процесса, наблюдаемую с социологической точки зрения, истории повествовательной или событийной. Последний вид истории делает акцент на описании деяний и судьбы «вождей», исторических личностей, на внешней и внутренней политике народов, возглавляемых этими «вождями», т. е. на том, что индивидуализирует историю. При этом индивидуальность исторического сопоставляется не столько с «неповторимостью» и «уникальностью», сколько со «случайностью». Перенесение «понятия закономерности и эволюции» из наук естественных на историю не просто формирует еще один вид исторического исследования, а исключает и отрицает историю, понимаемую как наука об индивидуальном. История в той мере, в какой она стремится стать наукой не может полагаться на индивидуальность.



Как всякий позитивистствующий ученый, т. е. ученый пытающийся представить свою дисциплину в качестве науки, Милюков понимает, что история должна опираться на факты. Социологическая же установка в истории побуждает его отказаться от идеи всемирной истории и предпочесть концепцию национальной историографии, научно усиленную идеей социологической эволюции. Ближайшим образом эволюция национального организма может поясняться метафорой возраста, согласно которой в своей истории народ проходит периоды молодости, зрелости и старости. «Научная социология» призвана изгнать платонизм посредством перенесения естественнонаучного понимания эволюции на историю. «Цель научной социологии – открыть общие законы исторической эволюции. Наиболее *общее направление* этой эволюции есть то, которое обще ей с эволюцией физиологической», — разъяснял Милюков. Ученый видел два возможных пути, по которым может двигаться «анализ сложного социологического процесса». Первый из них – индуктивный поиск причин; второй – дедуктивный. Первым методом, в частности, пользуется статистика. Вторым методом или «социологическая дедукция» исходит из признания «простых и элементарных» факторов, которые не являются в строгом смысле историческими (например, размножение населения и потребность в питании) и из них выводит возможные последствия развития общества.

Социологическая эволюция, описываемая Милюковым, обозначает «основные, всюду одинаковые тенденции исторического развития». Социологическая эволюция задает лишь общую рамку исторических событий и магистральных направлений исторического развития, но ничего не говорит о деталях этого процесса. Общий ход истории, объясняемый социологической эволюцией, одинаков, в то время как реальный ход исторических событий варьируется в пределах этой эволюции. Историческая закономерность, распадающаяся на совокупность внешних причин, лишь в самых общих (иногда даже незаметных) чертах определяет движение истории. По сути, идея исторической закономерности заменяется у Милюкова теорией многофакторности исторического процесса. В то же время Милюков понимает, что расплыть историческую закономерность во внеисторической реальности означает отрицать историчность самой этой закономерности. Историческая закономерность каким-то образом должна вырастать из самого исторического бытия. Вот эту искомую имманентность он и видит в

социологической эволюции. Рост и расширение сознательности – вот содержание социологической эволюции.

Посредством социологической эволюции Милюков обосновывал единство исторического процесса, по крайней мере, универсальность отдельных его элементов. Количество возрастов, периодов или фазисов жизни социального организма может быть различным. Более важным Милюкову представляется установление нескольких параллельных рядов явлений, соответствующих различным сторонам исторического процесса, в которых можно проследить эту периодизацию. Социологические ряды, составляющие общий пучок социологической эволюции, могут находиться в отношении солидарности, параллелизма или зависимости. Между некоторыми из них можно также установить причинную связь и отношение иерархии (последнее, по-видимому, может быть отождествлено с отношением зависимости).

В первом издании «Очерков по истории русской культуры» Милюков фактически обосновывал выявление социологических рядов в качестве краеугольного методологического принципа своего исследования. Из него выводилась и идея многофакторности исторического процесса – отражение многогранности культурных и общественных отношений. Историк выделяет из исторического процесса отдельные стороны, рассматривает их эволюции, а затем устанавливает общие тенденции этих эволюций.

Материал для формулирования исторической закономерности добывается путем сравнения социологических эволюций различных национальных организмов. Понятно, что сравнение выявляет как схожие, так и различающиеся черты. Этапы и стадии эволюции, как правило, обнаруживают больше общих черт, в то время как различие обычно проистекает от внешних (природно-климатических) условий. Впрочем, среда лишь вносит различия в единообразный по своей направленности ход социологической эволюции, но не обязательно гарантирует своеобразие исторического развития конкретного национального организма. Без учета среды невозможно осмыслить «реальное явление», но само по себе различие лишь первый шаг к своеобразию. Для Милюкова своеобразие есть порождение сочетания социологической эволюции и среды, результат реализации социологической закономерности в конкретных условиях. Обособляющее влияние среды в юбилейном издании «Очерков по истории русской культуры» (1930-е гг.) дополняется понятием «месторазвития», заимствуемым Милю-

ковым у евразийцев. Влияние физических условий, своеобразных внешних границ общественно-исторического процесса, к которым принадлежит «месторазвитие», наиболее полно проявляется в начале истории. Последующий же ее ход как раз демонстрирует подчинение и овладение силами природы. Внешняя среда – это не только природно-климатические условия, в которых поэтапно реализуется обезличивающая социологическая эволюция; к внешней среде примыкает и влияние на национальный организм других народов.

Взаимодействие социологической эволюции со средой и внешней обстановкой ничего не говорит об исторических личностях и их влиянии на историческое развитие. Впрочем, интерес историков к историческим деятелям кажется Милюкову несколько устаревшим. Для него объяснение исторических событий, исходя только из поступков исторических лиц, является упрощением «сложных социальных явлений» и сведение исторической причинности к психологии исторических деятелей.

Все явления в мире, все предметы и события неповторимы, уникальны и в этом смысле индивидуальны, но эта индивидуальность не исключает законосообразности. Индивидуальное проявляется в законосообразном; индивидуальное разнообразит, варьирует закономерное. Более очевидно проявление исторической закономерности в целесообразных действиях исторических личностей. Диссертация Милюкова давала не мало материала для анализа деятельности такой крупной личности в русской истории, какой был Петр I. Однако сам Милюков не стал сосредоточиваться на личности Петра еще и затем, чтобы не колебать сомнением закономерность проходившего в России в XVIII в. исторического процесса. Он ограничился лишь формулированием «методологической обязанности», согласно которой нельзя оценивать сознательное творчество исторической личности с точки зрения идеала или искусства. Действия исторической личности могут идти как «наперекор эволюционной тенденции социального процесса», так и «в одном направлении с развитием исторического процесса». Кроме того, история рисует нам постепенный рост целесообразного поведения как следствие «развития сознательного социального поведения массы». Поэтому ход истории становится все более целесообразным, а, следовательно, все легче поддающимся закономерному объяснению.

Определяющим для исторического значения личности является ее согласованность с направлением преобладающей социологической эволю-

ции. По сути, личность не может успешно противостоять этой объективной тенденции, не может изменить или даже существенно скорректировать ход истории. Не личность формирует направление исторического развития (хотя – и в этом один из парадоксов миллюковской концепции – на начальных этапах истории роль личности более заметна), а порядок исторических вещей задает историческое измерение личности. Личность, плывущая против течения исторической жизни, в конце концов растворяется в ее общем потоке. Личность, как вынужден признать Миллюков, вносит в исторический процесс элемент случайности. Поступки исторической личности, несмотря на требование закономерного объяснения, мало предсказуемы. Последовательное проведение социологической точки зрения на историю должно минимизировать роль случайности, т. е., говоря более конкретно, сосредоточиться на исследовании таких процессов, на которые влияние личности будет не существенным. Таким историческим исследованием как раз и будет «культурная история» или «история культуры».

Итак, Миллюков указывал на три фактора, из которых складывается социологическая эволюция конкретного национально-исторического организма: внутренняя тенденция развития, соответствующая определенной стадии универсальной эволюции общества; влияние внешней обстановки; и целесообразная деятельность личности. Социологическая эволюция содержит в себе, таким образом, и момент универсальности и момент своеобразия. Предпочтение ученого явно на стороне универсальности, поскольку только в ней находит опору закономерность истории.

С социологической точки зрения Миллюков пытался объяснить и происхождение наций. Нация возникает не в результате антропологического развития, влияния географических условий, религиозной или языковой среды, а в итоге социального общения, формирующего путем подражания национальную традицию. Нация – явление коллективно-психологическое. В своем развитии нация проходит три периода: длительный *бессознательный* период, когда она формируется; *сознательный* период, когда появляется «орган социального общения» – интеллигенция; и *государственно-волюнтаристический* период, когда нация становится активным историческим деятелем. Решающее значение в этом процессе принадлежит интеллигенции, создающей «национальное сознание».

«Национальное самосознание», благодаря которому и определяется национальность и непосредственными формами выражения которого вы-

ступают язык и религия, не может быть основано на расовых или антропологических особенностях или «реальных свойствах людей». От понятия «национальное самосознание» историк переходит к понятию «национальный тип», под которым следует понимать носителя такого сознания. Однако в отличие от «национального сознания» понятие «национальный тип» вносит еще одно измерение. Если национальное сознание обнаруживает себя в различных актах психического взаимодействия, итогом которых оказывается установление системы различий, закрепляемых в национальном типе, то сам национальный тип задает временную последовательность становления и кристаллизации этих различий. Национальный тип вписывается в историю или эпоху. Национальный тип вырабатывается в результате столкновения с инородными (в языковом, религиозном, а иногда и антропологическом отношениях) племенами и есть результат обособления, отличия своего от чужого.

После определения национального типа начинается в строгом смысле историческая жизнь. Изменения в национальном типе, т. е. изменения в национальном сознании и составляют основные содержательные моменты истории. Далее историк указывает на необходимые условия «эволюции общественного самосознания». Во-первых, это «ослабление военной деятельности нации». Формирование национального типа сопровождается периодами войн и без их прекращения дальнейшее развитие невозможно. Во-вторых, более интенсивный психологический обмен между личностями и группами и, в третьих, мирное взаимодействие между соседними чужими национальностями. На смену национальному периоду истории, в свою очередь сменившему племенной, приходит критический. Так происходит «смена состояний общественного сознания». Демократический исход исторической эволюции не случаен, поскольку именно при демократическом устройстве, убежден Милюков, можно обеспечить наиболее интенсивное или, по его словам, «быстрое и правильное» психическое взаимодействие между членами общества, принимающего форму сначала «периодического собрания для решения политических вопросов», а затем и народного представительства.

Большая часть научной биографии *Роберта Юрьевича Виннера* (1859–1954) была связана с Московским университетом. В целом ряде своих работ он рассматривал гносеологические и теоретические вопросы историче-

ской науки. Большинство лекционных курсов Виппера также сознательно включали в себя философско-исторические обобщения, которые историк разрабатывал на основе положений «второго позитивизма» – эмпириокритицизма, махизма, – а отчасти и переосмысленного неокантианства. В *«Очерках теории исторического познания»* ученый раскрыл свое критическое отношение к неокантианскому определению истории. Во-первых, истории нельзя поставить в упрек невозможность предсказания событий и тем самым противопоставить ей науки о природе. То же самое можно сказать и о целом ряде естественнонаучных дисциплин. Во-вторых, иметь дело с ценностями – не исключительное достояние истории, поскольку везде, где включаются процессы осмысления и восприятия, везде, где задействован человек, обстоятельства получают ценностную, смысловую окраску. Любой процесс познания предполагает человека, как субъекта познания, как того, кто познает. Более того, субъект познания не является пассивным, он навязывает свои представления, оценивает и судит познаваемое одновременно с самим процессом познания. А, значит, всякое познание неизбежно включено в ценностную шкалу субъекта, обремененного смыслом.

Философское осмысление истории, результатом которого стало становление историографии в качестве научной дисциплины, согласно Випперу, прошло несколько этапов. Этот процесс начался в XVIII в. Именно тогда сложилась та традиция осмысления прошлого, которая получила название философии истории. Философия истории возникла не на пустом месте. Она была наследницей, раскритикованного Просвещением, а позднее философски дисквалифицированного позитивизмом, религиозного мировоззрения. Универсализм католицизма был трансформирован в представление о едином человечестве, а прогрессистский взгляд на него позволил выстроить различные исторические проявления такого человечества в единую всемирно-историческую последовательность. В XVIII в. философия истории предстала как всемирная история, реализующая культурную программу европоцентризма. Откровенная предвзятость философско-исторического схематизма XVIII в. усугублялась телеологичностью вырисовывающейся всемирно-исторической перспективы. Истории заранее приписывалась определенная цель, к которой, вытягиваясь в последовательность, подгонялись исторические факты. Целевая привязка всемирной истории как бы отсчитывала смысл прошлого от настоящего и задавала критерий оценки исторических эпох и деятелей. Тем не менее, несмотря на

априорность и надуманность всемирно-исторических построений, философия истории XVIII в. имела и положительное значение для развития историографии: она наводила определенный порядок в исторических представлениях, давала стройную и ясную схему исторического развития, предлагала понятную модель объяснения смены исторических эпох и народов.

Постепенно в недрах философии истории и историографии выработались новые подходы и принципы осмысления прошлого. Наступил новый период, «социологическая фаза», по выражению Виппера. «Социология, — признавал он, — преемница философии истории, социология, это – новые общие требования, предъявляемые истории». Принципы социологического построения истории отличаются от философско-исторических: это не телеологическое, а причинное объяснение, не результат деятельности одного начала, а группа факторов или условий, не единый процесс, а социологические ряды, не наложенное на историю извне априорное представление, а внутренняя закономерность, раскручивающая исторический процесс. Наибольших результатов социологическое направление достигло, прилагая к истории сравнительный метод и эволюционную точку зрения. Это позволило выявить некоторые типы, стандарты исторического и социального развития, т. е. сформулировать принципы нормального общераспространенного пути социально-исторического процесса.

В социологический период в практику исторической науки вошли такие дисциплины, как археология и этнография. Более того, выработка социологией новых методов изучения общественных явлений, приводит к тому, что сама социология «все больше и больше превращается в *этнологию*». Этнология дает ученым информацию о древнейших состояниях жизни общества, т. е. о том периоде, сведения об исторических событиях которого отсутствуют. Постоянство «социально-философского интереса» к этнологии объясняется, по крайней мере, двумя причинами. Во-первых, этнология позволяет проследить генезис социальных отношений, поскольку все основные элементы социального устройства уже присутствуют в «малокультурных обществах». Во-вторых, этнология дает возможность вернуться в социальной науке к незамутненным представлениям, изначальным и, так сказать, чистым понятиям об обществе. Этнология, сосредоточиваясь на изучении ранних этапов жизни общества, позволяет уче-

ным легче прийти к установлению «чистого типа» общества и социальных отношений.

Достижения археологии способствовали выработке новых представлений в исторической науке и новых методологических приемов. Они значительно углубили историческую ретроспективу, отодвинули далеко в прошлое наше знание о древнейших обществах, их быте и культуре. Подобные заключения дают материал для выстраивания широких исторических параллелей и аналогий, демонстрирующих архаическую сущность многих процессов, происходящих в современном обществе и культуре.

Работа исторической мысли, стимулируемая достижениями археологии и этнологии, не замедлила привести и к новому осознанию задач и методов исторической науки. Наступил новый период ее развития. Этот новый период по-разному интерпретировался Виппером в разные периоды его собственного творческого развития. Так, например, в конце 1890-х – начале 1900-х гг. он больше писал о новом понимании всемирной истории. На рубеже 1910-х гг. историк сосредоточился на обосновании «теоретико-познавательного критицизма» в исторической науке. Первая мировая война и революция в России привели Виппера к новому пересмотру программы исторических исследований. Он заговорил о кризисе исторической науки и о новых акцентах в исторических построениях.

Отказ от всемирно-исторического схематизма в духе просветительской философии истории не означает отказ от идеи всемирной истории, а лишь пересмотр ее принципов. Пересмотр ознаменован смещением акцентов с планомерности на случайность, с однонаправленности на социологическую типичность. Всеобщность всемирной истории сохраняется. Только она задается не единственностью плана, а универсальностью социальных процессов, происходящих в различных национальных организмах. Представления, на основе которых предпринимается периодизация всеобщей истории, устарели и, по сути, являются пережитками прежних мировоззрений. В первую очередь Виппер усматривал здесь связь с элементами старинной астрологии. Другим источником выступает параллель с человеческим организмом, что уже вполне определенно записывает выстраиваемые на ней всемирно-исторические построения в архаизмы анимистической эпохи. Подвергая ревизии исторические понятия и языки описания, Виппер отмечал односторонность или европоцентричность распространенной схемы всемирной истории. Поэтому его не удовлетворяет и рубрикация



истории на древнюю, среднюю и новую – явный слепок с европейской историей. Альтернативу историографическому эгоизму Европы он видел в «принципе *географического* размещения».

Предлагаемые Виппером нововведения в целом, скорее, развивают социологическую тенденцию, доминировавшую в общественных науках в XIX в., чем радикально меняют принципы исторического исследования. Задача истории сводится им к изучению общества в его типических проявлениях, процессов, которые можно объяснить при помощи исторических аналогий; повторяющихся форм жизни, отражающих постоянство человеческой природы. Внимание, уделяемое Виппером историческим аналогиям при объяснении разновременных и этнически различных исторических явлений, вызвано желанием приблизить историческую науку к современности. Речь не идет о буквальном перенесении исторических знаний на актуальную политическую ситуацию, а лишь об истоках современной культуры и проблемах, стоящих перед обществом. Все это приводило, по логике взаимобмена, с одной стороны, к модернизации прошлого, а с другой, – к архаизации современности.

Подробнее Виппер касался вопросов исторического критицизма, т. е. гносеологии истории. Теоретико-познавательная установка в историографии была следствием философского и научного развития Европы в новое время. Озабоченность историков гносеологическим обоснованием историографии указывала на завершение процесса научного становления истории. Критицизм в историографии не рассматривает проблемы исторической реальности, а ставит вопрос об условиях возможности такой реальности. Историческая реальность конструируется, создается; она не дана, она задана. Новый градус рефлексии, привнесенный в историческую науку теоретико-познавательным критицизмом, делает акцент на проблемах исторического построения. С точки зрения критицизма, история познаваема настолько, насколько она конструируема.

Завершением теоретических исканий Виппера стали работы начала 1920-х гг., посвященные анализу кризисных явлений в исторической науке и европейской культуре и обществе. Они реализовались в целом ряде размышлений ученого о революции в России, о гибели европейской культуры, в создании им своеобразной философии войны. Кризис исторической науки, констатированный Виппером и вынесенный им в заглавие одного из сборников своих выступлений и докладов, был вызван изменениями в са-

мой исторической жизни, обнаруживших неадекватность принятых исторических объяснений, понятий и схем. Историка теперь интересуют события, войны, конфликты, исторические личности. Ученый говорил о «повороте в наших исторических рассуждениях». Переоценки требует и представление о роли идей в истории.

Динамический момент истории фиксируется в понятии исторического события, устойчивый, напротив, – в понятии исторического состояния. По группам событий и состояний распределяются и исторические факты: например, войны, с одной стороны, и экономические процессы, с другой. Приоритет идей и теорий в истории служит основой идеалистической точки зрения в исторической науке, в то время как признание доминирующими силами исторического процесса экономических явлений служит обоснованию материалистического подхода. Однако каждая из этих точек зрения в отдельности недостаточна для исчерпывающего описания исторических явлений. Истина в истории достигается лишь в полноте описаний многопланового и многостороннего исторического процесса. Виппер приходил к идее многофакторности исторического развития от критики понятия исторической причинности. Он, в частности, усматривал в причинности представление о скрытой воле и скрытом замысле, которые могут принимать вид представления о коллективной воле в таких, например, выражениях, как «дух», «смена традиций», «подъем», «брожение умов» и т. п.

Ориентация на теоретико-познавательный критицизм, философским выражением которого был второй позитивизм, натолкнула Виппера на идею теории исторического познания. Он неоднократно указывал на новизну термина «теория исторического познания». Потребность в гносеологической опоре для исторической науки существует; это и служит побудительным мотивом для разработки соответствующих концепций. Гносеология истории должна внести в историю недостающий философский элемент. Историческое познание, согласно Випперу, необходимо строится по образцу общенаучного познания. Говоря определеннее, можно отметить, что задача гносеологии истории состоит в «анализе, в пересмотре установившихся в истории и социологии рубрик и терминов, схем и подразделений, приемов и методов». Гносеология истории должна окончательно вытеснить метафизику из историографии.

Потребность в теории исторического познания – запрос жизни. Историография никогда не стояла в стороне от происходящих событий, просто

влияние современной жизни не всегда бывает заметным, ее интенсивность меняется в зависимости от эпохи. Современные исторические события и общественная жизнь формируют взгляды историков, задают оценочную шкалу и для событий прошлого. Настоящее отмеряет смысловые границы прошедшего, определяет направление интерпретаций. Вместе с историографией в рабстве у современности находятся и общественные учения, которые совместно с историческими теориями представляют собой «две формы одного и того же интереса, одного и того же запроса». Общественные учения исходят из «впечатлений» от действительности, оценивают ее и формулируют идеал будущего развития общества, условия которого пытаются обнаружить в прошлом этого общества. На этом основании Виппер полагал, что общественное учение «уже заключает в себе историческую теорию». Интерес к существующему общественному строю, по словам ученого, составляет «жизненный нерв» и «главную побудительную силу» исторической теории. Современность обладает по отношению к прошлому смысловым приоритетом, подлинность прошедших событий удостоверяется настоящим. Подобное господство современности, более событийно насыщенной, благодаря большей известности и близости этих событий, более понятной и этим противопоставляемой прошлому, фиксируется историками в виде особого исторического периода – нового времени.

Время накладывает свой отпечаток на исторические произведения; историческая эпоха отражается в исторических сочинениях посредством господствующей философской доктрины, направляющей мысль историка. Лучшие исторические труды подчинены не только практическим, но и теоретическим, философским интересам своей эпохи. Однако развитие историографии происходит не только под влиянием запросов жизни; оно непосредственно связано с развитием самой науки, что проявляется во взаимодействии различных отраслей научного знания. Это создает «удачные метафоры», оцениваемые Виппером как «толчки и побуждения мысли». Рожденная в результате заимствований метафоричность в другой научной области воспринимается как выход на философский уровень. Заимствованный обобщающий принцип «образует начало новой системы понятий», — заключал Виппер.

Следуя подобной плодотворной логике заимствований, историография черпает метафорическое содержание своего философского базиса из общенаучной методологии. Прежде всего, история как наука опирается на

восприятие, которое, в свою очередь, исходит от «обычного восприятия» (наблюдение и сравнение) и лишь совершенствует его приемы. Историк приводил подробную схему восприятий, представляющую собой ретенциальный синтез ощущений как смысловых состояний сознания. Эти состояния различаются по степени их интенсивности, зависящей от близости или удаленности от акта восприятия: яркие восприятия опознаются как конкретное, стертые, но удерживаемые в памяти восприятия – как абстрактное. Особенность исторического восприятия Виппер обозначает словом «антиципация», которое, согласно его истолкованию, означает приписывание людям прошлого современных представлений и ожидания определенного будущего, «умственное видение будущего», по выражению историка. Восприятие, с точки зрения эмпириокритицизма – это мыслительная и познавательная деятельность. Восприятие не только фиксирует данность, но и сознает ее. Восприятие не нейтрально, а смысловым образом наполнено. Восприятие фиксирует определенную данность или факт, которые не являются простым отражением действительности. Это верно и для исторического исследования: историк придерживается определенной точки зрения, производит отбор фактов.

Критицизм анализирует предустановленные точки зрения, он необходим в силу неизбежного «затвердевания» языка, отставания терминологии «от происходящего в науке движения». Научные понятия Виппер называл «символами живых комбинаций мысли». К ним, например, относятся такие выражения, как «Средние века», «Новое время», «Возрождение», «Реформация» и т. п. Подобные термины задают границы исторического восприятия, отбирают и классифицируют факты, навязывают схематику исторического построения. Этим объясняется и потребность в гносеологии истории как критики языка. Язык – неустранимое условие и среда самого познания. Рубрикация и классификация – языковой эквивалент аналитической процедуры. Дело в том, что исследователь имеет дело, как правило, с явлениями сложными, познание которых предполагает их дробление на более простые элементы, доступные распределению по таксонам или, при минимизации уровня познания и конкретизации, к наименованию. Следующий за анализом или расчленением шаг – это «узнавание».

Идея пересмотра исторического языка перекликается с методом пережитков. Слова со стершимся значением, понятия с обветшавшим смыслом можно рассматривать как языковые пережитки. Смена понятий влечет пе-

рестройку всей системы исторического знания. Новые представления переструктурируют тот образ прошлого, который сложился в историографии. Примером может служить обоснованное в XIX в. археологией представление о более длительном, чем считалось раньше, существовании человечества на земле. Терминологической ревизии требует и бесперспективный конфликт между идеалистическим и материалистическим истолкованием истории. Полемика дуалистов и монистов в историографии, так же как спор о законах истории не могут быть окончены без пересмотра используемых понятий. Виппер видит причину безрезультативности поисков исторической закономерности в неправильном употреблении понятий. В связи с этим он формулирует задачу критики основных исторических понятий и пересмотр языков описания. Прежде, чем отвечать на вопрос о законах истории, надо посмотреть, правилен ли сам вопрос. Так оказывается, что представление о законосообразном ходе событий в истории первоначально было заимствовано из юриспруденции, затем на него наслоились представления, взятые из математики и механики.

Уточнение терминов – только первый шаг в пересмотре распространенных систем описания и схем объяснения в истории. Термины складываются в «предвзятые комбинации», понятийные штампы, которые, на самом деле, отражают устойчивые психические комплексы, типы наших рассуждений. Ученый приводил и примеры таких типовых рассуждений в историографии. Один из них – «*психологический параллелизм*», в основе которого лежит «мысль о психических аналогиях и их взаимодействии». Другой тип он называл «*историческим уравниванием, возмещением*». Чаще всего он сводится к использованию метафор, например, как в «органической теории» в социологии, в свою очередь заимствовавшей подобный взгляд из реакционной публицистики начала XIX в. Следующий тип рассуждений, часто применяемый историками – это разделение исторического материала на *события* и *состояния*.

Однако у всех приведенных типов рассуждений есть один недостаток: они не учитывают положение наблюдателя, забывают об условности всех этих группировок. Устранению этого недостатка может служить «интроспекция» – понятие, заимствованное Виппером у Р. Авенариуса. Применение интроспекции в историческом исследовании мы видим в «олицетворениях», в рассуждениях о влиянии идей на общество, личности на эпоху и т. п.

Широко используемое в исторических объяснениях понятие «причины» «в последнее время», как пишет Виппер, все чаще заменяется понятием «условий». «Условия», в свою очередь, предполагают иную модель исторического процесса: это не линейность причинно-следственных отношений, а многогранность исторического явления, исключающая жесткий детерминизм. Признание обусловленности, а не причинности исторического процесса в вопросе о законах истории склоняет ученых на сторону плюралистической теории факторов. Причинное построение истории связано с хронологическим и фактологическим расположением событий, в то время как выявление условий предполагает расчленение исторических событий на моменты или факторы.

Высказывания историографии, претендующей на научность, должны носить, согласно критицизму, всеобщий и необходимый характер. Значит, история как наука не может обойтись без обобщений. В свою очередь, обобщения в истории могут быть как результатом обработки и анализа материала, так и «сосредоточием внимания на одном пункте». Генерализирующий момент изначально присутствует в описании. Еще до того, как приступить к историческому описанию исследователь уже располагает определенным набором общих идей. Это необязательно будет готовый план, но, по крайней мере, основополагающие ориентиры описания. Обобщение, предшествуя описанию, однако, не ограничивается теми представлениями, исходя из которых, историк начинает свою работу. Обобщения формулируются по мере исторического исследования, и первоначальные идеи корректируются выводами, полученными по завершении работы. Исходное обобщение коррелирует с заключением, а его итоговая формулировка представляет собой проекцию выводов на начальные условия. Отсюда возникает то, что Виппер называл «исторической иллюзией». У историка возникает мнение, что результаты исторического развития, фиксируемые в выводах исследования, были предусмотрены или потенциально присутствовали на более ранних этапах, а все историческое развитие с необходимостью шло к их реализации. Исторический процесс, таким образом, структурируется телеологически. Но цель истории – итог мысли, а не элемент действительности. Обобщение предполагает выделение в исторических явлениях существенного и игнорирование его прочих признаков. Достигнуть этого можно либо путем сравнения, либо схватывания существенного

«на одном выдающемся явлении». Отсюда значение индивидуальности, единичного случая для исторического заключения.

В равной мере в истории нет и чистой дедукции. Историческое обобщение имеет смысл только тогда, когда оно соотносится с конкретными историческими фактами. Более того, круг этих фактов очень часто ограничен, что компрометирует всеобщность такого обобщения. Но перечень фактов в истории никогда не может быть исчерпывающим; все факты никогда не будут известны историку. Успех исторического исследования может быть обеспечен только единством, сочетанием, а не изолированием методов и подходов. Искомое единство способно обеспечить также теоретическая предвзятость, изначальная идеологическая установка в исследовании.

Анализ базовых положений философско-исторического критицизма или гносеологии истории Виппера позволяет перейти к более подробному рассмотрению тех принципов, на основе которых реализуются различные виды исторических построений. Одно из самых распространенных среди них – психологизация истории. Отсюда морализаторство просветительской историографии, стремление рассматривать душевные состояния исходя из этических понятий. Нравственная оценка навязывается историческим событиям. Историческое описание превращается в суд над историей. Еще один вид психологического истолкования – присваивание каждой эпохе «особого носителя ее идеи», что воплощается в представлениях о героях или исторических личностях. Все споры о роли личности в истории не что иное, как разновидность психологизации или одушевления исторического процесса. Личность вносит в историю момент целеполагания, расчета и разумного плана. Разумно-волевое начало в истории подчеркивала либеральная историография, особо акцентировавшая принцип личности. Убежденность в разумной постижимости мира и даже в логичности бытия переносилась и на историю. История, как результат разумно-волевой деятельности личностей, познаваема в столь же разумной исследовательской практике историка. Но для Виппера это то же одушевление, пусть и в форме интеллектуализации, логизации исторического процесса. Виппер, напротив, вслед за Ф. Ницше, которого он упоминает, настаивал на бессистемности мышления. Целесообразность – частный и необязательный момент нашей сознательной деятельности, точно так же как и сама разумно-волевая деятельность лишь частный случай жизненных процессов. Исто-

рик упрощает ситуацию, когда соединяет разнообразие «произвольных действий» в «многогранную пирамиду телеологий». Виппер приходит к выводу о непригодности категории целесообразности для истолкования общественно-исторических явлений.

История в этом смысле неотличима от природы. И телеология в истории – всего лишь «неловкое выражение для обозначения факта приспособления» к окружающей среде. Как в природе нет целеполагающего момента, так его нет и в истории. История действует по тому же сценарию траты и распыления социальных сил и энергии, какой мы видим в жизни природы.

Персонифицируя целеполагающую тенденцию исторического процесса, ученые приходят к вопросу о роли личности в истории, который, согласно Випперу, столь же устарел, как и обосновывающий его телеологизм. Вопрос о личности в истории – отголосок традиционного представления о героях, «остаток мифологического мировоззрения». Виппер давал свое объяснение этого застарелого представления о личностях, героях, вождях в истории, воздействующих на косную и инертную массу. Согласно его точки зрения, свидетельства людей прошлого, из которых черпается наше знание истории подталкивают историка видеть в личностях и главных исторических деятелей, затем обобщенная и упрощенная характеристика этих деятелей переносится на все остальные личности, которые превращаются в толпу, массу. К полюсу личности относятся автор, вождь, герой, к полюсу массы – зрители, слушатели, армия. Учение о роли личности в истории, таким образом, – «обломок» старого дуализма – дуализма организующего духа и руководимой сырой или мертвой материи. В отношении истории он подразумевает косность и неподвижность общества и активизм личности. Учению о роли личности в истории непосредственно предшествовала идея личности-божества, опирающаяся на комплекс представлений архаичной магии и мистицизма. Личность или герой, повторял Виппер теорию Г. Тарда и Н.К. Михайловского, как правило, не выделяется своими качествами на фоне породившей его толпы. Герой, может быть, лучше других выражает чаяния и желания толпы и направляет ее на путь их удовлетворения. Понять толпу можно через героя, а не противопоставляя личность массе. Герой – персонификация толпы. Личность – единственный источник наших сведений о массе.

К принципам исторического построения относятся и различные варианты деления человеческого прошлого на «века, периоды, циклы жизни»



или, по словам Виппера, «наружное очертание, фасад исторического построения». Такова идея *плана истории*. План истории, в свою очередь, может принимать различные модификации. Во-первых, это «понятие о *темпе движения*», согласно которому исторические периоды не должны быть чрезмерно длинны и их не должно быть слишком много. Во-вторых, это «идея *морфологическая*» или «мысль об органическом характере исторического развития». Чаще всего она принимает вид метафоры возраста, усматривающей в истории народа периоды детства, зрелости, старости. По этой же модели производится традиционно деление истории на древнюю, среднюю и новую. В третьих, это мысль «о *повторяемости* моментов», т. е. о круговороте или смерти и возрождении общества, о циклах истории. Виппер использовал и специальный термин для формулы возрождения общества к новой жизни – «*палингенезия*». Но, пожалуй, самым распространенным является причинно-следственное построение истории. Оно, согласно Випперу, также устарело. Во всяком случае, причинное объяснение не отличается принципиально от целесообразного или телеологического толкования истории. Альтернативой причинно-следственному описанию исторических явлений выступает принцип взаимообусловленности или многофакторности.

Больше всего внимания Виппер уделял такому принципу построения истории, как прогресс. Следует оговориться, что ученый рассматривал не теорию прогресса, а *идею* прогресса и построенную на ее основе «историческую картину», т. е. прогресс как «представление», «регулятивную идею», а не реальный процесс. Прогресс как комплекс представлений, который задает специфику исторического восприятия. Обращение к истории идеи прогресса было вызвано кризисом «быта и понятий» современного европейского общества. Одним из таких изрушившихся убеждений и была теория прогресса. Ученый подробно перечислял «догматические пункты» теории прогресса: представление о косности и кратковременности первобытного человечества; отождествление исторического периода с прогрессом и развитием; постепенное утверждение начала личности в истории; параллельное развитие вместе с личностью общественных связей и их взаимоотношение.

Господство теории прогресса закончилось. Она «выветрилась из умов». Виппер отмечает кризис идеи прогресса. Данные археологии опровергают представление о непродолжительности доисторического периода.

Напротив, они говорят о древности человеческого общества и его форм. Вовсе неочевиден прогресс в сфере религиозных идей. Иллюзией оказывается и идея единого человечества: она принадлежит веку прогресса не больше, чем другим временам. Идея человечества – такая же наша конструкция, как и другие исторические понятия, накладываемые на историческую действительность, а не выводимые из нее. Опровергается интеллектуальная интерпретация прогресса, уверенность в «росте человеческого сознания», так же как и гуманности. Все это «оптический обман». История демонстрирует нам, напротив, не нравственное совершенствование, а, скорее, «закон падения», «внутренние распри», «ожесточенные столкновения самолюбий», «подъем злобных чувств». Сокрушительный удар по идее прогресса нанесла мировая война, опрокинувшая постулат, что война есть «пережиток древней старины». Наконец, даже в области политических теорий и государственных учений на протяжении последних пяти тысяч лет «не видно никакой эволюции».

Альтернативой прогрессу может служить теория исторического круговорота. Группируя факты, историк замечает повторяемость или, по крайней мере, аналогию некоторых событий. Теория исторического круговорота не моложе теории прогресса. В XVIII в. ее, например, разрабатывал Дж. Вико. Но ее реанимация и более широкое научное применение стало возможно в результате консервативно-романтической реакции на просветительский прогрессизм. Националистическая историография, сменившая всемирно-исторические построения Просвещения и «эпохи революционно-религиозного энтузиазма», по мысли Виппера, дала сильный толчок научному развитию истории. Националистическая точка зрения, отказавшись от подчинения истории отдельных народов универсальной логике общечеловеческого движения, побудила к сличению и сравнению множества «национальных процессов». В итоге историки заметили «факт повторяемости исторических явлений в определенных рядах», т. е. зафиксировали единство последовательности социальных процессов. Повторяемость вновь возвращала к идее единообразия, но не как исторической схемы, а в качестве структуры социального организма. Ни одна общественно-историческая эволюция в этом отношении не может служить образцом исторического развития. Напротив, все частные исторические процессы являются проявлением одного типа. Единообразие процесса позволяло прояснять и восполнять неизвестные моменты в исторической жизни народов или прогно-

зирать последующие изменения. История тем самым становилась на научную почву. В итоге ход исторической мысли с середины XIX столетия был направлен на установление социальных типов, в которых согласовались бы основные элементы научного объяснения: повторяемость и привязка к определенным условиям. Метод типологизации, или, в другой терминологии, «эволюционной закономерности», вытеснял генерализирующие построения, опирающиеся на однозначные и универсальные «исторические законы». Типологизация допускала более гибкий подход к обобщению исторических явлений, позволяла включать в один тип несколько вариантов, которым, в свою очередь, соответствовали разные и, на первый взгляд, вполне уникальные национально-исторические процессы.

Теория исторического круговорота рассматривает исторические эпохи и народы как замкнутые исторические миры. Сходство исторических процессов и культурных форм получается не в результате непрерывной связи или аналогии социально-исторического развития. Иными словами, повторяемость достигается не посредством исторической преемственности, а в итоге самостоятельного воспроизведения жизненных форм.

Концепция исторических циклов, настаивал Виппер, противопоставляется идее исторической эволюции, хотя полностью ее и не отрицает. Изменения внутри циклических периодов вполне могут рассматриваться в соответствии с эволюционной схематикой. Да и повторения в истории никогда не бывают буквальными. Но эволюционизм не может объяснить наблюдаемую в истории цикличность. Эволюционизм продолжает рационалистическую традицию в философии истории, пытается представить исторический процесс в качестве логической последовательности постижимых и ясных ступеней, наполненных доступными познанию событиями. Однако невозможность полного логического объяснения в истории корректируется в позитивизме теорией многофакторности исторического развития. Но для Виппера и она не способна до конца рационализировать историческую действительность, логически исчерпать жизнь.

Идея исторического круговорота влечет и перестройку методологического инструментария исторической науки. На первый план выходит типологизация. Задача историка теперь состоит в том, чтобы изучать не факты, а «типическое». Применение метода типологизации наиболее эффективно при изучении больших исторических периодов. Типологизация, в первую очередь, акцентирует устойчивые и повторяющиеся элементы историче-

ского процесса. Метод типологизации как бы дополняет теорию многофакторности. Плюрализм факторов, в свою очередь, оправдывает множественность исторических образований, разнообразие исторических судеб. Тип одновременно фиксирует универсальные черты исторического явления, т. е. то, что служит предметом социологического изучения, и сохраняет самобытность и уникальность описываемых процессов (может быть установлен, например, тип эпохи или определенного периода в истории народа), т. е. то, что считается преимущественным предметом исторического исследования.

Другой русский историк, академик *Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский* (1863–1919) сосредоточился в основном вокруг гносеологических аспектов исторической науки, определяемых им как «методология истории». Научная жизнь Лаппо-Данилевского была связана с Академией наук и Петербургским университетом, где он на протяжении двадцати лет вел различные занятия, согласно его собственному определению, по «теории обществоведения». Лаппо-Данилевскому также принадлежат фундаментальные исследования по русской истории и культуре XVII–XVIII вв., по большей части до сих пор не опубликованные. Главное философское произведение Лаппо-Данилевского – курс «*Методологии истории*», наиболее полное издание которого вышло двумя частями в 1910 и 1913 гг. с единой пагинацией. В конце жизни ученый приступил к переделке своего курса. В 1923 г. стараниями учеников и друзей была издана первая часть новой редакции «*Методологии истории*». На осмысление Лаппо-Данилевским теоретико-методологических проблем истории наибольшее влияние оказал позитивизм, а также идеи кантовской критической философии.

Методология истории, согласно Лаппо-Данилевскому, рассматривает способы данности исторического, чем, в частности, занимаются исторические критика и интерпретация. Эту данность методологический подход к истории выражает в понятиях источника, свидетельства и факта. Проблему исторической действительности методология истории выясняет при помощи понятия *исторического события* и способов его построения. Методологический подход сохраняет интерес к действительности и пытается исходить из нужд конкретной науки (истории), возможность которой обосновывается гносеологически, а не из общего представления о познании.

Теория познания только обосновывает методологию науки, обеспечивает достоверность и общезначимость всякого частного научного знания. Отсюда вполне естественно вытекает представление о том, что историческое знание является отраслью теории познания.

Отношение к действительности, в котором раскрывается истина истории, есть необходимая предпосылка как исторической науки, так и самого исторического процесса. Однако отношение к действительности еще ничего не говорит о возможности исторического знания. В истории не возможно, как в естественных науках, отделить знание от действительности. Действительность истории есть ее знание. Действительность истории неотделима от ее построения.

В научном суждении особенное мыслится подчиненным общему. Поскольку историку дано только особенное, которое должно быть подведено под общее, постольку историческое суждение есть суждение рефлектирующее, а не определяющее. Итак, для Лаппо-Данилевского принципиально важно различие двух типов подхода к истории: со стороны знания и его теоретического оформления и со стороны действительности. Различие теории и действительности Лаппо-Данилевский пытается проследить во многих разделах своей «Методологии истории». С этой точки зрения он, в частности, критикует неокантианскую абсолютизацию противопоставления номотетического и идиографического методов.

Важнейшей особенностью науки является систематическое единство знания. Единство знания представляет собой систему научных понятий, объединяющую данные опыта. Построение такой системы – непосредственная задача методологии, которая как раз и понимается Лаппо-Данилевским как система общих понятий, устанавливаемых сознанием. Он указывал на два пути достижения единства и полноты знания: обобщающий и индивидуализирующий. Так возникают две точки зрения на один предмет: номотетическая и идиографическая. В свою очередь, сама методология науки состоит из двух разделов: учения о принципах науки и о методах изучения.

Методология истории следует основным положениям методологии науки. Прежде всего, историческая наука имеет дело с конкретно данной действительностью, однако данной не непосредственно, а через источник. Историческое значение имеет не отдельный, изолированный факт, а серия фактов или, по крайней мере, отдельный факт со стороны его связи с дру-

гими фактами. Историческая действительность не совпадает полностью с миром, существующим по законам природы. Существенными моментами исторической действительности становятся свобода, ценности, смыслы. Другая особенность исторической действительности состоит в том, что историк не только исходит из действительности, но и научно создает ее. Иными словами, историческая наука «стремится научно построить историческую действительность». Со стороны же познания в исторической науке встречается как элемент обобщения, так и индивидуации, поэтому история имеет дело, в сущности, лишь с относительными обобщениями.

Методология истории рассматривает основания исторического знания и разрабатывает обоснованную систему исторических понятий, которая распадается на теорию исторического знания и учение о методах исторического мышления. Со своей стороны, теория исторического знания занимается установлением основных и производных принципов этого знания. К ним относятся изучение данных нашего опыта, принципы причинно-следственности и целесообразности, критерий исторической оценки при выборе фактов, объем и содержание предмета исторического знания и т. п. Учение о методах исторического изучения непосредственно опирается на те принципы, которые обосновывает теория исторического знания. Оно не занимается установлением и обоснованием исторического значения исторических фактов, а рассматривает те отношения, которые существуют в историческом исследовании между познавательной точкой зрения, обоснованной в теории исторического знания, и объектом исторического знания. Таким образом, это учение устанавливает двойную зависимость принципов и методов исторического исследования: от познавательной установки, с одной стороны, и от свойств объектов – с другой. Учение о методах исторического изучения отсылает, с одной стороны, к факту, а с другой – к объяснению, т. е. к двум аспектам самой действительности: действительности реально существующего (или существовавшего) и к действительности теории. При этом Лаппо-Данилевский предостерегал от смешения методологического изучения истории с техническими приемами исторической работы. Технические приемы опираются не на принципы, а на правила работы и зависят от свойств изучаемых объектов. Принципы апеллируют к истине, технические приемы – к утилитарной цели.

Действительность, с которой соотносится историческое исследование покрывается понятием *исторического факта*. Следует различать как «ре-

альную» сторону исторического факта, так и те способы, какими исторический факт дан и благодаря которым он входит в систему исторического знания. «Действительная» и «познавательная» стороны исторического факта во многом определяются теми отношениями, в которых это понятие состоит с понятиями индивида (индивидуальности) и ценности. Так, исторический факт представляет собой воздействие, какое индивидуальность как часть целого оказывает на это целое и результат такого воздействия. Это не механическое, а психическое (посредством воли) воздействие. Точнее говоря, это воздействие сознания на общественную среду. При этом наибольшее историческое значение имеет не столько само воздействие индивидуальности на среду, сколько последствия и результаты такого воздействия.

Исторический факт со стороны своей «реальности» характеризуется такими признаками, как достоверность (или недостоверность) и вероятность (или невероятность). Критериями фактической достоверности, которая должна учитывать различие между абсолютной и фактической истиной, служат представления о единстве сознания и о соответствии факта культуре и индивидуальности. Способом данности исторического факта являются показания, опирающиеся на признание ценности фактической истины, связывающей мысль с опытом, т. е. с эмпирически данным содержанием показания.носителем такого опыта является свидетель. Показание, основанное на чужом восприятии факта, называется известием.

Итак, определенное отношение индивидуальности к окружающей ее действительности может породить исторический факт. Отношение историка к показанию, через которое этот факт дан, приводит к познанию исторического факта. Историк оказывает волевое воздействие на опосредованный показанием исторический факт. С психологической точки зрения такое воздействие называется оценкой. Для исторической науки важна не субъективная оценка, а отнесение факта к ценности. Можно сказать, что исторический факт – это такой индивидуальный фрагмент реальности, который, благодаря отнесению к ценности, получает историческое значение. Ценность имеет отношение к индивидуальному сознанию, поскольку характеризуется моментом требования, предъявляемого нашим «я» к собственному сознанию. Эти требования носят абсолютный характер и бывают познавательными, этическими или эстетическими.

Лаппо-Данилевскому не удалось до конца развести познавательную и психологическую установки. Отнесение факта к ценности, являясь индивидуальным актом, в конце концов, соотносится с переживанием. Переживание выступает субъективным коррелятом ценности. «Всеобщее значение» покрывается осмысленной деятельностью индивидуальности. Переживание оказывается субъективным аналогом исторического значения.

Процесс выбора ценности и придание факту значения посредством отнесения его к ценности Лаппо-Данилевский называет «аксиологическим анализом». Установлением или обоснованием ценностей занимается философия; в отношении истории это дело философии истории. Философия вырабатывает систему абсолютных ценностей, в первую очередь, устанавливает ценность добра, истины и красоты. Философски обоснованные и, в силу этого, абсолютные ценности применимы для историка лишь тогда, когда они являются (исторически) общепризнанными; иными словами, когда они имели отношение к действительности, т. е. действительно разделялись, например, социальной группой. Отнесение к абсолютным ценностям часто является для историка недостаточным. Общепризнанные ценности психологичны, что вызвано тем обстоятельством, что исторические объекты являются субъектами, а, значит, сами (были) способны выбирать, устанавливать и обосновывать ценности. Отсюда проистекает важное для Лаппо-Данилевского различие в отнесении к обоснованной и к общепризнанной ценностям.

К более частным вопросам методологии исторического исследования относится проблема источников. Исторической данности или, так сказать, исторической материи соответствует понятие *исторического источника*. Исторический источник сам по себе является психическим продуктом, т. е. результатом человеческого творчества, имеющим познавательную цель; точнее, эту цель ему придает историк. В качестве реализации человеческой психики исторический источник есть реально данный объект, изучаемый не ради него самого, но дающий опосредованное знание о другом объекте. Психическая природа исторического источника связана, прежде всего, с особенностями восприятия. Индивидуальное психическое восприятие факта (в данном случае исторического) неповторимо и единственно, поэтому источники, описывающие один и тот же факт, часто разноречивы. Но это не недостаток источников, а следствие субъективных особенностей восприятия, что, конечно же, по мнению Лаппо-Данилевского, только подчер-



кивает «реальность» этого восприятия и косвенным образом указывает на подлинность источников. Так возникает проблема определения подлинности источника. Критерии его подлинности (или неподлинности) уже не являются психологическими: это соответствие источника с культурой и соответствие с другими источниками того же места и времени. Определением подлинности источников и установлением ее критериев занимается историческая критика. Поскольку исторический источник является продуктом человеческой психики, постольку и исследующий его историк должен исходить из представления о восприятии факта, отраженного в источнике, «как если бы, он сам испытал или не испытал его в своем чувственном восприятии». Это означает, что достоверность источника определяется отношением его к фактической истине. Историк, приступая к изучению источника, должен исходить из предположения, что этот источник имеет значение. Дальнейший анализ источника лишь уточняет это значение. В основе такой установки лежит представление о том, что всякий продукт человеческой психики имеет значение.

Теоретико-познавательные предпосылки методологии исторического исследования Лаппо-Данилевского нашли применение в разделах, посвященных *исторической интерпретации* и *критике*. Интерпретация направлена на научное понимание исторического источника и применяется там, где невозможно чувственное восприятие. Прежде всего, интерпретация пытается выявить психическую сторону исторического источника и пользуется для этого основными принципами научного построения истории: принципом единства чужого сознания, исторического целого и исторической индивидуальности. Лаппо-Данилевский дает развернутую классификацию видов исторической интерпретации. В первую очередь он проводит деление по методу, в результате чего получает следующие виды исторической интерпретации: психологическую, техническую, типизирующую и индивидуализирующую. Большинство из них имеет свои подвиды. Следующее основное деление проводится по объекту, что дает рационалистическую, или формальную, и реальную, или историческую виды интерпретации.

Историческая критика, так же как и историческая интерпретация, представляет собой тот раздел методологии истории, в котором разрабатываются конкретные, частные приемы исторического построения, исходя из общих целей научного знания. Интерпретация и критика есть способы со-

отнесения конструируемого исторического знания с действительностью, представленной источником. В первом случае это соотнесение с действительным существованием автора, под которым может подразумеваться как индивидуальный, так и коллективный субъект, поскольку интерпретация отсылает к психологическому, ментальному плану и имеет в виду отражение в источнике сознания (как производной общественного сознания, культуры и т. п.). Во втором случае – это соотнесение с действительным существованием факта. Это два различных вида понимания. Интерпретация апеллирует к автору (авторскому замыслу), т. е. к адекватному пониманию; критика же обращается к установлению реального факта, т. е. к действительному, реальному пониманию. Для интерпретации важно единство сознания конкретного индивида – автора источника. Историческая критика, напротив, исходит из объективного единства факта. Это два разных направления в исторической обработке источников. Историческая критика устанавливает научно-историческую ценность источников. Прежде всего, она определяет критерии подлинности, при помощи которых устанавливает действительные источники: единство и непрерывность (или разъединенность) сознания, соответствие (или несоответствие) с культурой и индивидуальностью, с которыми источник соотносится. Необходимо отличать понятие о достоверности или недостоверности источника от понятия о его подлинности или неподлинности. В зависимости от абсолютной ценности различают три вида критики: научную, моральную и эстетическую. Для исторической критики значимым является отнесение к научной ценности, т. е. суждение с точки зрения абсолютной истины.

Теория исторического знания может быть построена с двух точек зрения: номотетической и идеографической. Номотетический подход стремится к «полаганию» и построению законов, а идеографический – к описанию индивидуальных фактов. От этих двух подходов зависит различие в построении как самой системы наук, так и место в ней истории. Деление наук на идеографические и номотетические производится на основе применяемого в них метода. Но возможна иная классификация наук: по степени абстрактности либо по характеру изучаемых процессов и предметов. Таково деление на науки о природе и науки о духе.

Номотетическое построение истории способствовало развитию понятия о закономерности (в начале в психологическом смысле) исторических явлений и, как правило, основывалось на переносе понятий естествознания

для обработки исторического материала. С теоретико-познавательной точки зрения номотетическое построение опирается на данные опыта, объединенные при помощи общих понятий, которые, в сущности, выполняют роль законов. Основные принципы номологического построения имеют явную отсылку к учению О. Конта. К ним относятся: принцип причинно-следственности; принцип единообразия психофизической природы человека; принцип «консензуса» и эволюции (в естественнонаучном смысле). Неудовлетворенность номотетическим построением истории, которую выражает Лаппо-Данилевский, вызвана тем, что при этом подходе не учитывается нормативный характер нашего сознания и смешиваются законы природы и нормативные законы. Важным для Лаппо-Данилевского оказывается императивный характер исторической науки. С другой стороны, номотетическое построение огрубляет действительность и не дает ее полноты. Оно упускает конкретные, индивидуальные исторические факты (личности, события и т. п.).

Идиографическое построение расставляет иные акценты в исторической науке. Во-первых, оно обращает историческую науку к конкретной реальности, а во-вторых, – к действующей в этой реальности индивидуальности.

Ни номотетическое, ни идиографическое построение взятые в отдельности не достаточны для исторической науки. Оба подхода представляют собой способы научного построения истории и выражают лишь отдельные, разнонаправленные аспекты этого построения. Синтез этих подходов дает более полное описание предмета исторического изучения. Лаппо-Данилевский прекрасно осознавал как достоинства, так и недостатки обоих способов научного построения истории. Дело в том, что историк никогда не соприкасается с той действительностью, на идеальное сближение с которой рассчитывает идиографически ориентированная наука. Во-первых, действительность истории опосредована документом, источником, свидетельством. Во-вторых, человеческое сознание не в состоянии обнять всю множественность конкретно данных элементов действительности.

Цели научного конструирования исторической действительности служит понятие *исторической связи*. При помощи этого понятия историк формирует представление о непрерывном историческом процессе, связывающем разрозненные исторические факты. Следует различать логически необходимую и фактически необходимую связь между фактами. Первая из

них опирается на принцип причинно-следственной связи, а вторая понимается как конкретно данная связь.

Центральным понятием конструируемой исторической действительности является не «исторический факт», а «событие», в котором уже заключено представление о причинно-следственной связи. *Событие* – сложное понятие, обозначающее встречу нескольких индивидуальностей или их действий. Точнее, это встреча двух или большего числа причинно-следственных рядов, т. е. «относительный случай». В событии соединяются два вида действительности – исходная, данная и строяемая, заданная.

Номотетическое конструирование исторической действительности оперирует понятием *консенсуса*, которое включает в себя представления о целом и составляющих его частях, о системе и ее элементах. Понятие консенсуса указывает на разновидности и способы связи элементов в социальной системе. Дополнение этого понятия органической теорией и телеологическим принципом приводит к понятию *эволюции*. Оба эти понятия можно комбинировать друг с другом. Лучше всего понятие консенсуса подходит для построения понятия о системе культуры, части которой находятся во взаимодействии друг с другом.

Для научного построения конкретной (исторической) действительности необходимо дополнить понятие об исторической связи понятием об *историческом целом*. Отдельно взятый индивидуум есть абстракция, поэтому историка интересует индивидуум как конкретная часть какого-либо целого или даже нескольких целых. То же самое можно сказать и о событии. Целое можно понимать как реальное единство многообразия. Вместе с тем своеобразное целое уже представляет собой нечто индивидуальное. Лаппо-Данилевский предлагал рассматривать два понятия о целом – коэксистенциальное и эволюционное – в зависимости от преобладания либо пространственных, либо временных признаков в определении этого понятия.

Представление о целостности – предел идиографического построения, к которому стремится историк. В свою очередь, предельным понятием о целом является *понятие о мировом целом*. Но историка интересует лишь та часть мирового целого, которая обладает сознанием и которая поэтому способна воздействовать на это целое и сама зависит от него. Такая история может быть сведена к истории человечества. *Человечество* есть то предельное понятие, которое имеет историческое значение. Человечество рассматривается как субъект индивидуальной эволюции, т. е. как коллек-

тивный субъект. Развитие человечества предстает в виде конструируемого нами процесса постепенного возрастания единства человеческого сознания в таком коллективном субъекте. В возрастании единства сознания заключено историческое значение развития человечества. Объединяя сознание, человечество превращается в «великую индивидуальность».

С субъективной стороны можно говорить о процессе *изменения* содержания сознания, которому соответствует то, что происходит или случается в действительности. В этом смысл *бывания*, которое Лаппо-Данилевский предлагал отличать от *бытия*. Можно заметить, что здесь вновь проявляется онтологическая тенденция в творчестве русского историка, не выводимая строго из его неокантианства. История – реальный процесс, но данный не в чувствах, не феноменально, а в воспоминании. История также имеет дело с тем, что есть. История не фикция, она может быть научно обоснована. В ней обнаруживает себя онтологически гарантированная истина. Более того, реальность истории только и может быть онтологической – как реальность мысли и как та реальность, которая дается в мысли. То, что дано в истории, ее предмет доступен человеку не со стороны его реального присутствия, а со стороны его возможного помысливания и, данный лишь как предмет мысли, он предстает имеющему с ним дело (историку) со стороны его (предмета) бытия. Это особый род бытия – историческое бытие или бывание.

С понятием изменения непосредственно соприкасается *принцип чужой одушевленности*. Историк обращает внимание на качественное, а не на количественное изменение. Это изменение в чужой психике. В основе принципа чужой одушевленности лежит представление о единообразии природы вообще и, в частности, психической природы человека. «Чужое я» не дано непосредственно в опыте, поэтому мы заключаем о нем по наблюдениям над телесными процессами. К конкретному «я» (а, далее, и к исторической индивидуальности) затруднительно прийти от понятия о сознании вообще и от представления о соотношении «я» и «не я», где самосознание понимается как сознание другого. Впрочем, Лаппо-Данилевский не различал четко «психическое» и «трансцендентальное» и часто использовал их в одном смысле. Принцип чужой одушевленности и признание «чужого я» оказывают влияние и на концепцию истины, и на становление и развитие самосознания. Для установления принципа чужой одушевленности необходим не категорический или конститутивный, а регулятивно-телеоло-

гический подход. Иными словами, этот принцип следует рассматривать либо как научную гипотезу, либо как нравственный постулат.

В наибольшей степени теоретико-методологическое понимание Лаппо-Данилевским исторической науки воплотилось в учении об исторической типологии. К проблеме типологии историк пришел от критики номотетического и идиографического методов. В этом учении можно видеть тот «средний путь», который Лаппо-Данилевский хотел предложить исторической науке. Тип Лаппо-Данилевский разумел как понятие ментального плана и пояснял его в таких выражениях, как, например, «типический образ» или «общее представление». Предполагается, что при типологизации можно избежать как чрезмерного абстрагирования номологического обобщения, так и дробления истории на сингулярные и несвязанные проистечения идиографического построения. Тип следует понимать как экзemplификацию общего. В зависимости от отношения к действительности можно различать *идеальный тип* и *репрезентативный тип*.

В заключении следует отметить, что либерально-академическая философия истории сыграла важную роль в противодействии марксистскому «экономизму», сводившему исторический процесс к действию только «материальных» факторов. Благодаря этому, она сохранила потенциал русской философско-исторической науки.

### **Источники:**

*К.Б.-Р.* История. Русская историческая литература: История России с древнейших времен г. Соловьева. VIII-й том // Отечественные записки. 1858. Т. СХІХ.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Современное состояние русской истории как науки // Московское обозрение. 1859. Кн. 1.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Философия истории и московское государство (по поводу статьи г. Дмитриева «Ответ г. Бестужеву-Рюмину» (Московские ведомости. № 209)) // Отечественные записки. 1860. Ч. СХХХІІІ. № 11.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Сочинения К. Кавелина // Отечественные записки. 1860. Т. СХХІХ.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. Т. I–IX. Москва, 1851–1859. Т. X. СПб., 1860 // Отечественные записки. 1860. Т. СХХХІІ.

[*Бестужев-Рюмин К.Н.*] Нечто о профессорах // Отечественные записки. 1861. Т. СXXXIX. № 4.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении. (По поводу вступительной лекции, читанной г. Чичериным в Московском университете) // Отечественные записки. 1861. Ноябрь.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая // Отечественные записки. 1862. № 2. Т. СXL.; Статья вторая. № 3. Т. СXLI; Статья третья и последняя. № 5. Т. СXLII.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Несколько слов о Г.Т. Бокле // Бокль Г.Т. История цивилизации в Англии. Т. 1. СПб., 1863.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Вступительная лекция в курс русской истории, читанная в Санкт-Петербургском университете 2 сентября 1865 г. // Отечественные записки. 1865. Т. CLXII.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* О составе русских летописей до конца XV века. СПб., 1868.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Русская история. Т. 1. СПб., 1872.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьева. 1851–1876 // Русская старина. 1876. Т. XV. Январь, февраль, март, апрель.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* [Рец.] М.П. Погодин. Статьи политические и польский вопрос (1856–1867). М., 1876. СПб., 1876.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Чему учит русская история // Древняя и новая Россия. Исторический иллюстрированный ежемесячный сборник. 1877. Т. I.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Речь о Ф.М. Достоевском. СПб., 1881.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Сочинение профессора С.-Петербургской духовной академии М.О. Кояловича. С.-Петербург, 1884 // Журнал министерства народного просвещения. 1885. Январь. Ч. ССXXXVII.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Методы исторических занятий // Журнал министерства народного просвещения. 1887. Ч. ССXLIX. Февраль.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Книга Н.Я. Данилевского. Сборник экономических и политических статей. Изд. Н.Н. Страхова. СПб., 1890 // Русский вестник. 1890. № 3.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Н.Н. Страхов [Некролог] // Журнал министерства народного просвещения. 1896. № 2.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Задачи популяризации знаний // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. 1897. Т. LXVIII.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Теория культурно-исторических типов // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1995.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Биографии и характеристики (летописцы России). М., 1997.

*Виноградов П.Г.* Происхождения феодальных отношений в Лангобардской Италии. СПб., 1880.

*Виноградов П.Г.* Новые работы по истории Греции // Русская мысль. 1883. Кн. III.

*Виноградов П.Г.* Очерки западно-европейской историографии // Журнал министерства народного просвещения. 1883. Ч. ССХХVIII; Ч. ССХХIX; Ч. ССХХХ; 1884. Ч. ССХХХVI.

*Виноградов П.Г.* Исследования по социальной истории Англии в средние века. СПб., 1887.

*Виноградов П.Г.* Ранке и его школа // Русская мысль. 1888. Кн. IV.

*Виноградов П.Г.* Фюстель де Куланж. Итоги и приемы его ученой работы // Русская мысль. 1890. Кн. I.

*Виноградов П.Г.* Влияние рек на происхождение цивилизации // Северный вестник. 1892. № 6.

*Виноградов П.Г.* И.В. Киреевский и начало московского славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1892. Кн. 11.

*Виноградов П.Г.* Т.Н. Грановский // Русская мысль. 1893. Кн. IV.

*Виноградов П.Г.* Кальвин и Женева (Р. Виппер: «Церковь и государство в Женеве XVI века в эпоху каливинизма». Москва, 1894) // Русская мысль. 1894. Кн. IX.

*Виноградов П.Г.* Франция перед революцией (М. Ковалевский: «Происхождение современной демократии». Т. I. Москва, 1895 год) // Русская мысль. 1895. Кн. X.

*Виноградов П.Г.* Предисловие к русскому переводу // Токвиль. Старый порядок и революция. М., 1896.

*Виноградов П.Г.* История средних веков. Лекции, читанные ординарным профессором П.Г. Виноградовым на филологическом факультете Московского университета в 1897/8 учебном году. Литография. Б. м., б. г.

*Виноградов П.Г.* О прогрессе // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. II (42).

*Виноградов П.Г.* История Греции. Лекции 1898–99 ак. г. (литография).

*Виноградов П.Г.* Лекции по истории средних веков. Курс 1899–1900 г. (литография) Б. м.

*Виноградов П.Г.* Учебное дело в наших университетах // Вестник Европы. 1901. Т. V. Октябрь.

*Виноградов П.Г.* История средних веков. Курс 1901–1902 гг. М., 1901 (литография).



- Виноградов П.Г.* Накануне нового столетия. М., 1902.
- Виноградов П.Г.* Учение сэра Генри Мэна // Научное слово. 1904. Кн. VIII.
- Виноградов П.Г.* История правоведения. (курс для историков и юристов). Лекции, читанные в Императорском Московском Университете в осеннем семестре 1908/9 года. Литография. М., 1908.
- Виноградов П.Г.* Задачи правоведения // Вступительные лекции профессоров Московского императорского университета. М.: Издание Костромского земледельчества при Московском унив., 1909.
- Виноградов П.Г.* Аристотель о восстановлении нарушенного права // Гермес. Научно-популярный журнал античного мира. 15 марта. № 6 (30). 1909; 1 апреля № 7 (33). 1909.
- Виноградов П.Г.* Римское право в средневековой Европе. М., 1910.
- Виноградов П.Г.* Практика английских государственных учреждений // Лоу С. Государственный строй Англии. М., 1910.
- Виноградов П.Г.* Средневековое поместье в Англии. СПб., 1911.
- Виноградов П.Г.* Господство права. М., 1911.
- Виноградов П.Г.* Очерки по теории права. М., 1915.
- Исторические основы английского административного права. Речь академика П.Г. Виноградова, предназначавшаяся к прочтению в торжественном годовом собрании Российской Академии Наук 29 декабря 1917 года. Пг., 1918.
- Виноградов П.Г.* Перспективы исторического правоведения // Современные записки. 1921. № 7.
- Виноградов П.Г.* Россия и Европа // Исторический архив. 1997. № 1.
- Виноградов П.Г.* За и против республики // Исторический архив. 1997. № 2.
- Виноградов П.Г.* Об истории // Историки-эмигранты. Вопросы русской истории в работах 20-х – 30-х годов. М., 2002.
- Виппер Р.Ю.* Общество, государство, культура Запада в XVI веке // Мир Божий. 1897. № 2, 8.
- Виппер Р.Ю.* Школьное преподавание древней истории и новая историческая наука // Вестник воспитания. Научно-популярный журнал для родителей и воспитателей. 1898. № 1.
- Виппер Р.Ю.* Огюстен Тьерри и «Опыт истории третьего сословия» // Тьерри О. История происхождения и успехов третьего сословия. М., 1899.
- Виппер Р.Ю.* Общественные учения и исторические теории XVIII и XIX вв. в связи с общественным движением на Западе. СПб., 1900.
- Виппер Р.Ю.* Несколько замечаний о теории исторического познания // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. III (53). Май-июнь.
- Виппер Р.Ю.* Новые направления в философии общественной науки // Мир Божий. Ежемесячный и научно-популярный журнал для самообразования. 1903. № 11.

- Виннер Р.Ю.* Очерки теории исторического познания. М., 1911.
- Виннер Р.Ю.* Кризис исторической науки. Казань, 1921.
- Виннер Р.Ю.* Круговорот истории. Москва – Берлин, 1923
- Герье В.И.* Очерк развития исторической науки. М., 1865.
- Герье В.И.* Сергей Михайлович Соловьев. СПб., 1880.
- Герье В.И.* П.Н. Кудрявцев в его учено-литературных трудах // Вестник Европы. 1887. № 10.
- Герье В.И.* Ипполит Тэн и его значение в исторической науке // Вестник Европы. 1890. № 1.
- Герье В.И.* Средневековое мировоззрение // Вестник Европы. 1891. № 1–4.
- Герье В.И.* Торжество теократического начала на Западе // Вестник Европы. 1892. № 1–2.
- Герье В.И.* Франциск Ассизский, апостол нищеты // Вестник Европы. 1892. № 5–6.
- Герье В.И.* Катарина Сиенская // Вестник Европы. 1892. № 9–10.
- Герье В.И.* Григорий VII и Августин // Вестник Европы. 1892. № 8.
- Герье В.И.* Св. Елизавета // Сборник «Помощь голодающим». М., 1892.
- Герье В.И.* О. Конт и его значение в исторической науке // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. II; Кн III (43); Кн IV (44); Кн V (45).
- Герье В.И.* Франциск, апостол нищеты и любви. М., 1908.
- Герье В.И.* Зодчие и подвижники Божьего царства. Т. I. М., 1910; Т. II. Ч. 1. М., 1913; Т. II. Ч. 2. М., 1916.
- Герье В.И.* Французская революция 1789–95 г. в освещении И. Тэна. СПб., 1911.
- Герье В.И.* Тимофей Николаевич Грановский. В память столетнего юбилея его рождения. М., 1914.
- Герье В.И.* Философия истории от Августина до Гегеля. М., 1915.
- Кареев Н.И.* Метафизическое мировоззрение и положительная философия // Знание. 1876. № 3.
- Кареев Н.И.* Формула прогресса в изучении истории. Вступительная лекция, читанная экстраординарным профессором Императорского Варшавского университета Н.И. Кареева 5-го сентября 1879 г. // Варшавские университетские известия. 1879. №3.
- Кареев Н.И.* Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса. В 2 т. М., 1883.
- Кареев Н.И.* Моим критикам – защита книги «Основные вопросы философии истории». Варшава, 1884.
- Кареев Н.И.* Суд над историей. Нечто о философии истории // Русская мысль. 1884. № 3.

*Кареев Н.И.* Лекция о духе русской науки (читана 9 ноября 1884 г. в русском собрании в Варшаве). Варшава, 1885.

*Кареев Н.И.* Литературная эволюция на Западе. Очерки и наброски из теории и истории литературы, с точки зрения неспециалиста. Воронеж, 1886.

*Кареев Н.И.* Сущность исторического процесса и роль личности в истории. СПб., 1890.

*Кареев Н.И.* История // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 82 основных и 4 дополнительных томах. СПб., 1890–1907. Т. 26.

*Кареев Н.И.* Философия истории // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона в 82 основных и 4 дополнительных томах. СПб., 1890–1907. Т. 70.

*Кареев Н.И.* Об общем значении исторического образования // Историческое обозрение. 1894. Т. VII. СПб., 1894.

*Кареев Н.И.* Историко-философские и социологические этюды. СПб., 1895.

*Кареев Н.И.* Беседы о выработке миросозерцания. СПб., 1895.

*Кареев Н.И.* Мысли о сущности общественной деятельности. СПб., 1895.

*Кареев Н.И.* Старые и новые этюды об экономическом материализме. Материалы для истории и критики экономического материализма. СПб., 1896.

*Кареев Н.И.* Введение в изучение социологии. СПб., 1897.

*Кареев Н.И.* Философия культурной и социальной истории Нового времени. СПб., 1902.

*Кареев Н.И.* Главные обобщения всемирной истории. СПб., 1903.

*Кареев Н.И.* Общий ход всемирной истории. Очерк главнейших исторических эпох. СПб., 1903.

*Кареев Н.И.* Что такое общественные науки? // Введение в изучение социальных наук. СПб., 1903.

Собрание сочинений Н.И. Кареева. Т. 1. История с философской точки зрения. СПб., 1911.; Т. II. Философия истории в русской литературе. СПб., 1912; Т. III. Критика экономического материализма. СПб., 1913.

*Кареев Н.И.* Историка (Теория исторического знания). Из лекций по общей теории истории. Часть I. Пг., 1916.

*Кареев Н.И.* О школьном преподавании истории. Из лекций по общей теории истории. Часть III. Пг., 1917.

*Кареев Н.И.* Общие основы социологии. Пг., 1919.

*Кареев Н.И.* Памяти двух историков // *Анналы*. 1922. Вып. I; Вып. II.

*Кареев Н.И.* В.И. Герье // *Голос минувшего*. 1922. № 2.

*Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое. Л., 1990.

*Кареев Н.И.* Из воспоминаний о П.Г. Виноградове // *Вестник МГУ. Серия 8. История*. 1995. № 1.

*Кареев Н.И.* Историология (Теория исторического процесса) // Социология истории Николая Кареева. СПб., 2000.

*Кареев Н.И.* Основы русской социологии. СПб., 1996.

*Кареев Н.И.* Французская революция в философии истории. Сыктывкар, 1998.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Организация прямого обложения в Московском государстве со времен смуты до эпохи преобразований. СПб., 1890.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Речь на магистерском диспуте 9 мая 1890 г. // Историческое обозрение. Т. I. СПб., 1890.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Материалы для общеобразовательного курса по истории человечества // Памятная книжка Тенишевского училища. Т. 1. СПб., 1890.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Лекции по русской истории, читанные студентам 1-го курса И.И.Ф. Института в 1890/91 академическом году (литография). Б. м., б. г.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк внутренней политики императрицы Екатерины II. СПб., 1898.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Основные принципы социологической доктрины О. Конта // Проблемы идеализма. М., 1902.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории (литография). СПб., 1909.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. Выпуск I. СПб., 1910.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. Выпуск II. СПб., 1913.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Идея государства и главнейшие моменты ее развития в России со времен смуты и до эпохи преобразований // Голос минувшего. 1914. № 12.

*Лаппо-Данилевский А.С.* Методология истории. Выпуск первый. Пг., 1923.

*Милюков П.Н.* Юридическая школа в русской историографии (Соловьев, Кавелин, Чичерин, Сергиевич) // Русская мысль. 1886. Кн. VI.

*Милюков П.Н.* Историософия г. Кареева («Основные вопросы философии истории». Ч. I и II, второе переработанное издание. СПб., 1887) // Русская мысль. 1887. Книга XI.

*Милюков П.Н.* Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII века и реформа Петра Великого. СПб., 1892.

*Милюков П.Н.* Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII века и реформа Петра Великого // Русская мысль. 1892. Книга VII.

*Милюков П.Н.* Введение в курс русской истории. Лекции, читанные на московских педагогических курсах 1892–1893 г. [Вып. 1.] [М., 1893]. (литография).

*Милюков П.Н.* Введение в русскую историю. Лекции, читанные в 1894–1895 ак. г. (литография).

*Миллюков П.Н.* Спорные вопросы финансовой истории московского государства. Рецензия на сочинение А.С. Лаппо-Данилевского «Организация прямого обложения в московском государстве». СПб., 1893.

*Миллюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Т. 1. СПб., 1896; Т. 2. СПб., 1897.

*Миллюков П.Н.* Главные течения русской исторической мысли. СПб., 1897.

*Миллюков П.Н.* Новая книга по социологии // Мир Божий. 1899. № 12.

*Миллюков П.Н.* Из истории русской интеллигенции. Сборник статей и этюдов. СПб., 1902.

*Миллюков П.Н.* «Исконные начала» и «требования жизни» в русском государственном строе. Ростов-на-Дону, (1905).

*Миллюков П.Н.* Национальный вопрос (Происхождение национальности и национальные вопросы в России). Прага, 1925.

*Миллюков П.Н.* Роль декабристов в связи поколений // Голос минувшего на чужой стороне. 1926. № 2/XV.

*Миллюков П.Н.* Воспоминания (1859–1917). В 2 т. М., 1990.

*Миллюков П.Н.* Интеллигенция и историческая традиция // Вопросы философии. 1991. № 1.

*Миллюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. В 3 т. М., 1993–1995.

*Стасюлевич М.М.* Аббат Сугерий. Историческое сочинение Т. Грановского. М. 1849 г. // Москвитянин. 1850. № 10. Отд. IV.

*Стасюлевич М.М.* Ответ П.М, Леонтьеву на его исторические и филологические замечания к рассуждению «Афинская Игемония» // Москвитянин. 1850. № 20. Отд. IV.

*Стасюлевич М.М.* Die Staatshaushaltung der Athener von August Böckh. Berl. 1851. I. Vds. В. 1–4. Новое издание // Москвитянин. 1851. № 18.

*Стасюлевич М.М.* Государственные мужи древней Греции в эпоху ее распада. Историческое рассуждение Ивана Бабста. Москва. 1851. Стр. 264 in 8<sup>0</sup> // Москвитянин. 1851. № 11.

*Стасюлевич М.М.* Общий курс истории средних веков. СПб., 1856.

*Стасюлевич М.М.* Общая характеристика Маколея, как историка (Из лекции профессора Стасюлевича, читанной при открытии зимнего семестра в Санкт-Петербургском Университете). СПб., 1860.

*Стасюлевич М.М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. I. СПб., 1863; Т. II. СПб., 1864.

*Стасюлевич М.М.* Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб., 1866.

*Vinogradoff P.* Villainage in England. Essays in English Mediaeval History. Oxford, 1892.

*Vinogradoff P.* The Reforming Work of the Tzar Alexander II; The Meaning of the Present Development in Russia // Lectures on the History of the Nineteenth Century. Cambridge, 1902.

*Vinogradoff P.* The Russian Problem. London: Constable and Company LTD, 1915.

*Vinogradoff P.* Prophetic Career // British Review. 1915. Vol. XII. № 1.

*Vinogradoff P.* The Slavophil Creed // Hibbert Journal. 1915.

*Vinogradoff P.* Western and Eastern Ideals in Russia // Fortnightly Review. 1919. № DCXXIX.

*Vinogradoff P.* The situation in Russia // The Reconstruction of Russia. Oxford, 1919.

*Vinogradoff. P.* Outlines of Historical Jurisprudence. Vol. I. Oxford, 1920.

*Vinogradoff. P.* The Collected Papers. Vol. I. Oxford, 1928.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключении к книге следует сказать о том, что в нее не вошло. Материалы к лекционному курсу «Философия истории в России» лишь отчасти раскрывают содержание самого курса, затрагивают отдельные темы и проблемы философского осмысления истории.

Среди не вошедших в данное издание разделов надо назвать учение об алогизме истории А.И. Герцена; позитивистская философия истории, рассмотренная в главе «Либерально-академическая философия истории» на примере концепций Н.И. Кареева, П.Г. Виноградова, П.Н. Милюкова и Р.Ю. Виппера, может быть дополнена рассмотрением философско-исторических взглядов П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского, М.М. Ковалевского, В.В. Лесевича и др. Отдельного внимания заслуживает неокантианская философия истории, представленная в России трудами Д.М. Петрушевского, В.М. Хвостова, М.М. Хвостова. Не менее интересны также методологические разработки Н.М. Бубнова и других теоретизирующих историков. Историческая линия в начале XX в. была продолжена, С.Л. Франком, П.А. Флоренским и С.Н. Булгаковым. Среди поздних славянофилов оригинальную цивилизационную концепцию разрабатывал академик В.И. Ламанский, философия истории которого служит своеобразным мостом между дореволюционной философско-исторической мыслью и историософией евразийцев. Евразийцы (Н.С. Трубецкой, Г.В. Вернадский, П.Н. Савицкий) внесли, пожалуй, наиболее значительный вклад в философию русской истории среди русских эмигрантов. Помимо евразийцев философско-исторические идеи занимали большое место в творчестве Г.П. Федотова, П.М. Бицилли, П.А. Сорокина и др. Отдельного внимания заслуживают философско-исторические построения Г.Г. Шпета. В данное издание не вошла и глава о материалистическом понимании истории в русском марксизме.

В XX в. научный подход к изучению прошлого заметно потеснил религиозный взгляд на исторический процесс, отдавая явное предпочтение разработке вопросов теории и методологии истории. Тем не менее, историософское направление на исходе XX столетия было реанимировано та-

кими мыслителями, как митрополит Иоанн (Снычев), А.С. Панарин и А.Л. Казин.

Обобщая опыт философского постижения истории в России, можно указать на несколько аспектов или разделов философии истории. В первую очередь, это теория исторического процесса, отвечающая на вопросы о том, как происходит история, каковы движущие силы, причины и законы исторических событий, какую роль в ходе истории играет личность и другие факторы. Теория исторического процесса исходит из убеждения, что история происходит «на самом деле», что это реальный процесс, «имеющий место» в действительности. Разновидностью теории исторического процесса выступает историософия, включающая в комплекс рассматриваемых ею проблем вопрос о смысле и цели истории, о возможности ее окончания и роли Божественного промысла в исторических событиях.

Во-вторых, в рамках теоретико-методологического подхода сформировалось представление о том, что история не только происходит, но и познается. Познание – первейший факт, данный историку прежде всех остальных фактов истории. Реальность истории не дается, а задается или раскрывается познанием. Так сформировался еще один раздел философии истории – теория исторического познания. Ее содержание раскрывается ответами на вопросы: как мы знаем историю? откуда знаем о прошлом? каким образом прошлое доступно нашему познанию? Согласно теории исторического познания или, как чаще называли эту отрасль философии истории, «методологии истории» реальность истории не дается и не воссоздается, а смысловым образом реконструируется на основе источников и свидетельств.

Теория исторического процесса, таким образом, разрабатывает онтологические аспекты философии истории, а теория исторического познания – гносеологические.

В то же время, реконструкция истории оказывается возможна только посредством смысловой стихии языка. Язык навязывает историческому познанию собственные стратегии смыслообразования, привносит свою логику реконструкции, вписывает познаваемое прошлое в языковую картину мира. Так обозначается еще один, вполне самостоятельный, комплекс проблем соотношения историографии и языка, герменевтики истории. Не стоит думать, что данная точка зрения на историю впервые была обоснована в постмодернизме. Достаточно указать на риторическую историографию



XVIII в., на так называемое «искусство истории», чтобы понять давность подобного осмысления задач и методов историографии.



## МОНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*Авдеева Л.Р.* Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н.Я. Данилевский, Н.Н. Страхов (Философская культурология второй половины XIX века). М., 1992.

*Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

*Аверинцев С.С.* Другой Рим: Избранные статьи. СПб., 2005.

*Аггеев К.М.* Христианство и отношение к благоустройению земной жизни. Опыт критического учения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909.

*Аксаков И.С.* Отчего так нелегко живется в России? М., 2002.

*Александров В.Б.* Культура и историческое познание. Калинин, 1986.

*Алексеев В.А., Маслин М.А.* Русская социальная философия конца XIX – начала XX в.: психологическая школа. М., 1992.

*Алпатов М. А.* Русская мысль и Западная Европа. XII–XVII века. М., 1973.

*Алпатов М.А.* Русская историческая мысль и Западная Европа (XVII – первая четверть XVIII века). М., 1976.

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

*Андронов Ю.В., Мячин А.Г., Шириняниц А.А.* Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: К.Н. Леонтьев. М., 1999.

*Аникеев А.А.* Проблемы методологии истории. Ставрополь, 1995.

*Анисимов Е.В.* Время петровских преобразований. Л., 1989.

*Анисимов Е.В.* Государственные преобразования и самодержавие Петра Великого в первой четверти XVIII в. СПб., 1997.

*Анисимов Е.В.* Россия без Петра: 1725—1740. СПб., 1994.

*Андронов Ю.В., Мячин А.Г., Шириняниц А.А.* Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: К.Н. Леонтьев. М., 1999.

*Антипов Г.А.* Историческое прошлое и пути его познания. Новосибирск, 1987.

*Ардашев П.Н.* О прогрессе в исторической науке. Киев, 1904.

*Артемяева Т.В.* Михаил Щербатов. СПб., 1994.

*Артемяева Т.В.* Русская историософия XVIII века. СПб., 1995.

*Артемяева Т.В.* Идея истории в России XVIII века // Философский век. Альманах. Вып. 4. СПб., 1998.

*Артемьева Т.В.* От славного прошлого к светлому будущему. Философия истории и утопия в России в эпоху Просвещения. СПб., 2005.

*Асиновская С.А.* Из истории передовых идей в русской медиевистике: Т.Н. Грановский. М., 1955.

*Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И.* История России: конец или новое начало. М., 2005.

*Ахмеди Д.Т., Согомонов Ю.В.* Об историческом познании: популярный очерк методологических вопросов. Баку, 1969.

*Багалеи Д.И.* Русская историография. Ч. 1–2. Харьков, 1911.

*Балуев Б.П.* Политическая реакция 80-х гг. XIX в. и русская журналистика. М., 1971.

*Балуев Б.П.* Споры о судьбе России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь, 2001.

*Бажов С.И.* Философия истории Н. Я. Данилевского. М., 1997.

*Баных С.* Географический детерминизм от Л. Мечникова до Л. Гумилева. Екатеринбург, 1997.

*Барг М.А.* Категории и методы исторической науки. М., 1984.

*Барг М.А.* Понятие всемирно-исторического как познавательный принцип исторической науки. М., 1973.

*Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. В 22 книгах. СПб., 1892–1903.

*Батенин С.С.* Человек в его истории. Л., 1976.

*Беленький И.Л.* Ученый-историк в системе научных коммуникаций. М., 1983.

*Белковец Л.П.* Россия в немецкой исторической журналистике XVIII века: Г.-Ф. Миллер и А.-Ф. Бюшинг. Томск, 1988.

*Белокуров С.А.* Юрий Крижанич в России. Выпуск 1–3. М., 1901–1909.

*Белявский И.Г., Шкуратов В.А.* Проблемы исторической психологии. М., 1982.

*Бенедиктов Н.А., Пушкин С.Н., Шапошников Л.Е., Шаталин Е.Н.* Философия истории в России – XIX век. Нижний Новгород, 1994.

*Бердяев Н.А.* А. С. Хомяков. Томск, 1996.

*Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев. Париж, 1925.

*Бернгейм Э.* Введение в историческую науку. СПб., 1908.

*Бернгейм Э.* Учебник исторического метода. СПб., 1905.

*Бессонов Б.Н.* Судьба России: Взгляд русских мыслителей. М., 1993.

*Бестужев-Рюмин К.Н.* Биографии и характеристики (летописцы России). М., 1997.

*Биллингтон Дж.* Икона и топор. М., 2001.

*Биллингтон Дж.* Россия в поисках себя. М., 2005.

*Бицилли П.М.* Очерки теории исторической науки. Прага, 1925.

*Бицилли П.М.* Трагедия русской культуры. Исследования. Статьи. Рецензии. М., 2000.

*Благова Т.И.* Родоначалники славянофильства. А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. М., 1995.

*Благой Д.Д.* История русской литературы XVIII века. М., 1945.

*Боголюбов В. Н.И.* Новиков и его время. М., 1916.

*Боголюбов Н.М.* Алексей Степанович Хомяков. Харьков, 1905.

*Бойко П.Е.* Идея России в русской философии истории. М., 2006.

*Бороздин А. К.* Литературные характеристики. Деятнадцатый век. В 2 томах. СПб., 1905.

*Брачев В.С.* «Наша университетская школа русских историков» и ее судьба. СПб., 2001.

*Брачев В.С., Дворниченко А.Ю.* Кафедра русской истории Санкт-Петербургского университета (1834–2004). СПб., 2004.

*Брода М.* Проблемы с Леонтьевым. М., 2001.

*Бродский Н.Л.* Славянофилы и их учение. Ранние славянофилы. М., 1910.

*Бубнов Н.М.* Пособие по методологии истории. Киев, 1914.

*Будилова Е.А.* Социально-психологические проблемы в русской исторической науке. М., 1988.

*Будовниц И.У.* Русская публицистика XVI века М.-Л., 1947.

*Будовниц И.У.* Общественно-политическая мысль Древней Руси. (XI–XIV века). М., 1960.

*Бузескул В.П.* Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. Ч. 1. Л., 1929.

*Булычев Ю.Ю.* Проблема культурно-исторической самобытности России. СПб., 2005.

*Булычев Ю.Ю.* Христианская философия нации и проблемы русского культурного самосознания. СПб., 2004.

*Быковский С.Н.* Методика исторического исследования. М., 1923.

*Бычков С.П., Корзун В.П.* Введение в историографию отечественной истории XX века: Учебное пособие. Омск, 2001.

В память об Алексее Степановиче Хомякове. М., 1860.

*Вазюлин В.А.* Диалектика исторического процесса и методология его исследования. М., 1978.

*Вазюлин В.А.* Логика истории. М., 1988.

*Вакулина Е.Н.* Исторические взгляды И.Д. Беляева. М., 1990.

*Валк С.Н.* Историческая наука в Ленинградском университете за 125 лет // Валк С.Н. Избранные труды по историографии и источниковедению. СПб., 2000.

*Валк С.Н.* Внутренняя политика царизма в 80-х – начале 90-х годов. М., 1956.

- Вальденберг В.Е.* Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912.
- Вальденберг В.Е.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки по русской политической литературе от Владимира святого до конца XVIII века. Пг., 1916.
- Васильев А.В.* Хомяков и славянское дело. СПб., 1877.
- Васильев А.В.* Что такое соборность? СПб., 1912.
- Вандалковская М.Г.* П.Н. Милюков и А.А. Кизеветтер: История и политика. М., 1992.
- Вайнштейн О.Л.* Историография средних веков в связи с развитием исторической мысли от начала средних веков до наших дней. М.; Л., 1940.
- Вайнштейн О.Л.* Очерки развития буржуазной философии и методологии истории XIX–XX в. Л., 1979.
- Васильева Т.В.* Сущность и смысл истории. Пермь, 1996.
- Ватыль В.Н., Ермашов Д.В., Ширинянец А.А.* Социально-политическая и правовая мысль России XIX — начала XX в. (Очерки истории и теории). Учебное пособие. В 2 ч. Гродно, 1997.
- Введение в проблематику российского консерватизма. СПб., 2007.
- Введенский С.* Основные черты философских воззрений Ю.Ф. Самарина. Казань, 1899.
- Величко В.* Владимир Соловьев: Жизнь и творения. СПб., 1903.
- Вен П.* Как пишут историю: опыт эпистемологии. М., 2003.
- Венгеров С.А.* Передовой боец славянофильства Константин Аксаков. СПб., 1912.
- Вернадский Г.В.* Русская историография. М., 1998.
- Ветринский Ч. (Чешихин Вас. Е.)* Т. Н. Грановский и его время. Исторический очерк. М., 1897.
- Виленский Б.П.* Политическая реакция 80-х годов XIX века и русская журналистика. М., 1971.
- Виноградов А.И.* Философские модели истории. Опыт классификации философско-исторических концепций. Мурманск, 2003.
- Виноградов П.* Киреевский и начало московского славянофильства // Вопросы философии и психологии. 1892. Январь. Кн. II.
- Виттекер Ц.Х.* Граф Сергей Семенович Уваров и его время. СПб., 1999.
- Вл. С. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000.
- Владимиров Л.Е.* Алексей Степанович Хомяков и его этико-социальное учение. М., 1904.
- Власова В.Б.* Исторический факт в потоке парадигмальных сдвигов. История методологии социального познания (конец XIX – начало XX вв.). М., 2001.

*Водзинский Е.И.* Русское неокантианство конца XIX – начала XX в. Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии. Л., 1966.

*Волк С.С.* Борьба русской передовой общественной мысли с реакционными идеями дворянской историографии в первой четверти XIX века. Л., 1950.

*Володихин Д.М.* «Очень старый академик». Оригинальная философия истории Р.Ю. Виппера. М., 1997.

*Володихин Д.М.* «Высокомерный странник»: Философия и жизнь Константина Леонтьева. М., 2000.

Вопросы методологии истории, историографии и источниковедения. Томск, 1984.

*Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

*Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989.

*Галактионов А.А.* История русской социологии XI–XIX вв. СПб., 2002.

*Герасименко Г.А.* Философские основы русской науки. Саратов, 2002.

*Гершгорин В.С.* Принципы развития в историческом познании (Методологические и философские проблемы истории). М., 1983.

*Гершензон М.О.* Исторические записки (о русском обществе). М., 1910.

*Гершензон М.О.* Образы прошлого. М., 1912.

*Гершензон М.О.* История молодой России. М.–Пг., 1923.

*Гершензон М.О.* Грибоедовская Москва. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1990.

*Герье В. И. Т. Н. Грановский.* В память к 100-летнего юбилея его рождения. М., 1914.

*Гнатюк О.Л.* Русская политическая мысль начала XX века. Н. И. Кареев, П. Б. Струве, И. А. Ильин. СПб., 1994.

*Гобозов И.А.* Введение в философию истории. М., 1993.

*Гоголевский А.В.* Очерки истории русского либерализма XIX – XX века. СПб., 1996.

*Голиков А.К.* Личность и государство в русской социально-политической и философской мысли (XIX – начало XX века). СПб., 2004.

*Голосенко И.А., Козловский В.В.* История русской социологии. М., 1995.

*Голосенко И.А.* Социологическая ретроспектива дореволюционной России: Избранные сочинения. В двух книгах. СПб., 2002.

*Горский С.* Князь Андрей Михайлович Курбский. Казань, 1858.

*Гранин Л.Е.* Философия, социология и теория истории. Волгоград, 2000.

Грановский Тимофей Николаевич. Библиография (1828–1967). М., 1969.

*Грацианский П.С.* Десницкий. М., 1978.

*Грацианский П.С.* Политическая и правовая мысль России второй половины XVIII в. М., 1984.

*Гребенщиков В.В.* Свобода в логике истории. М., 1997.

- Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философия X–XVII вв. М., 1990.
- Грушин Б.А.* Очерки логики исторического исследования: Процесс развития и проблемы его научного воспроизведения. М., 1961.
- Губман Б.Л.* Россия и Европа в философии русской истории. Тверь, 1997.
- Гуковский Г.А.* Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века. Л., 1938.
- Гуковский Г.А.* Русская литература XVIII в. М., 1998.
- Гулыга А.В.* Эстетика истории. М., 1974.
- Гулыга А.В.* Искусство истории. М., 1980.
- Гулыга А.В.* Творцы русской идеи. М., 2006.
- Гусев В.А.* Русский консерватизм: Основные направления и этапы развития. Тверь, 2001.
- Дацюк Б.Д.* Юрий Крижанич. М., 1946.
- Дебров Л.А.* Общественно-политические и исторические взгляды Н.И. Новикова. Саратов, 1974.
- Деникин А.В.* Консерватизм и либерализм в социально-философской мысли России XIX в.: Становление методологии. М., 2000.
- Дидоренко С.А.* Метафизика одного всеединства. М., 1999.
- Добрянов В.С.* Методологические проблемы теоретического и исторического познания. М., 1968.
- Долгов К.М.* Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Леонтьева. М., 1997.
- Дорошенко Н.М.* Философия и методология истории в России (конец XIX – начало XX века). СПб., 1997.
- Дорошенко Н.М.* Методология истории как система. Калинин, 1985.
- Дорошенко Н.М.* Становление и развитие методологии истории. Калинин, 1987.
- Дорошенко Н.М.* Философия и методология русской истории (начало XX в.). СПб., 1995.
- Дорошенко Н.М.* Российская методология истории: философские подходы. СПб., 2005.
- Дорошенко Н.М.* Репрессированные методологи истории. Астана, 2006.
- Дорошенко Н.М.* Методология истории: теоретические и философские основания. СПб., 2007.
- Дудинская Е.А.* Славянофилы в общественной борьбе. М., 1983.
- Дудинская Е. А.* Славянофилы в пореформенной России. М., 1994.
- Думова Н.Г.* Либерал в России: трагедия несовместимости. Исторический портрет П.Н. Милюкова. М., 1993.



*Дурновцев В.И.* Россия и Европа: обзор материалов по истории русской исторической мысли конца XVII – начала XIX вв.: Учебное пособие по спецкурсу. М., 1985.

*Дьяков В.А.* Методология истории в прошлом и настоящем. М., 1974.

*Дюбюк А.* История на перекрестке гуманитарных наук. М., 1970.

*Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I–II. СПб., 2000.

*Евлампиев И.И.* История русской философии. М., 2002.

*Егоров Б.Ф.* Русская литературная критика 1848–1861 годы. Л., 1967.

*Егоров Б.Ф.* Борьба эстетических идей в России середины XIX в. Л., 1982.

*Егоров Б.Ф.* Борьба эстетических идей в России 1860-х годов. Л., 1991.

*Егоров Б.Ф.* Избранное. Эстетические идеи в России XIX века. М., 2009.

*Ельчанинов В.А.* Об отношении истории как науки к искусству. Барнаул, 1975.

*Ельчанинов В.А.* Проблемы творчества в историческом познании. Томск, 1979.

*Ельчанинов В.А.* Методологические проблемы исторической науки. Барнаул, 1990.

*Емельянов Б.В., Любутин К.Н., Русаков В.М., Саранчин Ю.К.* История русской философии. М., Екатеринбург, 2005.

*Ермашов Д.В., Шириняц А.А.* Русская социально-политическая мысль XIX – начала XX века: Н.М. Карамзин. М., 2001.

*Ермичев А.А.* Три свободы Николая Бердяева. М., 1990.

*Ершов Ю.Г.* Методологические проблемы типологизации исторического процесса. Свердловск, 1982.

*Ерыгин А.Н.* Восток – Запад – Россия. Ростов н/Д., 1994.

*Ерыгин А.Н.* Традиционная и модернизирующаяся Россия в философии истории русского либерализма (К.Д. Кавелин, С.М. Соловьев, Б.Н. Чичерин): Часть первая. Философия истории русского либерализма второй половины XIX века (тема России). Ростов н/Д., 2004.

*Есинчук Н.М.* Историческая реальность как предмет познания. Киев, 1978.

*Жаринов Д.А. И.Н. Болтин как историк.* Самарканд, 1941.

*Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.

*Желенина И.А.* Историческая ситуация: методологический анализ. М., 1987.

*Желенина И.А.* Философия истории: Современные проблемы познания исторического процесса. М., 1994.

*Жилин П.А., Тюшкевич С.А.* Философские проблемы исторического познания. М., 1978.

*Жуков Е.М.* Очерки методологии истории. М., 1987.

*Жуков Е.М., Барг М.А., Черняк Е.Б.* Теоретические проблемы всемирно-исторического процесса. М., 1979.

*Жуковский С.Т., Жуковская И.Г.* Росси в истории мировой цивилизации IX–XX вв. М., 2000.

*Журавлев Л.А.* Позитивизм и проблема исторических законов. М., 1980.

*Завитневич В.З.* Алексей Степанович Хомяков. Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова. Т. 1–2. Киев, 1902–1913.

*Завитневич В.З.* Место Алексея Степановича Хомякова в истории русского народного самосознания. Харьков, 1904.

*Завитневич В.З.* Из системы философско-богословского мировоззрения А. С. Хомякова. Киев, 1906.

*Завитневич В.З.* Сперанский и Карамзин как представители двух политических течений в царствование императора Александра I. Киев, 1907.

*Замысловский Е.* Царствование Федора Алексеевича. СПб., 1871.

*Зандер Л.А.* Константин Леонтьев о прогрессе. Пекин, 1921.

*Звягинцев Е.А.* Общественное движение в России в начале девятнадцатого века. Ростов-на-Дону, 1904.

*Зеленецкий К.П.* Биография Михаила Трофимовича Каченовского. Одесса, 1844.

*Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Париж, 1955.

*Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 томах. Л., 1991.

*Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997.

*Золотарев В.П.* Историческая концепция Н.И. Кареева. Содержание и эволюция. Л., 1988.

*Золотухина Н.В.* Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985.

*Зорин А.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М., 2001.

*Зыкова Г.В.* Журнал московского университета «Вестник Европы» (1805–1830 гг.): Разночинцы в эпоху дворянской культуры. М., 1998.

*Иван и Петр Киреевские в русской культуре.* Калуга, 2001.

*Иванов-Разумник.* История русской общественной мысли. Индивидуализм и мещанство в русской литературе и жизни XIX в. В 3 т. М., 1997.

*Иванов В.В.* Методология исторической науки. М., 1985.

*Иванов В.В.* Соотношение истории и современности как методологическая проблема. М., 1973.

*Иванов Г.М.* Исторический источник и историческое познание (методологические аспекты). Томск, 1973.

*Иванов Г.М., Петров Ю.В.* Методологические проблемы исторического познания. М., 1981.

*Иваск Ю.П.* Константин Леонтьев (1831–1891): Жизнь и творчество. Bern, Frankfurt/M., 1974.

*Ивин А.А.* Введение в философию истории. М., 1997.

*Ивин А.А.* Философия истории. М., 2000.

*Ивонин Ю.П.* Между гармонией и восстанием (Проблема социального идеала в русской философии «Серебряного века»). Ч. 1. Новосибирск, 1997.

Идея истории в российском просвещении. Философский век. Альманах. Вып. 5. СПб., 1998.

*Иоанн (Снычев)*, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа: Очерки русского самосознания. СПб., 1994.

Из истории русской культуры. Том IV. (XVIII – начало XIX века). М., 1996.

*Иконников В.С.* Скептическая школа в русской историографии и ее проповедники // Киевские университетские известия. 1871. № 8–11.

*Иконников В.С.* Общий взгляд на развитие науки русской истории: Вступительная лекция, читанная в Университете Св. Владимира 12 сентября 1868 года доцентом Иконниковым. Киев, 1868.

*Иконников В.С.* Исследование о главных направлениях в науке русской истории в связи с ходом образованности. Киев., 1870.

*Иконников В.С.* Исторические труды И.Н. Болтина. СПб., 1902.

*Иконников В.С.* Опыт русской историографии. Том первый. Киев, 1891; Том второй. Киев., 1907.

*Иконников В.С.* Авг. Люд. Шлецер. Историко-биографический очерк. Киев, 1911.

*Иконников В.С.* Императрица Екатерина II как историк. Киев, 1911.

*Иконников В.С.* Карамзин-историк. СПб., 1912.

*Иконников В.С.* Константин Николаевич Бестужев-Рюмин. Киев, 1898.

*Иллерецкий В.Е.* Революционная историческая мысль в России. (Домарксистский период). М., 1974.

*Иллерецкий В.Е.* Сергей Михайлович Соловьев. М., 1980.

*Иллерецкая Н.В.* Историко-юридическое направление в русской историографии второй половины XIX века. М., 1998.

*Ильин В.В.* Философия истории. М., 2003.

*Ионова И.Н., Хачатурян В.М.* Теория цивилизации от античности до конца XIX в. СПб., 2002.

*Исаев И.А.* Политико-правовая утопия в России, конец XIX – начало XX в. М., 1991.

Историческая наука и историческое сознание. Томск, 2000.

Историческая наука и методология истории в России XX в.: К 140-летию академика А.С. Лаппо-Данилевского. Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. Выпуск I. СПб., 2003.

Историческая наука. Вопросы методологии. М., 1986.

История и психология. М., 1971.

История и социология. М., 1964.

История идей и воспитание историей: Владимир Иванович Герье. М., 2008.

*Исупов К.Г.* Русская эстетика истории. СПб., 1992.

К. Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1996.

*Казакова Н.А.* Очерки по истории русской общественной мысли: Первая половина XVI века. Л., 1970.

*Казин А.Л.* Последнее царство. Введение в историософию России. СПб., 1996.

*Калугин В.В.* Андрей Курбский и Иван Грозный: (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998.

*Каменский З.А.* Философские идеи русского Просвещения. М., 1971.

*Каменский З.А.* Русская философия начала XIX века и Шеллинг. М., 1980.

*Каменский З.А.* Тимофей Николаевич Грановский. М., 1988.

*Каменский З.А.* Философия славянофилов. Иван Киреевский и Алексей Хомяков. СПб., 2003.

*Кантор В. К.* «Средь бурь гражданских и тревог...» Борьба идей в русской литературе 40-70-х годов XIX века. М., 1988.

*Кантор В.К.* В поисках личности: Опыт русской классики. М., 1994.

*Кантор В.К.* «...Есть европейская держава». Россия: трудный путь к цивилизации. Историософские очерки. М., 1997.

*Кантор В.К.* Феномен русского европейца. Культурфилософские очерки. М., 1999.

*Кантор В.К.* Русский европеец как явление культуры (Философско-исторический анализ). М., 2001.

*Кантор В.К.* Русская классика, или Бытие России. М., 2005.

*Кантор В.К.* Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности. М., 2007.

*Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008.

*Каравашкин А.В., Юрганов А.Л.* Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М., 2003.

*Карагордин А.И.* Философия истории В.О. Ключевского. Саратов, 1976.

*Кареев Н.И.* Историческое мировоззрение Грановского. СПб., 1896.

*Кареев Н.И.* Собрание сочинений в 3-х томах. Том 2. Философия истории в русской литературе. СПб., 1912.

- Кареев Н.И.* Основы русской социологии. СПб., 1996.
- Карцев Е.А.* Философия истории. М., 2000.
- Категории исторической науки. М., 1988.
- Келле В.Ж., Ковальзон М.Я.* Теория и история (Проблемы теории исторического процесса). М., 1981.
- Кельнер В.Е.* Человек своего времени (М.М. Стасюлевич: издательское дело и либеральная оппозиция). СПб., 1993.
- Керимов В.И.* Историческая философия А. С. Хомякова. М., 1989.
- Кизеветтер А.А.* Исторические очерки М., 1912.
- Кизеветтер А.А.* Исторические отклики. М., 1915.
- Кимелев Ю.А.* Философия истории. М., 1995.
- Киреева Р.А.* Изучение отечественной историографии в дореволюционной России с середины XIX века до 1917 года. М., 1985.
- Киреева Р.А.* К.Н. Бестужев-Рюмин и историческая наука второй половины XIX века. М., 1990.
- Киреева Р.А.* Государственная школа: историческая концепция К.Д. Кавелина и Б.Н. Чичерина. М., 2004.
- Кириллов И.* Третий Рим. Очерк истории развития идей русского мессианизма. М., 1914.
- Кириллова Е.А.* Философия истории А.И. Герцена. М., 1982.
- Кирсанова Е.С.* Консервативный либерал в русской историографии: жизнь и историческое мировоззрение В.И. Герье. Северск, 2003.
- Кирсанова Е.С.* Методологические идеи русской консервативно-либеральной историографии второй половины XIX – начала XX вв. М., 2004.
- Киселева М.С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М., 2000.
- Кисель М.А.* Историческое сознание и нравственность. М., 1990.
- Кислягина Л.Г.* Формирование общественно-политических взглядов Н.М. Карамзина (1785–1803 гг.). М., 1976.
- Китаев В.А.* От Фронды к охранительству: (Из истории русской либеральной мысли 50–60-х годов XIX века). М., 1972.
- Кичев Г.Н.* Русский народ в его славных сынах. А.С. Хомяков как представитель русского национального самосознания. Киев, 1915.
- Ключевский В.О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. М., 1990.
- В.О. Ключевский. Характеристики и воспоминания. М., 1912.
- Ковальченко И.Д.* Методы исторического исследования. М., 1987.
- Кожин В.В.* Пророк в своем отечестве (Ф.И. Тютчев и история России XIX века). М., 2001.

- Кожин В.В.* О русском национальном сознании. М., 2002.
- Кожурин А.Я.* Проблема человека в философии русского консерватизма. СПб., 2005.
- Козин Н.Г.* Познание и историческая наука. Саратов, 1980.
- Козлов В.П.* «История государства Российского» Н.М. Карамзина в оценках современников. М., 1989.
- Козак О.М.* Теоретико-методологические основания концепции русской истории С.М. Соловьева. М., 1987.
- Колесник И.И.* История русской историографии XVIII – первой половины XIX века: Учебное пособие. Днепропетровск, 1987.
- Колесник И.И.* Развитие историографической мысли в России XVIII – первой половины XIX века: Учебное пособие. Днепропетровск, 1990.
- Колесник И.И.* Историографическая мысль в России: от Татищева до Карамзина. Днепропетровск, 1993.
- Количественные методы в исторических исследованиях. М., 1984.
- Количественные и машинные методы обработки исторической информации. М., 1969.
- Колупанов Н.П.* Очерк философской системы славянофилов // Русское обозрение. М., 1894. Т. 28. №7, 8.
- Комаров Ю.С.* Общество и личность в православной философии. Казань, 1991.
- Кон И.С.* Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли. (Критические очерки философии эпохи империализма). М., 1959.
- Кон И.С.* Позитивизм в социологии. Историографический очерк. Л., 1964.
- Константин Леонтьев наш современник. СПб., 1993.
- Копосов Н.Е.* Как думают историки. М., 2001.
- Кораблев В.Н.* Памяти А. С. Хомякова. СПб., 1904.
- Корнилов А.А.* Общественное движение при Александре II: Исторические очерки. Париж, 1905.
- Корольков А.А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991.
- Косик В.И.* Константин Леонтьев: Размышления на славянскую тему. М., 1997.
- Корзун В.П.* Образы исторической науки на рубеже XIX–XX вв. (анализ отечественных исторических концепций). Екатеринбург-Омск, 2000.
- Коршунов А.М., Шаповалов В.Ф.* Творчество и отражение в историческом познании. М., 1984.
- Кошелев В.А.* Общественно-литературная борьба в России 40-х годов XIX века. Вологда, 1982.
- Кошелев В.А.* Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840–1850-е годы). Л., 1984.
- Кошелев В.А.* Алексей Степанович Хомяков. М., 2000.

- Кошелев В.А.* Парадоксы Хомякова. Заметки и наблюдения. М., 2004.
- Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003.
- Коялович М.О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Минск, 1997.
- Красавин В.П.* Методологические проблемы социального познания в русской философско-социологической литературе конца XX века. Пермь, 1974.
- Криницкая Г.С.* Б.Н. Чичерин: концепция мировой истории. М., 2006.
- Кувакин В.А.* Философия Владимира Соловьева. М., 1988.
- Кувакин В.А.* Религиозная философия в России: начало XX в. М., 1980.
- Кувакин В.А.* Мыслители России: Избранные лекции по истории русской философии. М., 2005.
- Кулешов В.И.* Славянофилы и русская литература. М., 1976.
- Лангуа Ш., Сеньобс Ш.* Введение в изучение истории. СПб., 1899.
- Лаппо-Данилевский А.С.* Идея государства и главнейшие моменты ее развития в России со времен смуты и до эпохи преобразований. // Голос минувшего. 1914. № 12.
- Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк развития русской историографии // Русский исторический журнал. Книга 6. 1920.
- Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII–XVIII вв. М., 1990.
- Лаптева М.П.* Теория и методология истории. Пермь, 2006.
- Лебедев А.* Чаадаев. М., 1965.
- Лебедева Е.А.* Алексей Степанович Хомяков. СПб., 1897.
- Левандовский А.А.* Время Грановского: у истоков формирования русской интеллигенции. М., 1990.
- Леванский Ил.* Алексей Степанович Хомяков. Почаев, 1911.
- Левицкий С.А.* Очерки по истории русской философии // Левицкий С.А. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1996.
- Левшин Д.М.* Т. Н. Грановский (Опыт исторического синтеза). СПб., 1901.
- Леонтович В.В.* История либерализма в России (1762–1914). М., 1995.
- Леонтьев К.Н.* О Соловьеве и эстетике его жизни. М., 1912.
- Леонтьева О.Б.* «Субъективная школа» в русской мысли: Проблемы теории и методологии истории. Самара, 2004.
- Леонтьева О.Б.* Марксизм в России на рубеже XIX–XX вв.: Проблемы методологии истории и теории исторического процесса. Самара, 2004.
- Линицкий И.* Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого. Киев, 1882.

Литература и история. (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей и мыслителей XVIII–XX вв.). Вып. 1–3. СПб., 1995–2001.

Литературные взгляды и творчество славянофилов. М., 1978.

*Лихачев Д.С.* Культура Руси эпохи образования русского национального государства (конец XIV–начала XVI века). М., 1946.

*Лихачев Д.С.* Великое наследие: Классические произведения литературы древней Руси. М., 1980.

*Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

*Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 2000.

*Лосева О.А.* Аксиологическая детерминация исторического познания. Саратов, 2000.

*Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.

*Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика культуры. М., 1994.

*Лотман Ю.М.* Н. М. Карамзин. СПб., 1998.

*Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М., 1960.

*Лясковский В.* Алексей Степанович Хомяков. Его жизнь и сочинения. М., 1897.

*Лясковский В.* Братья Киреевские. Жизнь и труды. М., 1899.

*Мадариага И. де.* Россия в эпоху Екатерины Великой. М., 2002.

*Макушин А.В., Трибунский П.А.* Павел Николаевич Милюков: труды и дни (1859–1904). Рязань, 2001.

*Малинин В.А.* История русского утопического социализма. М., 1977.

*Малинин В.А.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послание. Киев, 1901.

*Малинин В.А.* Философия революционного народничества. М., 1972.

*Малинов А.В., Погодин С.Н.* Александр Лаппо-Данилевский: историк и философ. СПб., 2001.

*Малинов А.В.* Философия истории в России: Конспект университетского спецкурса. СПб., 2001.

*Малинов А.В.* Философия истории в России XVIII в. СПб., 2003.

*Малинов А.В.* К.Н. Бестужев-Рюмин: Очерк теоретико-исторических и философских взглядов. СПб., 2005.

*Малинов А.В.* Павел Гаврилович Виноградов: Социально-историческая и методологическая концепция. СПб., 2005.

*Малинов А.В.* Историко-философские этюды. СПб., 2007.

*Малинов А.В.* Теоретико-методологические искания в русской исторической и философской мысли второй половины XIX – начала XX в. СПб., 2009.



- Малинов А.В., Погодин С.Н.* Владимир Иванович Герье. СПб., 2010.
- Малинов А.В., Прохоренко А.В.* Философия истории в России: Материалы к лекционному курсу. СПб., 2010.
- Малинов А.В.* Академическая философия истории в России (вторая половина XIX – начало XX века). Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.
- Малинов А.В.* Русская философия XVIII века. Историко-философские очерки. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.
- Малинов А.В.* Русская философия XIX - XX веков. Историко-философские очерки. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.
- Мамонов В.Ф.* Кризис и историческая наука: Проблемы теории, методологии, методики. Челябинск, 1997.
- Масарик Т.Г.* Россия и Европа. СПб., 2000.
- Масарик Т.Г.* Россия и Европа: К русской философии истории и религии. Социологические очерки. Т. II. СПб., 2004.
- Масарик Т.Г.* Россия и Европа: эссе о духовных течениях в России. Т. III. СПб., 2003.
- Масарский М.В.* Порядок и смута: Очерки философии истории. М., 2000.
- Маслов Н.Н.* Методология исторического исследования. М., 1979.
- Медушевская О.М.* История источниковедения в XIX–XX вв. М., 1988.
- Медушевская О.М.* Источниковедение: теория, история и метод. М., 1996.
- Медушевский А.Н.* История русской социологии. М., 1993.
- Межуев Б.В.* Отечественные истоки философии Владимира Соловьева. М., 1997.
- Межуев В.М.* Культура и история. М., 1977.
- Мелих Ю.Б.* Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия. М., 2003.
- Мелконян Э.Л.* Проблема сравнительного метода в историческом знании. Ереван, 1981.
- Мелютин Д.М.* Алексей Степанович Хомяков. Гродно, 1904.
- Мельгунов С.П.* Дела и дни Александровского времени. Берлин, 1923.
- Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 1–18. Томск, 1963–1985.
- Методологические и философские проблемы истории. Новосибирск, 1983.
- Методология историко-научных исследований. М., 1978.
- Методология историко-психологических исследований. М., 1974.
- Методология исторического познания и буржуазная наука. Казань, 1997.
- Методология истории: Всеобщая история, археология. Новосибирск, 1968.
- Методологические проблемы исторического познания. М., 1981.
- Мечников Л.И.* Цивилизация и великие исторические реки: Статьи. М., 1995.
- Милевский О.А.* Лев Тихомиров: Две стороны одной жизни. Барнаул, 2004.

- Миллер А.* Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования. М., 2006.
- Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. М., 1880. Кн. 1.
- Мильков В. В.* Осмысление истории в Древней Руси. М., 1997.
- Миненков Г.Я.* Введение в историю российской социологии. Минск, 2000.
- Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В.С. Соловьева. СПб., 2003.
- Михайлова Е.Е.* Философия истории российского позитивизма: Проблемы социокультурного развития. Тверь, 2002.
- Мишин В.И., Синяков С.В.* Активность субъекта и проблема истины в историческом познании. Калинин, 1985.
- Могильницкий Б.Г.* Политические и методологические идеи русской либеральной медиевистики середина 70–начало 90 годов XIX века. Томск, 1969.
- Могильницкий Б.Г.* О природе исторического познания. Томск, 1978.
- Могильницкий Б.Г.* Введение в методологию истории. М., 1989.
- Могильницкий Б.Г.* История исторической мысли XX века. Курс лекций. Томск, 2003.
- Моисеева Г.Н.* Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. Л., 1980.
- Молодина С.Ф.* Подходы к описанию исторического прошлого. Новосибирск, 1998.
- Момджян К.Х.* Исторический закон. М., 1991.
- Мохначева М.П.* Журналистика и историческая наука: В 2 кн. Кн. 1: Журналистика в контексте наукотворчества в России XVIII–XIX вв. М., 1998; Кн 2: Журналистика и историографическая традиции в России 30–70-х гг. XIX в. М., 1999.
- Мочалов Е.В., Юрченков В.А.* Философия истории. Саранск, 2000.
- Мочульский К. В.* Владимир Соловьев: Жизнь и учение. Париж, 1937.
- Мочульский К.В.* Гоголь, Соловьев, Достоевский. М., 1998.
- Мусаелян Л.А.* Теория исторического процесса: становление и сущность. Пермь, 2005.
- Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М., 2000.
- Мягков Г. П.* «Русская историческая школа». Методологические и идейно-политические позиции. Казань, 1988.
- Мягков Г.П.* Научное сообщество в исторической науке: Опыт «Русской исторической школы». Казань, 2002.
- Мякотин В.* Из истории русского общества. СПб., 1902.
- Назарова Т.А.* Общественно-политические взгляды Ю.Ф. Самарина. М., 1998.
- Найдыш В.М.* Цивилизация как проблема философии истории. М., 1997.

Национальные образы прошлого. Этническая доминанта в историографии и философии истории. Третьи Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. СПб., 2008.

Нация и империя в русской мысли начала XX века. М., 2004.

*Невелова В.С.* Антропологический принцип в философии истории (от современности к истокам). Челябинск, 2001.

*Нехамкин В.А.* Проблема поливариантности исторического процесса. М., 2002.

*Нечкина М.В.* Василий Осипович Ключевский. История жизни и творчества. М., 1974.

*Нечкина М.В.* Функция художественного образа в историческом процессе. М., 1982.

*Нечухрин А.Н.* Смена парадигм в русской историографии всеобщей истории (90-е гг. XIX в. – 1917 г.). Гродно, 1992.

Николай Кареев – человек, ученый, общественный деятель. Материалы всероссийской научной конференции. Сыктывкар, 2002.

Николай Михайлович Карамзин: Указатель трудов, литературы о жизни и творчестве. 1883 – 1993. М., 1999.

Николай Полевой: Материалы по истории русской литературы и журналистики 30-х годов. Л., 1934.

*Никольский А. А.* Русский Ориген XIX века. СПб., 2000.

*Никоненко В.С.* Русская философия накануне петровских преобразований. СПб., 1996.

*Ничик В.М.* Феофан Прокопович. М., 1997.

*Новиков А.И.* История русской философии. СПб., 1998.

*Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории. М., 1999.

*Нольде Б.Э.* Юрий Самарин и его время. Париж, 1926.

О Владимире Соловьеве: Сборник первый. М., 1911.

*Орлик О.В.* Россия и французская революция 1830 г. М., 1968.

*Орлов В.Н.* Русские просветители 1790–1800-х гг. М., 1950.

*Осипов И.Д.* Философия русского либерализма. XIX–начало XX века. СПб., 1992.

*Останина О.А.* Вопросы исторического познания в русской философии. М., 1997.

Очерк русской философии истории. М., 1996.

Очерки развития исторической науки в СССР. М., 1966.

*Оруджев З.М.* Способ мышления эпохи: Философия прошлого. М., 2004.

П.Я. Чаадаев: pro et contra. СПб., 1998.

*Павленко Н.И.* Михаил Погодин. М., 2003.

- Павленко Ю.В.* История мировой цивилизации: Философский анализ. Киев, 2002.
- Пайпс Р.* Россия при старом режиме. М., 1993.
- Пак Г.С.* Многомерное время истории как человеческой деятельности. Нижний Новгород, 2004.
- Памяти К. Н. Леонтьева 1831-1891: Доклады в Обществе им. А.С. Пушкина 18 ноября 1943 г. Нью-Йорк, 1944.
- Памяти Константина Николаевича Леонтьева. СПб., 1911.
- Панарин А.С.* Философия истории. М., 2001.
- Панченко А.М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- Панченко А.М.* О русской истории и культуре. СПб., 2000.
- Панфилова Т.В.* Актуальные проблемы философии истории. М., 2001.
- Парсамов В.С. Ж.* де Местр и Александр Струдза: Из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004.
- Парфенов И.Д.* Методология русской истории. Саратов, 2001.
- Пекарский П.П.* Введение в историю просвещения России XVIII столетия. Т. 1. СПб., 1862.
- Пекарский П.П.* Наука и литература в России при Петре Великом. В 2-х т. СПб., 1862.
- Пекарский П.П.* Материалы для истории и литературной деятельности Екатерины II. СПб., 1863.
- Пекарский П.П.* Новые известия о В.Н. Татищеве. СПб., 1864.
- Пекарский П.П.* История императорской Академии наук в Петербурге. Т. I. СПб., 1870.
- Перов Ю.В.* Историчность и историческая реальность. СПб., 2000.
- Петров Ф.А.* С.П. Шевырев – первый профессор истории русской словесности. М., 1899.
- Петров Ю.В.* Причинность в исторической науке. Томск, 1974.
- Петров Ю.В.* Практика и историческая наука. Проблема субъекта и объекта в историческом познании. Томск, 1981.
- Петрушевский Д.М.* П.Г. Виноградов как социальный историк. Л., 1930.
- Песков А.М.* «Русская идея» и «русская душа»: Очерки русской историософии. М., 2007.
- Петряев К.Д.* Основные методологические вопросы исторической науки. Киев, 1970.
- Петряев К.Д.* Вопросы методологии исторической науки. Киев, 1976.
- Петряев К.Д.* Гносеологические и методологические основы источниковедения. Киев-Одесса, 1978.

*Пешич С.Л.* «Синопис» как историческое произведение // Труды отдела древнерусской литературы. Т. XV. М.-Л., 1958.

*Пешич С.Л.* Русская историография XVIII в. Ч. 1. Л., 1961; Часть II. Л., 1965; Ч. III. Л., 1971.

*Плетнев П.А.* Памяти графа Сергея Семеновича Уварова, президента Императорской Академии наук. СПб., 1855.

*Погодин С.Н.* «Русская школа» историков: Н.И. Кареев, И.В. Лучицкий, М.М. Ковалевский. СПб., 1997.

*Погодин С.Н.* Максим Максимович Ковалевский. СПб., 2006.

*Подкорытов Г.А.* Историзм как метод научного познания. Л., 1967.

*Познанский В.В.* Очерк формирования русской национальной культуры. Первая половина XIX века. М., 1975.

*Покровский С.А.* Политические и правовые взгляды С.Е. Десницкого. М., 1955.

*Поляков А.Н.* Проблемы методологии в исторической науке. Оренбург, 2002.

*Попов А.С.* Социологическая методология отечественной истории. Историко-графические очерки. Пенза, 1999.

*Попов А.С.* В.О. Ключевский и его «школа»: Синтез истории и социологии. М., 2001.

*Попов Н.А.* В.Н. Татищев и его время. М., 1861.

*Попов Н.А.* Ученые и литературные труды В.Н. Татищева. СПб., 1887.

*Порошин И.А. (Белозерский Н.)* А. И. Герцен, славянофилы и западники. СПб., 1905.

*Поршнев Б.Ф.* Социальная психология и история. М., 1979.

*Поселянин Е. [Погожев Е.Н.]* Константин Николаевич Леонтьев: (Воспоминания). М., 1900.

*Предтеченский А.В.* Очерки общественно-политической истории России в первой четверти XIX века. М.-Л., 1957.

*Пресняков А.Е.* Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский. СПб., 1922.

*Приленский В.И.* Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов. Ч. I. М., 1995.

Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М.; Л., 1961.

*Пронштейн А.П.* Методика исторического исследования. Ростов-на-Дону, 1976.

*Пронштейн А.П., Данилевский И.Н.* Вопросы теории и методологии исторического исследования. М., 1986.

*Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003.

*Пушкарев Л.Н.* Юрий Крижанич: Очерк жизни и творчества. М., 1984.

*Пушкин С.Н.* Очерки русской историософии. СПб., 1996.

- Пушкин С.Н.* Историсофия русского консерватизма. Нижний Новгород, 1998.
- Пытин А.Н.* Характеристика литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов XIX века. СПб., 1873.
- Пытин А.Н.* Русская наука и национальный вопрос в XVIII в. // Вестник Европы. 1887. № 10.
- Пытин А.Н.* История русской этнографии. Т. 1–2. СПб., 1890–1891.
- Пытин А.Н.* Исторические труды Екатерины II // Вестник Европы. 1901. № 6.
- Пытин А.Н.* Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятих годов. Исторические очерки. СПб., 1906.
- Пытин А.Н.* Общественное движение в России при Александре I. СПб., 1908.
- Пытин А.Н.* Панславизм в прошлом и настоящем. СПб., 1913.
- Пытин А.Н.* Масонство в России. М., 1997.
- Радлов Э.Л.* Владимир Соловьев: Жизнь и учение. СПб., 1913.
- Радлов Э.Л.* Теория знания славянофилов // Журнал Министерства народного просвещения. 1878. Ч. 196. Февраль.
- Ракитов А.И.* Историческое познание. Системно-гносеологический подход. М., 1982.
- Рамазанов С.П.* Кризис в российской историографии начала XX в. В 2 ч. Ч. 1: Постановка и попытка разрешения проблемы. Волгоград, 1999.; Ч. 2: Методологические искания послеоктябрьской исторической мысли. Волгоград, 2000.
- Рамишвили А.С.* Герцен в борьбе со славянофилами. Тбилиси, 1959.
- Репина Л.П.* «Новая историческая наука» и социальная история. М., 1998.
- Репина Л.П.* Социальная история в историографии XX века: научные традиции и новые подходы. М., 1998.
- Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю.* История исторического знания. М., 2004.
- Репников А.В.* Консервативная концепция русской государственности. М., 1999.
- Репников А.В.* «Эстетический аморализм» в произведениях К.Н. Леонтьева. М., 1999.
- Робинсон А.Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.
- Розанов В.В.* Сочинения. М., 1990.
- Розов Н.С.* Философия и теория истории. Кн. 1. Прологомены. М., 2002.
- Ромашков И.И.* А. С. Хомяков. Его жизнь и поэзия. М., 1900.
- Ростовцев Е.А.* А.С. Лаппо-Данилевский и петербургская историческая школа. Рязань, 2004.
- Роцинский С.Б.* Примирение идей и идея примирения в философии всеединства В. Соловьева. М., 1997.
- Рубинштейн Н.Л.* Русская историография. М., 1941.

- Рудаков Л. И.* Петр Чаадаев // Вече. 1996. Вып. 7.
- Румянцева М.Ф.* Теория истории. М., 2002.
- Русакова О.Ф.* Философия и методология истории в XX веке. Екатеринбург, 2000.
- Русакова О.Ф., Дука О.Г.* Современная историософия. Екатеринбург, 2004.
- Русская философия. Новые исследования и материалы (проблемы методологии и методики). СПб., 2001.
- Русская философия: А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. Свердловск, 1991.
- Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика. М., 2000.
- Рябов А.А.* Философия истории и актуальные проблемы русской идеи. СПб., 2003.
- Салин В.А.* Философия истории. Бийск, 1993.
- Санцевич А.В.* Методика исторического исследования. Киев, 1984.
- Сафронов Б.Г.* Историческое мировоззрение Р.Ю. Виппера и его время. М., 1976.
- Сафронов Б.Г.* Н. И. Кареев о структуре исторического знания. М., 1995.
- Сахаров А.М.* Историография истории СССР. Досоветский период. М., 1978.
- Сахаров А.М.* Методология истории и историография. М., 1981.
- Сборник материалов по истории исторической науки в СССР (конец XVIII–первая треть XIX века). М., 1990.
- Свистунов Н.М.* Российская цивилизация и православие: диалектика их взаимоотношений и перспективы развития. М., 2005.
- Семевский В.И.* Из истории общественных течений в России в конце XVIII и первой половины XIX веков // Историческое обозрение. 1904. № 9.
- Семенкин Н.С.* Философия богоискательства: Критика религиозно-философских идей софиологов. М., 1986.
- Семенов С.Н.* Секреты Клио. Сжатое введение в философию истории. М., 1996.
- Семенов С.Н.* Философия истории от истоков до наших дней: Основные проблемы и тенденции. М., 1999.
- Семенов Ю.И.* Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. М., 2003.
- Сербиненко В.В.* В. С. Соловьев. М., 1999.
- Сергейчик Е.М.* Философия истории. СПб., 2002.
- Серман И.З.* Литературное дело Карамзина. М., 2005.
- Сивак А.Ф.* Константин Леонтьев. Л., 1991.
- Сигалов К.Е.* Проблемы периодизации исторического процесса: формационный и цивилизационный подходы. М., 1998.

*Синицина Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. (XV–XVI века). М., 1998.

*Синицын О.В.* Кризис русской буржуазной исторической науки в конце XIX–начале XX века: Неокантианское течение. Казань, 1990.

*Синицын О.В.* Неокантианская методология истории и развитие исторической мысли в России в конце XIX – начале XX вв. Казань, 1998.

*Скабический А.М.* Очерки умственного развития нашего общества 1825–1860. СПб., 1898.

*Скворцов Л.В.* Время и необходимость в истории. М., 1974.

*Скворцов Л.В.* Субъект истории и социальное самосознание. М., 1983.

*Скояцова Е.А.* А. С. Хомяков. Париж, 1929.

*Скрынников Р.Г.* Третий Рим. СПб., 1994.

Славянофильство и западничество: консервативная утопия в работах Анджея Валицкого // Реферативный сборник. Вып. 1. М., 1991.

Славянофильство и современность. СПб., 1994.

Славянофильство: pro et contra. СПб., 2006.

Славянофильство и западничество: консервативная и либеральная утопия в работах А. Валицкого. Вып. 1–2. М., 1991–1992.

Славянский вопрос: вехи истории. М., 1997.

*Сладкевич Н.Г.* Очерки истории общественной мысли России в конце 50-х–начале 60-х годов XIX века. Л., 1962.

*Сладкевич Н.Г.* Борьба общественных течений в русской публицистике конца 50-х – начала 60-х гг. XIX в. Л., 1979.

Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 1. (А–И). Л., 1988. Вып. 2. (К–П). СПб., 1999.

*Смирнов И.П.* «От марксизма к идеализму»: М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев. М., 1995.

*Соколов Б.Г.* Генезис истории. СПб., 2004.

*Соловьев В.С.* Сочинения. В 2 томах. М., 1988.

*Соловьев Н.Н.* Либеральное дворянство в период подготовки и проведения крестьянской реформы 1861 года (Ю.Ф. Самарин). М., 1951.

*Соловьев С.М.* Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.

*Соловьев С.М.* Писатели русской истории XVIII века: Манкиев, Татищев, Ломоносов, Тредьяковский, Щербатов, Болтин, Эмин, Елагин, митрополит Платон // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России издаваемый Николаем Калачовым. Книги второй половина первая. Отделение III. М., 1855.

*Сорокин П.А.* Социальная и культурная динамика. СПб., 2000.



*Сохряков Ю.И.* Национальная идея в отечественной публицистике XIX – начала XX в. М., 2000.

Социологическая мысль в России: Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX–начала XX века. Л., 1978.

Социология истории Николая Кареева: Межвузовский сборник. СПб., 2000.

*Станкевич А.* Тимофей Николаевич Грановский. Биографический очерк. М., 1869.

*Старчевский А.В.* Очерк литературы русской истории до Карамзина. СПб., 1845.

*Стенник Ю.В.* Идея «древней» и «новой» России в литературе и общественно-исторической мысли XVIII – начала XIX века. СПб., 2004.

*Столочич Л.Н.* История русской философии. Очерки. М., 2005.

*Стрельцов М.Э.* Системные идеи в творчестве В. Соловьева. М., 2000.

Султанов К.В. Социальная философия Н.Я. Данилевского: Конфликт интерпретаций. СПб., 2001.

*Сухов А.Д.* Прогресс и история. М., 1983.

*Сухов А.Д.* Русская философия: пути развития (очерк теоретической истории). М., 1989.

*Сухов А.Д.* Илья Муромец славянофильства. М., 1990.

*Сухомлинов М.И.* История Российской академии. Т. V. СПб., 1881.

*Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. Т. 2. СПб., 1882.

*Тарасов Б.* Чаадаев. М., 1990.

*Тарасов Б.Н.* Куда движется история? Метаморфозы людей и идей в свете христианской традиции. СПб., 2002.

*Тарле Е.В.* Всеобщая история. Очерк развития философии истории. СПб., 1908.

*Таросян Р.* Иррациональная метаистория. М., 2001.

*Таубе М.Ф.* Несколько слов об Алексее Степановиче Хомякове и его научно-философской школе, именуемой славянофильством. Харьков, 1905.

*Таубе М.Ф.* Познаниеведение соборного восточного просвещения по любви мудрию славянофилов. СПб., 1912.

*Таубе М.Ф.* Три столпа русского самобытного просвещения прошлого столетия. Хомяков, Достоевский, еп. Феофан Вышенский. Харьков, 1912.

*Твардовская В.А.* Идеология пореформенного самодержавия. М., 1978.

*Тихомиров М.Н.* Исторические знания в России второй половины XVIII века (Ломоносов, Щербатов, Болтин). М., 1945.

*Трапи Н.А.* Теоретико-методологическая концепция А.С. Лаппо-Данилевского: опыт эволюционной реконструкции. Ростов п/Д, 2006.

*Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1–2. М., 1913.

- Тур Е.* Профессор П. Н. Кудрявцев. Воспоминания. М., 1891.
- Тяпин И.Н.* Философско-исторические идеи российского консерватизма XIX – начала XX в. Вологда, 2008.
- Уайт Х.* Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург, 2002.
- Уваров А.И.* Философские и методологические проблемы исторического познания. М., 1982.
- Умбрашко К.Б.* М.П. Погодин: Человек. Историк. Публицист. М., 1999.
- Умбрашко К.Б.* М.Т. Каченовский и «скептическая школа» об особенностях истории России. Новосибирск, 2001.
- Умбрашко К.Б.* «Скептическая школа» в исторической науке России первой половины XIX века. Т. 1–2. М., 2006.
- Уортман Р.С.* Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Т. I. От Петра Великого до Николая I. М., 2002.
- Уткина Н.Ф.* Русская мысль в век Просвещения. М., 1991.
- Уткина Н.Ф.* Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (вторая половина XIX в.). М., 1975.
- Успенский Б.А.* Избранные труды. В 2 т. М., 1994.
- Успенский Б.А.* Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов. М., 2000.
- Федоров М.Г.* Русская прогрессивная мысль XIX века от географического детерминизма к историческому материализму. Новосибирск, 1972.
- Федосов И.А.* Из истории русской общественной мысли XVIII столетия. М.М. Щербатов. М., 1967.
- Федотова В.Г., Новикова Л.И., Козлова Н.Н.* Цивилизация и исторический процесс. М., 1983.
- Фигуры истории или «общие места» историографии. Вторые Санкт-Петербургские чтения по теории, методологии и философии истории. СПб., 2005.
- Философия в Санкт-Петербурге. Справочно-энциклопедическое издание. СПб., 2003.
- Философские проблемы исторической науки. М., 1969.
- Философские проблемы исторической науки. Тарту, 1982.
- Философия истории. Диалог культур. М., 1989.
- Философия и методология истории. М., 1977.
- Флоренский П.А.* Около Хомякова. Сергиев Посад, 1916.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Киев, 1990.
- Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.
- Формозов А.А.* Классики русской литературы и историческая наука М., 1995.

*Французова Н.П.* Историческая реальность: проблемы развития человека. М., 1988.

*Хазазеров Г.Г.* Введение в русскую филологию. Екатеринбург, 2000.

*Хвостов В.М.* Исторические мировоззрения В.О. Ключевского. М., 1910.

*Хвостова К.В., Финн В.К.* Проблемы исторического познания в свете современных междисциплинарных исследований. М., 1997.

*Хмылев Л.Н.* Проблемы методологии истории в русской буржуазной историографии конца XIX–начала XX века. Томск, 1978.

Хомяковский сборник. Том I. Томск, 1998.

*Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000.

*Худушина И.Ф.* Царь. Бог. Россия. Самосознание русского дворянства (конец XVIII – первая треть XIX века). М., 1995.

*Цамутали А.Н.* Борьба течений в русской историографии во второй половине XIX века. Л., 1977.

*Цамутали А.Н.* Борьба направлений в русской историографии в период империализма. Л., 1986.

*Цимбаев Н.И.* И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. М., 1978.

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

*Цимбаев Н.И.* Сергей Соловьев. М., 1990.

*Цимбаева Е.Н.* Русский католицизм. Забытое прошлое российского либерализма. М., 1999.

*Черепнин Л.В.* Образование русского централизованного государства в XIV–XV веках. М., 1960.

*Черепнин Л.В.* Отечественные историки XVIII–XX вв. М., 1984.

*Черепнин Л.В.* Русская историография до XIX века. Курс лекций. М., 1957.

*Черепнин Л.В.* Вопросы методологии исторического исследования. М., 1981.

*Чернавский М.Ю.* Религиозно-философские основы консерватизма в России. М., 2004.

*Чистович И.А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.

*Шанский Д.Н.* Из истории русской исторической мысли. И.Н. Болтин. М., 1983.

*Шанский Д.Н.* Историческая мысль // Очерки истории русской культуры XVIII века. Ч. 3. М., 1988.

*Шатило А.Л.* Русская историография с древнейших времен до 1917 года. (Учебное пособие). СПб., 1993.

*Шапошников Л.Е.* Идеология славянофильства и современное православие. М., 1985.

- Шапошников Л.Е.* В.С. Соловьев и православное богословие. М., 1990.
- Шапошников Л.Е.* Русская религиозная философия XIX – XX веков. Нижний Новгород, 1992.
- Шапошников Л.Е.* Очерки русской историософии XIX–XX в. Н. Новгород, 2002.
- Шаханов А.Н.* Русская историческая наука второй половины XIX – начала XX века: Московский и Петербургский университеты. М., 2003.
- Шестаков В.П.* Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры. М., 1995.
- Шикло А.Е.* Исторические взгляды Н.А. Полевого. М., 1981.
- Шкуринов П.С.* П.Я. Чаадаев. Жизнь, деятельность, мировоззрение. М., 1960.
- Шкуринов П.С.* Позитивизм в России XIX в. М., 1980.
- Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. М., 1992.
- Шмаков В.С.* Структура исторического знания и картина мира. Новосибирск, 1990.
- Шмидт С.О.* Путь историка. Избранные труды по источниковедению и историографии. М., 1997.
- Шмурло Е.Ф.* Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. 1829–1897. Юрьев, 1899.
- Щегловитов С.Г.* Катков и его время. СПб., 1888.
- Щипанов И.Я.* Философия русского Просвещения. М., 1971.
- Щукин В.Г.* Российский гений просвещения. Исследования в области мифопоэтики и истории идей. М., 2007.
- Юрчук В.И.* Очерки методологии и логики исторического исследования. М., 1972.
- Юшко В.* Очерки из истории русского самосознания XVIII века. Общие исторические взгляды И.Н. Болтина. Киев, 1912.
- Языков Д.Д.* А.С. Хомяков. М., 1904.
- Яковенко Б.В.* Мощь философии. СПб., 2000.
- Яковенко Б.В.* История русской философии. М., 2003.
- Янковский Ю.З.* Из истории русской общественно-литературной мысли 40-50-х годов XIX столетия. Киев, 1972.
- Янковский Ю.З.* Патриархально-дворянская утопия: Страницы русской общественно-литературной мысли 1840–1850 годов. М., 1981.
- Ясинский А.Н.* Сочинения князя Курбского как исторический материал. Киев, 1889.
- Яценко А.С.* Философия права Соловьева. СПб., 1998.
- XVIII век. Сборник 1–20. Л.(СПб.), 1935–1996.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

## ОСНОВЫ МЕТАФИЗИКИ ИСТОРИИ

Мир, который мы переживаем, есть наше дело.

*В. Виндельбанд*

§ 1. Познавательное отношение исторического знания к своему предмету осуществляется в *историческом представлении*. Историческое представление устанавливает опосредованное отношение знания к предмету, поскольку существует тогда, когда предмет как таковой не дан. Вследствие этого историческое представление связано не с чувственной способностью, а со способностью означивания. Предметы подобного рода нам даются лишь тогда, когда они мыслятся. Те исторические представления, которые относятся через посредство знака к предмету, называются семиотическими. Науку о всех априорных принципах означивания я называю *трансцендентальной семиотикой*. Историческое не действительно в эмпирическом смысле, но действительно в субъективном смысле. Историческое следует считать действительным не как объект, а как способ представлять меня самого, как субъекта.

§ 2. Всякое наше историческое представление есть только представление события: факты, представляемые нами, не таковы сами по себе, как мы их представляем, также и отношения их сами по себе не таковы, как они нами мыслятся.

Историческое как явление, т.е. интеллектуально схваченное и упорядоченное априорными познавательными способностями разума многообразие исторических данных, есть историческое событие. Всякое наше историческое знание есть только знание исторического события. Каковы исторические происшествия или факты сами по себе и не зависимо от нашей познавательной конституирующей способности, нам совершенно неизвестно. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа мыслить

их. Мы имеем дело только с этим способом мышления. Сколь бы изощренно мы не мыслили исторические события, все равно этим путем мы не подошли бы ближе к содержанию исторических происшествий. Исторический факт вне сферы досягаемости познавательных способностей историка.

В осмысленном мире мы везде, даже и при глубочайшем исследовании его фактов, имеем дело только с событиями. Сама природа исторического факта, состоящая из деяний и поступков людей, отлична от природы исторического события, состоящего из суждений, принимающих форму исторических высказываний и образующих нарративную последовательность, претворяющую фактическую последовательность в повествование (т. е. историю как научную дисциплину). Упорядочивание, выстраивание последовательностей, зависимостей, связей и отношений возможно лишь на уровне исторических событий; так ли структурированы исторические факты неизвестно. Признание за историческими фактами такой же организации как и организация исторических событий возможно лишь при метафизическом допущении о соответствии фактов и событий. Никакой объективной (строгой и уж тем более причинной) связи между фактами и событиями нет. Историк имеет дело лишь со «следами», «обломками», «остатками» (Дройзен) исторических фактов и происшествий, которые требуют интерпретации, а вовсе не навязывают строй исторической событийности. Доставшиеся для изучения историка следы исторических фактов есть трансцендентная материя их, а не признак причинной связи факта с событием. Эта материя слишком «слаба», «мала», фрагментарна, чтобы навязывать историческому событию структуру и последовательность. Она способна лишь «наполнять» его, раскрашивать, добавлять детали.

Историческое событие создается, конституируется самим историком на основе источников и свидетельств, которые априорно полагаются в пространстве и времени (условия задающие единичность, уникальность, индивидуальность исторического события). Но в данном случае эта априорная форма полагания представляет собой не реальное пространство и время, а символическое. Более того, пространство и время являются вторичными символическими формами, в то время как изначальной, чистой формой полагания источников является восприятие их как знака, т. е. того, что неизбежно отсылает к чему-то иному — в данном случае к значению (иногда вовсе не материальному — историческому смыслу). Сами эти свидетельст-

ва и источники оказываются не тем, чем они являются «сами по себе». Это не просто предметы, представленные и открытые взору, и даже не вещи, выставляющие прежде своих качеств свою сущность, сотворенную сторону, т. е. это не творения (вернее это не только творения). Это знаки, которые уже не только не «говорят» о себе как о предметах или вещах, но вообще «отсылают» не к вещам и не к предметам, а к деяниям, поступкам, составляющим материю исторических фактов и происшествий, незначительной деталью которых они, возможно, являлись.

Если я говорю, что историческое представление как внешних объектов, так и состояний сознания во времени и пространстве изображают нам объекты так, как они конституируются семиотической смыслополагающей способностью, т.е. так, как они сбываются, то из этого не следует, будто эти предметы суть лишь иллюзия. В событии объекты и даже свойства, которые мы приписываем им, всегда определяются, означиваются как нечто действительно существующее, но так как эти свойства зависят только от способа представления субъекта в отношении реконструируемого им предмета, то мы отличаем предмет, как *событие*, от того же предмета, как факта *самого по себе*. Событие есть то, что вовсе не принадлежит историческому происшествию *самому по себе*, но всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем.

§ 3. Человек мыслит не потому, что способ и форма мысли задается, определяется некими законами мышления, он мыслит *согласно представлению* о таких законах. Основания мысли и языка не могут быть эксплицированы самой мыслью и выражены в языке, но лишь продемонстрированы. Мышление возможно не благодаря тому, что «нечто есть так, а не иначе», а благодаря *идеалу*. Только разумное существо обладает мыслью, или способностью приходить к пониманию *исходя из идеала*, т. е. безотносительно к тому, что есть «на самом деле». Мысль осуществляется не единственно возможным (сущим) образом, а *должным* образом. Мысль императивна, она сбывается принудительным образом. Мысль ориентируется не на закон, а на образец, демонстрирующий должный способ ее осуществления.

Императив мысли может быть *практическим*, если должный образ мышления определяется предметом мысли, т. е. такая мысль значима только для *чего-то другого*. Она выражает смысл лишь постольку, поскольку соотносится с предметом, другой мыслью и т. д.

Императив мысли может быть *спекулятивным*, если следующая ему мысль значима *сама по себе* или, говоря другими словами, ее предметом является выражаемый ею смысл. Такая мысль объективно необходима сама по себе, безотносительно к какой-либо другой мысли.

Императив определяет, какая возможная с моей стороны мысль является значимой, и представляет практическое правило по отношению к такому мышлению, которое не мыслит только потому, что эта мысль значима, так как отчасти субъект не всегда знает, что мысль значима, отчасти же, если он это и знает, его мысль может быть вызвана совершенно произвольными и случайными обстоятельствами.

Практический императив исходит либо из возможности, либо из действительности, данности предмета мысли. Спекулятивный императив, признавая мысль саму по себе, т. е. безотносительно к какому-либо лежащему вне ее предмету, утверждает необходимость предмета, который задается мыслью.

Спекулятивный императив не полагает в основу мысли некий предмет или другую мысль, он непосредственно предписывает эту мысль. Он касается не содержания мысли, а формы и принципа, из которого следует сама мысль; значимость такой мысли самодостаточна, то, что она может описывать или та мысль, к которой она может отсылать не существенны для самоопределения мысли, ориентирующейся на спекулятивный императив.

Теперь возникает вопрос: как возможен спекулятивный императив? Смысл этого вопроса состоит не в том, чтобы знать как возможен акт мысли, который предписывается императивом, а только в том, чтобы знать, как возможно мышление принуждение мышления, которое императивом выражается в качестве задачи.

Действительность этого императива не дана в опыте, его нельзя исследовать на примерах, т.е. эмпирически, иначе вопросом о его возможности мы бы не устанавливали этот императив, а объясняли его. Таким образом, нам придется исследовать возможность *спекулятивного* императива всецело а priori.

§ 4. Прежде всего нам следует решить вопрос: кто мыслит? Является ли мыслящий субъектом мысли? Мысль возможна лишь в качестве «моей» мысли, а не мысли вообще. Что это означает? Что означает также выражение «мысли приходят»? Нет ли противоречия между «моей» мыслью и



мыслью «приходящей»? В каких отношениях одна и та же мысль может быть «моей» и «приходящей»?

Наличие **Я** проблематично. В каком смысле и когда можно утверждать **Я** всякой мысли, если только это **Я** не является подлежащим выражающего мысль суждения, что в метафизическом отношении может быть понято как субстанция мысли (субъект есть субстанция мысли). Но **Я** не есть ни автор, ни собственник мысли. **Я** не является условием мысли, а лишь обозначает ее осуществление в качестве моей. **Я** не производит мысль, и не распоряжается ею, а выступает лишь формой настаивающего на выражении смысла, который не может быть сокрыт, утаен. Раскрытие смысла в выражении и происходит в форме «моей мысли». Таким образом, **Я** выступает лишь как фиксация воплощения смысла в качестве мысли. Вербализованный смысл есть мысль.

Благодаря тому, что у мысли нет автора и собственника, имеет место единство мысли в человеческой истории. Мысль может быть продумываема неоднократно. Не может быть мысли частной, единичной, неповторимой. Мысль как бы «приходит».

Мысль есть способ бытия-собой. Именно это позволяет говорить о мысли как о «моей» и предполагать **Я**, но не в качестве способа выражения смысла, перехода смысла в несокрытое состояние. Мысль безлична. Она конкретна по содержанию, субъективна со стороны своего осуществления, единична и случайна в отношении того, чем она может быть спровоцирована, вызвана. Виновник (aition) мысли единичен, поэтому ее бытие случайно. Но со стороны формы мысль носит всеобщий характер. Образ (eidos) мысли всеобщ, поэтому бытие ее необходимо. Мысль — *конкретно всеобщее*. В мысли частное, единичное мыслится как общее. Таким образом существует только один спекулятивный императив, а именно: *необходимо мыслить единичным, конкретным образом то, что значимо, касаясь только меня, но так, чтобы эта мысль могла стать достоянием мышления других субъектов как если бы это было значимо и для них*.

Мысль, осуществляющаяся через способ бытия-другим, есть не искренняя, подлая, фальшивая и не подлинная. Чужая мысль осуществляется через подмену, заимствование. Но такая мысль вполне может соответствовать практическому императиву.

Поскольку спекулятивный императив имеет вид всеобщего закона, устанавливаемого разумом на правах единственно возможного способа вы-

ражения смысла в форме мысли, то этот всеобщий императив мог бы гласить и следующим образом: *мысли так, как если бы твоя мысль посредством акта твоего мышления должна была стать актом всякого возможного мышления.*

§ 5. В связи с вышесказанным возникает вопрос: насколько этот императив является законом *для всех разумных существ* — всегда мыслить таким образом, чтобы моя мысль могла стать достоянием любого сознания? Если это такой закон, то он должен уже быть связан (совершенно a priori) с понятием мышления разумного существа вообще. Но для этого необходимо сделать шаг к метафизике, рассматривающей то, как *должно мыслить*, в не зависимости от того, мыслят ли так когда-нибудь, т.е. объективно спекулятивные законы. Стало быть, здесь идет речь об отношении мысли к самой себе, поскольку она определяется самочинно действующим сознанием; ведь если сознание определяет мышление *только для самого себя*, то оно должно делать это необходимо a priori.

Мысль понимается как способность определять самое себя *сообразно с представлением о таких законах*. И такая способность может быть только в разумных существах. То, что служит мышлению объективным основанием его самоопределения, есть *смысл*, а смысл, если он дается только разумом, должен иметь одинаковую значимость для всех разумных существ. То, что содержит только основание возможности мысли, результат которой составляет смысл, называется *выражением*.

Всякое сознание и, следовательно, человек как разумное существо существует как смысл сам по себе, а *не только как выражение* для любой мысли со стороны того или другого сознания, оно всегда должно рассматриваться *так же как смысл*. Вещи, существование которых не зависит от нашего сознания, имеют только относительную значимость, поскольку представляют собой окружающую действительность — мир объектов и артикулированное бытие, пред-расположенное взору и в силу этого получающее значимость как выражение, и называются поэтому *предметами*, тогда как сознания называются *субъектами*, так как их природа уже выделяет их как смыслы сами по себе, т. е. как нечто, что не следует мыслить только как выражение. Но они не просто субъективные смыслы, существование которых как результат нашей смыслополагающей интенции имеет значение *только для нас*; они *объективные смыслы*, т. е. сознания, существ-

вование которых само по себе есть смысл, и этот смысл не может быть заменен никаким другим смыслом, для которого он должен был бы служить *только* выражением; без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы *абсолютной значимостью*; но если бы всякая значимость была обусловлена, стало быть случайна, то для сознания вообще не могло бы быть никакого высшего мыслительного принципа.

Таким образом, если должен существовать высший мыслительный принцип и по отношению к человеческой мысли — спекулятивный императив, то этот принцип должен быть таким, который, исходя из представления о том, что для каждого необходимо есть смысл, так как оно есть *смысл сам по себе*, составляет *объективный* принцип мышления, стало быть, может служить всеобщим мыслительным законом. Основание этого принципа таково: *сознающий субъект существует как смысл сам по себе*. Мыслительным императивом, таким образом, будет следующий: *мысли так, чтобы субъективность мысли и в качестве твоей и в качестве возможной мысли другого субъекта была представлена как смысл и никогда только как выражение*.

Этот принцип человечества и каждого смыслополагающего сознания вообще как *смысла самого по себе* (которое составляет высшее ограничивающее условие значимости мысли каждого человека) взят не из опыта, во-первых, в силу своей всеобщности, так как этот принцип распространяется на все возможные сознания, никакой же опыт не достаточен для того, чтобы как-то располагать ею; во-вторых, потому что в нем человечество представлено не как смысл человека (субъективно), т. е. как предмет, который действительно само собой делается смыслом, а как объективный смысл, который в качестве закона должен составлять высшее ограничивающее условие всех субъективных смыслов, каковы бы они ни были, стало быть должен возникать из чистого разума. А именно, основание всякого мыслительного законодательства *объективно* лежит в *правиле* и форм всеобщности, которая и придает ему характер закона, субъективно же — в *смысле*: но субъект всех смыслов — это каждое сознание как смысл сам по себе; отсюда следует третий мыслительный принцип сознания как высшее условие согласия его со всеобщим сознанием: *идея мышления каждого смыслополагающего сознания как мышления, устанавливающего всеобщие законы*.

Понятие каждого смыслополагающего сознания, обязанного смотреть на себя как на устанавливающего через свои мысли всеобщие законы, чтобы с этой точки зрения судить о самом себе и о своих мыслях, приводит к другому связанному с ним понятию, а именно к понятию *царства смыслов*.

Под царством же я понимаю систематическую связь между различными субъектами через общие им законы. А так как законы определяют смыслы согласно своей общезначимости, то, если отвлечься от индивидуальных различий между разумными существами, равно как и от всего содержания их частных сознаний, можно мыслить смысл всех смыслов (и субъектов как смыслов самих по себе, и собственных смыслов, которые каждый из них может ставить самому себе) в систематической связи, т. е. царство смыслов, которое возможно согласно выше указанным принципам

В самом деле, все смыслополагающие сознания подчинены закону, по которому каждое из них должно мыслить самое себя и все другие возможные сознания *не только как выражения*, но также *как смыслы сами по себе*. Поскольку через **Я** осуществляется раскрытие, выражение смысла в качестве моей мысли (хотя способы выражения смысла и не ограничиваются мыслью), постольку исходящее из **Я** в виде мысли выражение смысла осуществляется как поток, направленность, интенциональность. Смысл имеет направление исхода в выражении к Другому. Раскрытие смысла происходит в ориентированности на Другого (смысл должен быть разделен). Смысл получает полноту осуществления в сочетании семантической и риторической размерности приводимого им к становлению сущего, т. е. в форме *смысла-как-сущности* и *смысла-как -артикуляции*. Вместе с этим, ориентированность смысла, интенциональность в выражении относительно выражающего смысл и тем самым изводящего его в бытие субъекта проявляется в виде *смысла-для-себя* и *смысла-для-другого* (эти четыре позиции — «язык смысла», морфология смысла — определяют все возможные варианты осмысленных высказываний). Задаваемая «направленностью» смысла пространственная метафора, позволяет говорить о царстве смыслов как об интерпретационном пространстве, где интересубъективность мысли (а значит и увязанный с ней через выражение смысл) оказывается лишь одной из характеристик дискурса аргументации, который имеет место в коммуникативном сообществе. Подлинный субъект мысли есть множественный субъект коммуникативного сообщества или интер-

субъект. Здесь имеет место семантическая связь смыслополагающих сознаний через общие им объективные законы, т. е. царство, которое, благодаря тому, что эти законы имеют в виду как раз отношение этих сознаний друг к другу как смыслов и выражений посредством мысли, может быть названо царством смыслов (которое, конечно, есть лишь идеал).

Субъект принадлежит к царству смыслов как *член*, если он рассматривает себя не только как законодательствующее в возможном благодаря эйдетическим интенциональным актам царстве смыслов сознание, но и сам подчинен этим законам. Он принадлежит к нему как *глава*, если как законодательствующее сознание он совершенно независим и не подчинен другому сознанию.

Каждый субъект как смысл сам по себе должен иметь возможность рассматривать себя в отношении всех способов смыслополагания, которым он когда-либо может быть подчинен, также как устанавливающий подобные способы, так как именно то, что его способы смыслополагания могут быть всеобщими, т. е. законами, отличает его как смысл сам по себе; отсюда также следует, что все это определяет смысл его собственного существования в отличии от чисто природных существ. Смысл жизни, таким образом, состоит в том, что мыслящий субъект постоянно должен рассматривать свои мысли с точки зрения себя самого, но в тоже время и каждый другой мыслящий субъект — как устанавливающий всеобщие способы смыслополагания. Вот таким именно образом и возможен мир мыслящих субъектов как царство смыслов, и притом посредством собственного законодательства всех лиц как членов. В соответствии с этим каждый мыслящий субъект должен мыслить так, как если бы он благодаря своим мыслям всегда был законодательствующим членом во всеобщем царстве смыслов. Формальный принцип этих мыслей гласит: мысли так, как если бы твой способ смыслополагания в то же время должен служить всеобщим законом (всех мыслящих субъектов). Таким образом, основанное на царстве смыслов идеальное коммуникативное сообщество возможно только по аналогии с социальным сообществом, но первое возможно только по таким способам смыслополагания, которые мы сами на себя налагаем, второе же — только согласно законам права, действующим по внешнему принуждению. Несмотря на это, хотя правовое общество и рассматривают как социальный организм, тем не менее, поскольку оно имеет отношение к мыслящим субъектам как своим смыслам, также можно назвать царством права. На

самом деле такое царство права не осуществляется, поскольку следование спекулятивному императиву не является всеобщим. Кроме того, правовое общество не допускает существование такого своего члена, который устанавливает через себя самого возможное царство смыслов, в котором он надеется на понимание. Только смысл жизни человека как осознающего субъекта без всякого другого достижимого этим путем смысла, стало быть уважение к одной лишь идее, тем не менее должно служить непреложным (хотя на первый взгляд и парадоксальным) предписанием мышлению и что именно эта автономность способа смыслополагания делает сознающего субъекта достойным быть законодательствующим членом в царстве смыслов.

На этом основывается *понимание*, которое, таким образом, есть отношение мыслей к автономно смыслополагающему сознанию, т.е. к возможному общему способу смыслополагания через посредство частным образом осмысляющего сознания. Мысль, совместимая с автономией смыслополагающего сознания, *истинна*; не согласная с нею мысль *ложна*.

§ 6. Самозаконность способов смыслополагания есть такое свойство сознания, благодаря которому оно само, независимо от свойств возможных интенциональных предметов, устанавливает, что является осмысленным, а что нет. Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: означивать только так, чтобы частный способ смыслополагания, определяющий процедуру означивания, в то же время содержался в нашем сознании как всеобщий закон. Этот принцип автономии есть единственный принцип понимания. Иначе как было бы достижимо понимание, если бы каждый смыслополагающий субъект не основывал свой частный способ осмысления на спекулятивном императиве, предписывающем эту автономии, что превращает мир из данного в заданный, т. е. делает его творением, а автономно осмысляющего субъекта — членом умопостигаемого мира.

§ 7. Если сознание ищет закон, который должен определять способы смыслополагания, не в пригодности ее частных смыслоопределений быть основой всеобщего законодательства, а в *чем-то другом*, стало быть, если оно, выходя за пределы самого себя, ищет закон в характере каких-нибудь из своих интенциональных предметов, — то отсюда возникает *гетерономия*. Сознание в этом случае не само дает себе закон, а его дает предмет

через свое отношение к познавательной способности. Это отношение, покоится ли оно на склонности или представлениях разума, делает возможными только практические императивы: я должен мыслить что-нибудь потому, *что я хочу что-то познать*, а посредством познания присвоить предмет мысли и вступить во владение им. В отличие от подобного властного императива, интерпретирующий, стало быть спекулятивный, императив говорит: я должен мыслить так-то или так-то, хотя бы я и не познавал это. Поэтому я должен, например, стараться понять другого и содействовать пониманию с его стороны не потому, что это способствовало бы моему господству (благодаря увеличению моей силы или приобретению какой-либо выгоды), а только потому, что мысль, которая исключает понимание со стороны Другого, не может содержаться в одном и том же мышлении как всеобщем законе.

§ 8. Разумное существо причисляет себя в качестве мыслящего существа к умопостигаемому миру, и только как принадлежащая к этому миру семиотирующая причина оно называет свою смыслополагающую способность *мышлением*. С другой стороны, оно осознает себя, однако, и частью социального мира, в котором его идеи и мысли имеют место лишь как явления этой причинности; но возможность этих идей нельзя понять из этой причинности, которой мы не знаем; вместо нее эти идеи должны быть постигнуты как определенные другими явлениями, а именно явлениями социальной жизни. Таким образом, все то, что я мыслю как член умопостигаемого мира, сообразно с принципом автономии осознающего субъекта; то же, что я мыслю как часть социального мира, должно быть детерминировано обстоятельствами социальной жизни, стало быть гетерономией общества. (Первое основывалось бы на высшем принципе понимания, второе — на принципе права). Но так как *умопостигаемый мир содержит основание социального мира*, стало быть, и *основание его законов*, следовательно, непосредственно устанавливает законы для моего мышления (не принадлежащие к умопостигаемому миру) и, таким образом, должен также мыслиться как законодательствующий, то я должен буду признать себя мыслящим существом, хотя, с другой стороны, я как существо, принадлежащее социальному миру, должен признать себя подчиненным тем не менее законам первого мира, т. е. законам разума, содержащего в одной лишь идее смыслополагающего сознания его собственный закон, и, следовательно-

но, подчиненным автономии мышления; таким образом, я должен буду рассматривать для себя законы умопостигаемого мира как императивы, а сообразные с этим принципом идеи — как правомерные (мысли).

Итак, спекулятивный императив возможен благодаря тому, что идея смыслополагания делает меня членом умопостигаемого мира; поэтому, если бы я был только таким членом, все мои мысли всегда *были бы* сообразны с автономией мышления, но, так как я в то же время рассматриваю себя как члена социального мира, то мои мысли *должны* быть с ней сообразны. Это долженствование представляет априорное синтетическое положение, потому что в добавок к моему сознанию на которое воздействуют социальные явления, присовокупляется идея того же, но принадлежащего к умопостигаемому миру чистого, самого по себе смыслополагающего сознания, которое содержит высшее условие первого согласия согласно с автономией второго.

§ 9. Перед нами встает новый вопрос: каким образом может быть помыслен социальный мир? Условие возможности такого мышления необходимо следует полагать в умопостигаемом мире. А принцип подобной мысли должен представлять собой частный случай спекулятивного императива. Ведь если бы мы попытались помыслить социальный мир исходя из него самого, т. е. ориентируя собственное мышление на его предмет, то мы бы вовсе не мыслили, ибо прежде всего должны были бы воссоздать при помощи интенциональных смыслополагающих актов этот предмет, а в лучшем случае объясняли бы его; при этом мы, безусловно, сделали бы общество предметом теоретического анализа, но не мысли. Социальный мир постижим в той мере, в какой он может быть подведен под мир умопостигаемый, т. е. в той мере, в какой он *историчен*. Способность мыслить исторически есть условие возможности осмысленного разговора о социальном, а, следовательно, и условие его познаваемости. Социальное является предметом возможного сказывания постольку, поскольку оно мыслится исторически. Мыслить исторически, т. е. формулировать осмысленные высказывания на основе исторического императива, который мы еще только должны установить, означает опосредованно связывать социальный и умопостигаемый миры. Благодаря историческому императиву должно быть возможно совместить автономию смыслополагающего сознания с гетерономией общества.



Но для подобного совмещения необходимо должно быть некое основание, основание единства умопостигаемого и социального миров, т. е. некое *X*, объединяющее их, делающее в равной мере возможным и тот и другой миры. Это *бытие творением*. Умопостигаемый мир и мир социальный являются творениями. Дело не в том, что они были кем-то или какой-то силой произведены определенным образом и в определенных условиях. Вопрос стоит не о их возникновении, а о способе их бытия. Творение означает *переход*. Творение есть такой переход от возможного к действительному, который носит исторический характер. При этом мы должны иметь в виду, что познаваемо лишь то, что сотворено. Познавание творения является историческим. Возможность истории связана, таким образом, с представлением о сотворенности мира и тварности человека. В этом смысле говорят о естественной истории и человеческой истории. Подобным же образом теологическая идея творения делает утверждаемое на ее основе бытие историческим. Так, скажем, в Библии переплетение исторического и религиозного рядов приводит к тому, что историческая фактичность означивается религиозными событиями, т. е. описываемая жизнь народа становится событийной или исторической в собственном смысле слова.

Что же означает бытие творением? То, что возникает в ходе творения есть нечто совершенно новое по отношению к тому возможному, которое предшествовало творению. Умопостигаемый мир как творение начинает быть благодаря автономной смыслополагающей деятельности осознающего субъекта. Мысль подобного субъекта, полагающегося на самозаконность сознания, выводит собственное мышление через ориентацию на Другого в царство смыслов, в котором только и возможно выражение смысла, а, стало быть, и всякая мысль, но которое, в то же время, есть ни что иное, как результат должно образа мысли, а именно, смыслоопределение согласно спекулятивному императиву. Социальный мир, будучи творением, также познаваем только на основе должного, императивного мышления, именно, исторического. Дело не в том, что социальная жизнь, является основой истории и последняя ее лишь отражает. История антропологична, но это еще не означает, что она социальна. История является способом мысли, а, следовательно, и познания социального. Возможность истории или, если угодно, исторического взгляда на мир лежит не в том, что случается в обществе, а в устанавливающем для самого себя законы смыслополагания в качестве законов мышления для всех разумных су-

ществ вообще сознании. Вопрос о творении есть вопрос о том, как возможно подобное мышление или, другими словами, как возможна автономия сознания. Должный образ мышления возможен благодаря спекулятивному императиву. Здесь мы видим, что возможность такого мышления лежит в различии между мышлением или определенным способом смыслополагания и его основой, т. е. императивом. Иначе говоря, это различие между идеей мышления и его собственным бытием. Условие акта творения как результата автономии сознания оказывается в различенности его принципа, закона и бытия.

Ставя проблему творения, мы задаемся вопросом: почему есть нечто, а не ничто. Такая постановка проблемы делает упор на «есть», поэтому, чтобы раскрыть тот должный образ мышления, который является историческим, мы вынуждены обратиться к онтологии истории. Поскольку в основе творения лежит различенность принципа и бытия должного способа мышления, постольку эта различенность имеет онтологическое значение. Как на основе только лишь самозаконности мышления оказывается возможен особый мир — История?

Итак, история в качестве творения есть «нечто», т.е. определенный способ существования сущности. Что это за существование сущности? Если история есть в качестве существующей сущности, то она принадлежит сущему — «то, что есть». Но сущее предполагает единство, «соединение» сущности и существования. История может быть понята как некая сущность, некое «что», с которым мы, однако, никогда не сталкиваемся, которое не существует. Мы знаем, *что* есть история, но не знаем, что она *есть*. Исторический мир не есть мир данный. История представляет собой, таким образом, неполное сущее: несуществующее сущее или несущую сущность. История есть сущность, которая *есть*, но которая не существует. Следовательно, вопрос об истории это не вопрос о сущем, а вопрос о бытии. Мы вновь, на этот раз в онтологии, сталкиваемся с различенностью — между сущим и способом его бытия, в данном случае бытия несущей сущности. В истории это несовпадение, разъятость сущности как основы и существования. Мы знаем, *что* такое история, более того, мы сами же воссоздаем, реконструируем это «что», т. е. сущность, но не можем утверждать существование того, что сами же сотворили. Мы не знаем каким образом история существует. Сущность как основа — «то, в чем», «то, благодаря чему» — есть субстанция. История сбывается в мысли — конкретно

всеобщем. С формальной стороны в мысли — субстанции истории — осуществляется процесс предикации бытия сущности. Иначе говоря, история представляет собой такой процесс реконструкции «что», где воссозданной сущности в форме мысли как субъекту истории приписывается предикат бытия. Переход от *что* к *есть* — таков способ бытия истории творением.

Какова эта сущность? Что представляет собой реконструируемое историком «что»? Эта сущность есть обретение настаивающего на выражении смысла — *настоящее*. В творении, утверждающем новизну действительного в отношении возможного на самом деле утверждается *современность*. История современна постольку, поскольку настаивающий на выражении смысл настоящ. В современности истории скрывается ее собственная подлинность. Настоящее есть способ существования истории, но это существование есть не более чем ситуация смыслоопределения — утверждение настоящего и подлинного смысла — исторического смысла. Исторический смысл не следует понимать как то «что», которое было. То «что», которое было само по себе никогда не бывает историей. В этом смысле история всегда иносущностна «что» исторического факта. История инологична, она задает пределы смысла, пороги осмысленного. Строго говоря, иметь смысл, а значит и быть понятым, может только то, что исторично. К иному времени принадлежит исторический факт, но это еще не делает его историческим событием; история иносущностна по отношению к возможному смыслу исторического факта, к тому же этот смысл не доступен, по крайней мере непосредственно не достижим, он не принадлежит миру умопостигаемому, но мы можем предположить, что он относится к миру социальному, а значит есть творение и может быть постигнут тогда, когда он будет понят именно как *исторический смысл*, но для этого необходимы определенные условия, условия, задающие должный способ мышления согласно историческому императиву.

Итак, история существует в качестве смыслополагающей современности; она представляет собой способ существования сущности посредством предикации этой сущности бытия, но отнюдь не утверждения существования того «что», которое есть. История стремится представить произошедшее как событие, придать ему событийный статус, но это вовсе не означает, что она пытается увидеть существование в его возможности осуществлять сущность. История воспроизводит сущее полагающее свое существование согласно сущности, но лишь в сказывании. Поэтому предметом ис-

тории является предмет возможного осмысленного разговора. Приписать явленность смысла в минувшем, но не утвердить его существование, — таково определение исторического отношения к бытию-в-мире. В той степени, в какой мы живем в окружающей действительности, мы соотносимся со смыслами. В той степени, в какой мы соотносимся со смыслами прежде всего, мы живем в иллюзорном мире. В той степени, в какой мы живем в иллюзорном мире и соотносимся с сущностями, которым не соответствует ничего из реально существующего, мы живем в историческом бытии.

Онтология истории открывает историю не как науку о предметах возможного опыта, а как способ понимания бытия, исследование сущности не-сущего, т. е. того, что не есть по-истине; история не является теорией как объяснением из причин, поскольку она принадлежит бытию творением, а не причинному бытию. История не дает истинностного знания, которое возможно лишь о существующем сущем (условия истинности исторического факта не дают смысла истории). Она не только не теоретическая, но и не экспериментальная дисциплина. Об истории не возможно достоверное знание, но лишь мнение. Отношения между историей и миром сущим не причинные. История беспечна в связи с сущим. Отношения между ними *тропологические* (это позволяет современным исследователям говорить о поэтике истории).

Сущее может быть двоякого рода: сущее как таковое или существующее (конкретно сущее) и мыслимое сущее, где мысль о сущем как о субстанции (конкретно всеобщем) является частью самого сущего.

История познаваема в той мере, в какой она является нашим собственным творением (вне зависимости от того, к какому универсуму — умопостигаемому или социальному — мы ее относим). Лежащая в основе смыслополагающей креативной деятельности сознания различенность принципа и бытия мышления не случайна. Это приводит нас к онтологии истории, где обнаруживается разъятость сущего и способа его бытия в качестве бытия сущности, которой не соответствует существование. И если в данном случае историческое бытие оказывается возможно как процесс перехода от *что* к *есть*, то в судящем представлении как результате эйдетической активности сознания исторический способ мышления оказывается возможен в качестве утверждения бытия мысли как субъекта истории, при этом в суждении то, что подразумевается в качестве исторического значения мыслится таким образом, что приписанное ей существование представля-

ется так, как если бы оно осуществляло, раскрывало сущность, как если бы оно изводило сущность в мир, а не само было бы идеально сконструировано на основе априорно полагаемого смысла. При этом мы видим, что возможное мыслится как действительное, а это означает, что история понимается как творение, но условие такого перехода обнаруживается только в нас самих, вернее в автономии смыслополагающего сознания. История, таким образом, есть должный образ мышления о таком сущем, существование которого проблематично, а сущность реконструируема в форме исторических высказываний, образующих нарративную последовательность. И хотя исторический императив есть на самом деле императив онтологический, он все же имеет следующий вид: *необходимо мыслить частный факт таким образом, как если бы он был на самом деле*. В историческом суждении мысль мыслит саму себя со стороны деонтической модальности, не более. Ведь в историческом мышлении утверждается бытие сущности, под которое подводится квазипредмет в форме исторического события постольку, поскольку он является предметом возможного сказывания, т. е. произведен от речи и вне последней не имеет места. Поэтому должный способ исторического мышления можно представить как *необходимость представлять исторический факт в виде осмысленного повествования, означивающего его, т.е. как событие, но таким образом, что хотя эта историческая событийность и не существует нигде вне и помимо производящего ее разговора, она мыслится как обладающая собственным предметом*. История обладает смыслом не благодаря тому, что отсылает к иллюзорному денотату, а благодаря (из-за) искусности своего языка, осмысленности своей повествовательной формы.

§ 10. Игра модальностей, в которой осуществляется переход, принимаемый нами в качестве истории, довольно наглядно обнаруживается в том, как временная модальность повествования перетекает в модальность повествуемого и сознание как временной поток, пытаясь помыслить (а не просто вспомнить) то, чего уже нет, на самом деле мыслит самое себя. Это в высшей степени игра: «игра настоящего в прошлое» (Б.А.Успенский).

Кроме того, в основе исторического суждения должна лежать в качестве субъективного условия способность всеобщей сообщаемости смысла при данном способе мышления. Следствием этой способности является достижение понимания между осознающими субъектами причастными об-

щему царству смыслов, благодаря единству воссоздаваемого исторического смысла. Вообще сообщено может быть только познание, поскольку в этом случае мышление обладает всеобщей точкой отсчета (или императивом), с которой вынуждена согласовываться способность мышления всех. Однако, посредством истории смыслополагающая субъективность познает только себя саму. История выступает не следствием сознательной деятельности смыслоопределения, конституирующей историю в качестве интенционального предмета (это лишь частный случай), она характеризует всякий акт смыслополагания постольку, поскольку этим актом утверждается субъективность активно действующего сознания. Благодаря историчности эйдетического смыслополагания возможна в качестве производной История. Подлинная же необходимость этой деятельности заключается в скреплении, единении сознания, утверждения его в качестве *само*. И хотя сознание воссоздает историю в виде особого бытия, пусть даже и повествовательного, познает и утверждает при этом лишь само себя в игре забывания и возвращения, воспроизведения как способа придания сознанию единства, целостности, идентичности. Познавательные способности, которые вводятся в действие посредством этого способа мышления, пребывают в свободной игре, так как ограничивающий их принцип познания в форме исторического императива лишь делает эту игру возможной и приписывает ей познавательную ценность. Следствием свободной игры смыслополагающих способностей при данном образе мышления для познания вообще выступает идентичность сознания или полагание сознанием смысла себя как *того же самого*. С определенными оговорками можно сказать, что субъективность представляет собой *смысл смысла*. Чтобы мышление, посредством которого творится предмет, привело к познанию (в противном случае этот предмет нам непосредственно дан как наше собственное творение, мы же познаем его лишь тогда, когда рассматриваем его со стороны его заданности) необходимо *забывание* для от-ступления, отграничения неопознанного бытия и *воспроизводство* значений для определения смысла актов сознания. Это состояние *свободной игры* смыслополагающих способностей при мышлении, посредством которого задается, конституируется предмет, должно быть всеобщесообщаемым, ибо познание в качестве определения объекта, который должен (для какого бы то ни было субъекта) согласовываться с интенциями сознания, есть единственный способ мышления, который значим для всех.

Субъективная всеобщая сообщаемость способа мышления в историческом суждении, поскольку она должна иметь место без того, чтобы ей было предпослано определенное понятие, может быть только интеллигибельным состоянием при свободной игре забывания и воспроизводства. Для исторического познания как для познания вообще требуется согласие этих способностей. На категориальном уровне исторической критики это согласие проявляется в игре интенциональности исторического факта и ноэматики исторического события. Мы сознаем, что это субъективное отношение, необходимое для смыслополагания вообще, должно быть столь же значимым для каждого и, следовательно, всеобщесообщаемым, как и любое определенное осмысление, всегда основанное на этом отношении как всеобщем условии. История есть обещающая подлинность всеобщая игра с самим собой или игра смыслополагающего сознания в себя как того же самого, дающая иллюзию достоверного сущего — “так было”, — а на самом деле лишь удостоверяющего *собственное* бытие сознания. Порождением игры в историю может быть метаисторическая постановка вопроса о возможности самой истории или ее эпистемологический очерк — критика исторического разума.