

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК930.1

М.С. Колесов

Севастопольский национальный технический университет
Студгородок, г. Севастополь, Украина, 99053
root@sevgtu.sebastopol.ua

КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

«... Идея нации есть не то, что она сама
думает о себе во времени, но то, что
Бог думает о ней в вечности»

(Вл. Соловьев)

*Рассматривается русское философское наследие конца XIX – начала XX
вв. под углом зрения развития философии истории России.*

Развитие философско-исторической мысли в России было непосредственно обусловлено актуальной для того времени социально-политической проблематикой

Так, в 1871 г. появилась книга Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа», которая имела примечательный подзаголовок «Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому». Книга не стала популярной, поскольку в ней высказывались мысли, весьма далекие от стереотипов исторического сознания. Однако, она была замечена некоторыми оппонентами, например, Вл. Соловьевым, К.Н. Леонтьевым, Н.А. Бердяевым и другими, которые, отдавая должное оригинальности концепции Данилевского, вступили с ним в полемику, что дало толчок развитию философско-исторической мысли в конкретном плане относительно истории России.

«Каждая историческая национальность имеет свою собственную задачу, - писал Н.Я. Данилевский, - которая должна решить, свою идею, свою отдельную сторону жизни, которые стремится осуществить, - задачу, идею, сторону жизни, тем более отличные и оригинальные, чем отличнее

сама национальность от прочих в этнографическом, общественном, религиозном и историческом отношении» [1, с. 26].

Все «исторические племена» имели свою «древнюю», «среднюю», «новую» историю, как фазы своего развития. Данилевский полагает, что это деление не исчерпывает всего богатого содержания истории, так как «формы исторической жизни человечества... не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно историческим типам» [1, с. 85]. Именно в различении этих «культурно исторических типов» и должна заключаться «естественная система истории». Он насчитывает десять таких «культурно исторических типов»: египетский, китайский, ассирийско-вавилоно-финикийский (а также - халдейский или древнесемитический), индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, ново-семитический или аравийский и, наконец, германо-романский или европейский.

Из развития этих «культурно исторических типов» он выводит пять исторических законов, суть которых сводится к следующему: во-первых, всякое племя или «семейство народов» составляет «культурно исторический тип», если оно способно к историческому развитию; во-вторых, для развития цивилизации того или иного типа необходима политическая независимость народов, к нему принадлежащих; в-третьих, «начала» цивилизации не передаются народам иного «культурно исторического типа»; в-четвертых, цивилизация определенного «культурно исторического типа» достигает полноты своего развития лишь при условии разнообразия составляющих его «этнографических элементов»; в-пятых, ход развития «культурно исторического типа» имеет продолжительный рост, но кратковременный период цветения и «плодоношения». «...Ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития» [1, с. 109].

Данилевский считал, что «общечеловеческой цивилизации» не существует и не может существовать, так как «общечеловеческого нет в действительности». Иное дело – «всечеловеческое», которое состоит из совокупности «всего народного, во всех местах и временах существующего и имеющего существовать». «Всечеловеческая цивилизация» – это недостижимый идеал, точнее – достижимый лишь совместным развитием всех «культурно исторических типов».

Поэтому невозможна общая теория устройства гражданских и политических обществ. И ни одна культура не может быть вечною. Различия в характере народов, составляющих самобытный «культурно исторический тип», подводятся Данилевским под «три разряда»:

«этнографические различия», различия «высшего нравственного начала», различия «хода и условий исторического воспитания народов».

«...Великие исторические мысли не преподают, - утверждает Данилевский. - Если человек, употребляя данную ему свободу не соответственно с общим, непонятным ему историческим планом событий, начертанным рукою промысла, может замедлить его выполнение и временно исказить его линии, план этот все-таки довершается, хотя и иными, более окольными путями» [1, с. 308].

Исходя из этих общих положений, относительно русской истории Данилевский заявляет: «...С общей культурно-исторической точки зрения Россия не может считаться составной частью Европы ни по происхождению ни по усыновлению... ей предстоят только две возможности: или вместе с прочими славянами образовать особую самостоятельную культурную единицу, или лишиться всякого культурно-исторического значения – быть ничем» [1, с. 397].

Он был убежден, что Россия не принадлежит к Европе, Россия не заслуживает чести считаться Европой. «...Чем-то гигантски лишним является наша Россия в качестве носительницы европейской цивилизации» [1, с. 63].

Здесь Данилевский готов согласиться с так называемыми «славянофилами», хотя отмечает, что они «в жару борьбы и спора» выразились «слишком резко», «с некоторым преувеличением». Различие в «просветительских началах» русского и других славянских народов от германо-романских, например, он видит в православии, на котором основано их «историческое воспитание». Главная идея этого «воспитания» – это идея государства которое «обеспечивает членам его покровительство личности и имущества», понимая под личностью жизнь, честь и свободу. «Народность» же составляет основу, причину и цель государства «Каждая народность... должна составлять государство... одна народность должна составлять только одно государство». По его мнению, «духовное и политическое здоровье» характеризуют русский народ и русское государство «...Силы России заключаются... в духе всего народа» [1, с. 222].

Данилевский мечтал о славянской «федерации» во главе с Россией: «Всеславянский союз, - писал он, - есть единственная твердая почва, на которой может возрасти самобытная славянская культура. Особенность славянского культурного типа отличается религиозной стороной культурной деятельности. Так что Россия принадлежит к этому типу потому, что именно ей досталось хранение «религиозной истины». «Славянский тип будет первым полным четырех-основным культурно-историческим типом» [1, с. 508].

Одним из оппонентов Н.Я. Данилевского выступил Константин Николаевич Леонтьев, - дипломат, медик, издатель, а в конце жизни, священнослужитель. В своей книге «Византизм и славянство», вышедшей в 1875 г., он подвергает критике идею «всеславянства» с позиций концепции «византизма», который он определяет как: «особого рода образованность или культура имеющая свои отличительные признаки, свои общие, ясные, резкие, понятные начала и свои определенные в истории последствия». Общая идея «византизма» складывается из религиозных, государственных нравственных и художественных «частных идей» [2, с. 19].

Так, например, как государственная идея, «византизм» означает «самодержавие», как религиозная идея – христианство. «...Все художественное творчество наше, - пишет он, - глубоко проникнуто византизмом в лучших проявлениях своих». Леонтьев утверждает, что царизм в России окреп под влиянием православия, под влиянием византийских идей, византийской культуры «Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникает насквозь весь великорусский общественный организм» [2, с. 36].

«Византизм» организовал русских, создал их величие, сочетаясь с патриархальными простыми началами, со «старым» и «грубым» славянским «материалом». «Изменяя, даже в тайных помыслах наших, этому византизму, мы погубим Россию», - был убежден он [2, с. 40].

Однако, «византизм» отвергает идею «всечеловеческого блага», «религию всеобщей пользы» как неосновательную «В идее всеобщего блага реального ничего нет», - утверждает Леонтьев. Вместе с тем, «идея национальностей», рожденная в Европе в XIX в., есть космополитическая антигосударственная и противорелигиозная идея, потому что основана на «индивидуализме».

Столь же эфемерна, по мнению Леонтьева, идея «славизма» как «квинтэссенция» всех признаков славянской культуры «Напрасно мы будем искать какие-нибудь ясные, резкие черты, какие-нибудь определенные и яркие исторические свойства, которые были бы общи всем славянам» [2, с. 42]. Сила России – в византизме, а «славизм» должен соединиться с византизмом, так как византизм – это «единственный надежный якорь нашего не только русского но и всеславянского охранения». «Славянство есть и оно численностью очень сильно; славизма нет, или он еще очень слаб и неясен», - убежден Леонтьев.

«Не льстить надо славянам, не обращаться к ним с вечной улыбкой любезности; нет! Надо изучать их, и если можно, если удастся, учить их даже, как людей отсталых по уму, несмотря на кажущуюся их прогрессивность и даже ученость некоторых из них... Прежде всего, не

надо обманывать свое русское общество; не надо оставлять его в приятном тумане из-за какой-то вовсе необязательной в литературе, льевой политики!» [2, с. 68].

Леонтьев весьма скептически относился к идее прогресса, полагая, что «идея развития», перенесенная в историю из точных наук, противоречит действительной сложности исторического процесса. Этот процесс, как считал он, состоит из трех стадий: 1) стадия «первоначальной простоты»; 2) стадия «цветущего объединения и сложности»; 3) стадия «вторичного смесительного упрощения». «Форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающей материи разбегаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма... есть не что иное, как процесс разложения, процесс...вторичного упрощения целого и смешения составных частей» [2, с. 75-76].

С этой точки зрения Леонтьев подходит к роли государства которое как форма у каждой нации своя, в основе своей неизменна «до гроба исторического», хотя и меняется в «частностях». Долговечность «государственных организмов» насчитывает 1000-1200 лет, но культуры этих государств оказываются еще более долговечными. «Цивилизация, культура есть именно та сложная система отвлеченных идей (религиозных, государственных, лично-нравственных, философских, художественных), которая вырабатывается всей жизнью наций. Она, как продукт, принадлежит государству, как пища, как достояние, она принадлежит всему миру» [2, с. 111].

В другой своей работе «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» Леонтьев обращается к историческим идеям XIX в. в Европе. Здесь он утверждает, что во всех государствах всегда присутствуют «некоторые социальные элементы», которые в своих взаимодействиях определяют характер истории любого народа. К этим «вездесущим реальным силам» он относит религию или Церковь, «государя с войском и чиновниками», общины городов и сел, «землевладение», «подвижный капитал», труд и «массу его представителей», науку и искусство.

Вступая в полемику с Н.Я. Данилевским, К. Леонтьев признает, что «только не понимающий истории человек» может не согласиться с тем, что Россия не просто европейское государство, она – «целый мир». «...Н.Я. Данилевский доказал (неопровержимо, по моему), что, географически говоря, Европы такой особой нет, а вся эта Европа есть лишь не что иное, как Атлантический берег великого азиатского материка, великий смысл слова Европа есть смысл исторический, т.е. место развития или поприще особой, последней по очереди, культуры сменившей древние предыдущие культуры романо-германской» [2, с. 167].

Он полагал, что «на началах исключительно европейских нам, русским, нельзя жить», что близок конец «петровской Руси». «И слава Богу. Ей надо воздвигнуть рукотворный памятник и еще скорее отойти от него, отрясая романо-германский прах с наших азиатских подошв! Надо, чтобы памятник «нерукотворный» в сердцах наших, т.е. идеалы петербургского периода, поскорее в нас вымерли» [2, с. 168].

В работе «Записки отшельника Владимир Соловьев против Данилевского» К. Леонтьев записал о Данилевском: «Замечательный человек скончался, не доживши не только до заслуженной им славы, но и справедливой оценки большинства своих русских сограждан» [2, с. 204]. Здесь он пишет о том, что торжество и распространение идей Данилевского возвышает «нашу русскую национальную гордость». Данилевский говорит: «Европа разлагается; нужен культурный тип, новая государственная культура». Поэтому, замечает Леонтьев, «что славяне с Россией во главе произведут на время некоторое отклонение в русле всемирной уже истощающей свои силы, уже стареющей истории, это довольно правдоподобно». Но он сомневается, дадут ли славяне действительно «живучий» культурный тип. «...Размышляя о книге Данилевского «Россия и Европа» и принимая за истинное открытие его общую мысль, его теорию смены культурных типов, можно все-таки иногда усомниться в том: мы ли – славяне, способны дать истории истинно новый культурный тип» [2, с. 219, 222].

Леонтьев считает, что Данилевский не понял, что перед Россией лежит «жестокый выбор» между собственным путем развития или «шаг за шагом» идти «в объятия» интернациональной Европы. Между тем он признает, что «заслуга его в том, что он той самой теорией культурных типов... дал нам нечто вроде научной основы для избрания дальнейшего самобытного пути (если возможно), или, по крайней мере, дальнейшего исторического мышления...» [2, с. 225].

Он был убежден, что Россия еще не осуществила своего назначения в истории, которое несомненно у нее есть. Однако «истинное мировое» есть прежде всего свое собственное, «для себя созданное». В своих письмах Леонтьев обращает внимание на то, что «политика чисто славянская» есть политика «космополитическая». Но, если у России есть действительно национальное, культурное призвание, то тогда «панславизм» опасен, если не совсем «губителен». «Идея православно-культурного русизма, действительно оригинальная, высока, строга и государственна Панславизм же во что бы то ни стало – это подражание и больше ничего. Это идеал современно-европейский, унитарно-либеральный, это стремление быть как все. Это все та же общеевропейская революция» [2, с. 336].

Владимир Сергеевич Соловьев, сын известного историка С.М. Соловьева, в своих философских работах постоянно обращается к

проблемам истории. Так, в своем докладе в Санкт-Петербургском университете Соловьев четко обозначил свой философский взгляд на историю. «Для всех, кто признает какой-нибудь смысл в истории человечества, - сказал он, не подлежит сомнению, что историческая жизнь народов определяется прежде всего их основными убеждениями, их общим мировоззрением» [3, с. 15].

В истории он видит три «коренные силы», управляющие человеческим развитием. Первая из них стремится подчинить человечество «одному верховному началу». «Один господин и масса рабов – вот последнее осуществление этой силы». Противоположная сила стремится разбить «твердыню мертвого единства», дать свободу частным формам жизни, личности. Крайней степенью выражения этой силы становятся «всеобщий эгоизм и анархия». Но история не есть «механическое движение», поэтому появляется третья сила, придающая «положительное содержание» первым двум, придает целостность «общечеловеческого организма» и дает ему «внутреннюю тихую жизнь».

Исходя из этого, Соловьев делит современное ему человечество на три мира: мусульманский Восток, Западная цивилизация и Славянский мир; все, что находится за пределами этих миров, не имеет значения и не оказывает влияния на историю человечества. Мусульманский мир находится полностью под воздействием первой силы, «силы исключительного единства». «Абсолютному могуществу в Боге соответствует в человеке абсолютное бессилие». Поэтому в течение «двенадцати столетий» мусульманский мир внутренне не развивался. В Западной цивилизации, напротив, находясь под влиянием второй силы, быстро развиваются и самоутверждаются все «частные формы», так как христианство, по мнению Соловьева, несравненно богаче и способнее к развитию, нежели ислам.

Третья сила, дающая человеческому развитию «безусловное содержание», может быть только «откровением высшего божественного мира», а народ, который этой силой владеет, должен быть только посредником между человечеством и высшим миром. От этого народа требуется свобода от всякой ограниченности и возвышение над узкими «специальными интересами». Этими свойствами обладает лишь Славянство, в особенности национальный характер русского народа. Только Славянство, и в особенности Россия, был убежден Соловьев, может стать историческим проводником третьей силы. «Великое историческое призвание России, от которого только получают значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова» [3, с. 30].

В работе «Великий спор и христианская политика» Соловьев отмечает, что через всю жизнь человечества проходит великий спор

Востока и Запада. При этом отсутствует понимание того, что есть собственно «высшая» культура и в чем состоит «культурная миссия», и как следствие этого, нет ни одного «исторического народа», который ни заявлял бы претензий на эту «миссию» и ни считал бы себя вправе «насилловать чужие народности» во имя своего «высшего призвания».

«Идея культурного призвания 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» [3, с. 2]. Поэтому с самого начала истории противоположность восточной и западной культур различается в том, что в основании первой лежит подчинение человека во всем сверхъестественной силе, в основании второй – «самодеятельность человека». В этом слове Россия явилась в XV в. преемницей Византии, политическим центром христианского Востока, но вместе с православием она получила и «византизм». Поэтому исполнение ее исторически-культурной миссии весьма затруднено («свободное единение человечества в церкви Христовой есть цель христианской политики»).

В серии статей под общим названием «Национальный вопрос в России» Вл. Соловьев пишет: «Тысячелетнюю историческую работу создавалась Россия как единая, независимая и великая держава. Это есть дело сделанное, никакому вопросу не подлежащее. Но чем прочнее существует Россия, тем настоятельнее является вопрос, для чего и во имя чего она существует?» [3, с. 260]. По его мнению, Россия обладает великими и самобытными духовными силами, но для проявления их, она должна усвоить те общечеловеческие формы жизни, которые выработала Западная Европа.

В письме И.С. Аксакову он писал: «Я же, со своей стороны, глубоко и твердо убежден, что церковное примирение Востока и Запада есть именно национальная историческая задача России» [3, с. 295].

По поводу книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» Вл. Соловьев заметил: «...Данилевский имеет, несомненно, преимущество в выражении национальной идеи... Автор «России и Европы» примыкает к лучшим представителям славянофильства и целую бездную отделяется от торжествующего ныне площадного патриотизма и национализма». Однако, вопрос не столько в нравственности теории Данилевского, сколько в ее обоснованности.

Данилевский, по его мнению, намеривался поднять национальную «самоуверенность» в русском обществе и излечить его от болезни «европейничанья». Сам Соловьев считает иначе: «Утверждаясь в своем национальном эгоизме, обособляясь от прочего Христианского мира, Россия всегда оказывалась бессильною произвести что-нибудь великое или хотя бы просто значительное. Только при самом тесном, внешнем и

внутреннем общении с Европой русская жизнь производила действительно великие явления» [3, с. 353].

Соловьев полагает, что Данилевский напрасно отвергает «общеευропейский» взгляд на историю, который утверждает лишь то, что человечество является единым и солидарным целым и имеет общее дело, в котором различные народы участвуют в различной мере. Именно прогресс истории состоит в «разрыве» национальной ограниченности. «Видеть в истории человечества только жизнь отдельных, себе довлеющих, культурных типов, этнографически и лингвистические определенных, - значит закрывать глаза на самые важные исторические явления» [3, с. 374]. Человечество относится к народам, его составляющим, как целое к его частям, как живой организм к своим органам, жизнь которых существенно и необходимо определяется жизнью всего тела.

«Не может быть, чтобы на знамени великого народа было написано только его собственное имя, чтобы он должен был верить только в самого себя, служить только своей корысти», - был убежден Вл. Соловьев [3, с. 397]. Все более глубокое проникновение началами общечеловеческой христианской культуры – вот единственный путь, чтобы принять самостоятельное и деятельное участие во всемирном ходе истории.

Между тем история человечества совершается через народности и только через них. Поэтому, «чем полнее человек принадлежит своему народу, тем более доступен он и дорог всему человечеству... служение народности есть в высшей степени служение делу общечеловеческому» [3, с. 500].

Теорию Данилевского Соловьев считал ложною прежде всего потому, что она противоречит фактам истории, «той объективной исторической действительности, которая ни от какой теории не зависит, а должна быть только объяснена», так как через всю историю проходит «расширяющееся течение универсальных начал, объединяющих мысль и жизнь человечества». Взгляд Данилевского на Европу не соответствует действительности и существование европейской цивилизации опровергает его теорию, считал он. Россия приняла те же общечеловеческие начала религии и науки и вместе с Европой составляет единый христианский мир, одну «активную часть человечества». С отрицанием же единства человечества как субъекта всемирной истории теряется и единство самой истории. В истории человечества для ее верного понимания одинаково существенны и множественность «частных элементов» и единство целого. «Ближайшая цель исторического процесса... есть полное развитие и распространение гуманной культуры которая составляет необходимый элемент и самого христианства, как религии богочеловеческой» [3, с. 618].

Вопрос о существовании России во всемирной истории для Соловьева был центральным. Здесь он исходил из того, что жизнь каждого народа

есть лишь определенное участие в общей жизни человечества. С этой точки зрения он подходил и к концепции «русской идеи». «Истинная русская идея», считал он, засвидетельствована религиозным характером народа, преобразованная и указанная важнейшими событиями и величайшими личностями нашей истории. Русский народ – народ христианский и, следовательно, чтобы познать истинную «русскую идею» нужно поставить вопрос, что Россия должна сделать во благо христианского мира, частью которого она «предполагается». «Восстановить на земле этот верный образ божественной троицы – вот в чем русская идея».

Николай Александрович Бердяев развивает многие идеи Вл. Соловьева в русской философии истории. В своей книге «Философия свободы», опубликованной в 1911 г., в главе под названием «Происхождение зла и смысл истории» он записал: вся история мира наполнена жадой «искупления», через которое и можно лишь понять смысл истории. Философия не может осмыслить мировой истории, так как не в силах «осветить» источники зла. Воплощение смысла дано лишь в религиозном откровении... Сознание источника зла связано с возрождением религиозного смысла жизни. «Нельзя осмыслить мирового процесса, если не допустить мистической диалектики бытия» [4, с. 129].

Человечество и мир поработены злом, находятся в плену у «дьявола». Человечеству должна быть возвращена свобода «актом божественной благодати», вмешательством Бога в судьбы мировой истории; поэтому нельзя осмыслить мира и мировую историю помимо идеи Троичности Божества, необходимо поставить в центре мировой трагедии Логос. Христианское учение утверждает смысл мировой истории, оправдывает мировую культуру. Только христианство осмысливает космическое значение человечества.

История человечества есть «трагедия бытия в нескольких актах», имеющая свое начало и конец, внутренне развивающееся действие. В центре этой трагедии стоит «божественный Человек-Христос», к которому и от которого идет историческое действие трагедии. История человечества на Земле приобретает смысл, потому что в центре ее является Христос – «Смысл Творения» [4, с. 143-145].

Религиозные предпосылки философии истории Н.А. Бердяев формулирует следующим образом: в основе истории лежит зло, «первородный грех, до времени совершенный». Этим задана задача истории, которая заключается не в победе над страданием и несчастьем, которые есть лишь результаты, а в творческой победе над злом и грехом, как источником «Существование зла в мире... приводит к сознанию высшего смысла жизни, великой задачи мировой истории» [4, с. 148].

Процесс истории действенен: он есть «подготовка к концу», в котором должно быть восстановлено творение в своей идее, в своем смысле. Смысл дохристианской истории в том и заключается, чтобы привести землю и человечество к Христу, подготовить мировую почву для принятия человечеством Христа. Христос явился как единственная и неповторимая точка мировой истории, в которой совершилось самосознание человека, освобожденного от гипноза стихийных и хаотичных сил. Христос – центр истории и ее смысл. Христос перевернул всю историю мира. После Христа мировая история пошла по пути «наибольшего сопротивления» всему «греховному порядку природы». Христианская история была сделкой с язычеством, компромиссом из которых средние века родилось «христианское государство». «Дуализм» небесного и земного стал «хронической болезнью» христианской истории.

Человечество в историческом творчестве культуры и общества «беспомощно» строило свое «человеческое» учение об обществе и его истории. Все эпохи истории имеют религиозный смысл. Однако, только новое религиозное сознание может осмыслить все, что произошло с человечеством, излечить его от тяжелой болезни «дуализма», которой страдало христианство в истории.

Развивая эти идеи, Н.А. Бердяев отмечает, что в XIX в. идея прогресса стала как бы «новой религией». Однако, по его мнению, «идея прогресса есть идея смысла истории, истории как пути к Богу, к благодатному концу, к Царству Божьему», «конец истории», «ту или иную эсхатологию», в которой – «пафос религии прогресса». «История не может иметь смысла, если она никогда не окончится, если не будет конца; смысл истории и есть движение к концу, к завершению, к исходу» [4, с. 171].

«Смысл истории согласно Апокалипсису заключается в освобождении человеческих сил для последней борьбы добра и зла, Христа и Антихриста. Но религиозное осмысление исторического прогресса указывает на двойственность будущего. Религиозное сознание видит в истории трагедию, которая должна кончиться катастрофой... Задача истории – в творческой победе над источником зла, а не в благополучии... Окончательно ничтожество зла может быть увидено лишь в конце истории...» [4, с. 176].

Самую большую трудность философии истории Бердяев видит в природе «индивидуального», которое не подвержено разумному объяснению, не укладывается ни в какие схемы. Поэтому нельзя установить законов истории, так же как нельзя построить науку истории по образцу естественных наук. Только «новая религиозная антропология» может осветить религиозный смысл истории, победить «кошмар отвлеченной схемы и безумие индивидуальной игры». «Новая религиозная антропология» есть «обожение» человеческой природы, есть

«богочеловечность». «Религиозно-антропологический вопрос» есть вопрос о разрушении смысла истории.

Он согласен с Вл. Соловьевым в том, что мировая история разрешается совместными силами Востока и Запада, и России и «русскому религиозному движению» здесь принадлежит особая роль. Вера в миссию России есть вера, она не может быть доказана, так как это не научная истина.

«Вне христианского смысла история не может иметь никакого смысла; - заключает Бердяев, - истории не может быть принята, прогресс должен быть отвергнут» [4, с. 192].

В книге «Судьба России» (1918 г.) Н.А. Бердяев конкретизирует свои взгляды на историю применительно к истории России. Так, он пишет: «Русская национальная мысль питалась чувством богоизбранности и богоносности России». Выражение русского национального сознания он видит в том, что Россия почитает себя единственной христианской страной в мире, и называет это – «церковным национализмом». «...Для великой миссии русского народа в мире останется существенной та великая христианская истина, что душа человеческая стоит больше, чем все царства и все миры» [5, с. 42].

Вместе с тем, Н.А. Бердяев отмечает, что русское сознание имеет исключительную склонность морализировать над историей, т.е. применять к истории моральные категории, «взятые из личной жизни». «Русская душа» не принимает истории как необходимости. А всемирную историю нельзя втиснуть в социологические и моральные категории. И все-таки Россия есть «самостоятельная ценность в мире, не растворимая в других ценностях». Вместе с тем, «будущее великого народа зависит от него самого, от его воли и энергии, от его творческой силы и от нравственности его исторического сознания» [5, с. 48].

Россия, считал Бердяев, совмещает в себе несколько исторических и культурных возрастов, Россия – страна «великих контрастов по преимуществу». «...Национальность есть ценность, творимая в истории», есть проблема историческая. Человек входит в человечество через национальную индивидуальность. Творческий национальный путь и есть путь к всечеловечеству.

Отвечая Н.Я. Данилевскому, Бердяев утверждает: «всякое смещение национализма с мессианизмом порождается темнотой сознания и несет в мир зло». «Русская душа» часто несет в себе бессознательный, «темный» мессианизм, «славянский мессианизм» (Бакунин, Достоевский, Соловьев), но национализм должен знать свои границы, за которыми начинается уже «империализм»

«Нынешнее историческое время подобно эпохе великого переселения народов, - писал он. – Чувствуется, что человечество впадает в новый исторический и даже космический период, в какую-то великую неизвестность» [5, с. 117]. История парадоксальна и «антиномична», ничто в истории не осуществляется по прямой линии без развития и жертв, без зла, сопровождающего добро. Европа столкнулась с «основной темой мировой истории» - соединением Востока и Запада и задача в том, чтобы пережить этот перелом истории в «духовном углублении с религиозным светом». «Россия должна войти в мировую ширь. Конец Европы будет выступлением России и славянской расы на арену всемирной истории, как определяющей духовной силы» [5, с. 126].

Бердяев полагал, что «наша национальная мысль все еще грешит провинциализмом». Поэтому Россия не может творчески определить свои всемирно-исторические задачи. Творческая историческая мысль должна окончательно преодолеть наш «отрицательный национализм» и «отрицательный космополитизм». «Творческая историческая мысль предполагает признание истории самостоятельной действительностью, особой метафизической реальностью. Такого обращения к истории у нас до сих пор почти не было и нам не хватало соответствующих категорий для мышления над историей и ее задачами» [5, с. 134].

В то же время, он утверждал, что «историческая судьбы народов и всего человечества есть моя судьба, я в ней и она во мне». «Я живу в прошлом и будущем истории моего народа, истории человечества и истории мира» [5, с. 206].

Лев Платонович Карсавин принадлежит к тому же поколению русских философов, к которому принадлежал и Н.А. Бердяев, и многие из них были вынуждены покинуть Россию в 1922 г., оказавшись «лишними» и опасными для новой власти. В 1923 г. в Берлине выходит книга Карсавина «Философия истории», где он определяет три основных задачи философии истории. Во-первых, она изучает «первоначала исторического бытия», которые являются и началами истории как науки. Во-вторых, она указывает значение и место исторического «целом» мире, в отношении к «Абсолютному бытию». В-третьих, познавая конкретный исторический процесс в целом, она раскрывает смысл этого процесса. Первую задачу решает «теория истории», вторую – собственно «философия истории», третью – «метафизика истории» [6, с. 15].

Карсавин настаивает на отказе от понятия «причинности» как признака «научности» при объяснении научных фактов. В конкретно-историческом исследовании очень часто причинное объяснение при ближайшем анализе оказывается мнимым, простою тавтологией. Категория причинности неприменима к исторической действительности, так как она не может быть «разъединена». «Со всемирно-исторической

точки зрения, должна существовать необходимая причинная связь между карьерой Конфуция и насморком Наполеона» [6, с. 33]. Между тем, повторяемости разьединенных фактов в истории нет, поэтому «измерение» и «эксперимент» в истории как науке неприменимы.

Задача познания – это «познавательная актуализация», - задача данного «познающего момента» развития, по существу, - его самопознание. Высшей задачей исторического мышления является познание всего космоса, всего «тварного всеединства» как единого развивающегося субъекта. В этом смысле весь мир в его целом – объект исторического изучения. Исторический метод неотделим от «исторического бытия», от «материала» истории. Само историческое познание – момент исторического бытия.

Карсавин выделяет две «собственно» исторические области: область развития отдельной личности и область развития человечества. Так, например, в «автобиографиях» автор исследует свое собственное развитие. Художественная литература дает третий вид – историю «духа», применяя к истории «символический метод», который индивидуализирует тенденции эпохи и культуры. История индивидуальной души наиболее конкретное, наиболее пригодна для установления и анализа основных исторических понятий. «Содержание истории – развитие человечества, как всеединого, все пространственного и все временного субъекта» [6, с. 88]. Предмет истории Карсавин определяет как социально-психическое развитие человечества. При этом история оставляет в стороне материальную сферу жизни человечества, хотя и использует ее «факты» как средства достижения цели.

Историческая наука, считал Карсавин, есть одно из «качествований исторического процесса», своего рода самосознание человечества. Историческая деятельность – это становление всеединого человечества в его несовершенстве. Ни личность, ни человечество, ни культура ни народ, ни социальная группа не достигают своей полноты. «Всеединый исторический субъект» эмпирически реален только как всеединство своих временных и пространственных «индивидуализаций-личностей».

Всякая культура – «индивидуализация человечества». В своей специфичности всякая культура должна выражать все человечество. Всякое мгновение исторического бытия есть своеобразное скрещение культур. «Если мы обратимся к исторической действительности, - пишет Карсавин, - мы найдем в прошлых культурах явления и людей нашей, предвосхищения современности... Недаром величайшие гении находят себе признание лишь после смерти, иногда в других культурах» [6, с. 165].

Культура познается изнутри – из ее идеи, которую и должен искать историк в наиболее «психическом» и «духовном». Карсавин считал, что культура полнее всего понимается в религиозном ее «качествовании».

«Идеальная задача исторической науки заключается в познании всей конкретной полноты исторического развития, возможной лишь на основе усовершенности этого развития, т.е. на основе исторической действительности в полноте отношений ее к Абсолютному» [6, с. 178].

Всякое историческое знание ограничено, хотя и направлено на преодоление этого ограничения. Историк, обращаясь к жизни какого-нибудь деятеля, не может при этом избежать «культурных тенденций» эпохи, ее «главных событий», которые в свою очередь не понять без их связи друг с другом и «превышающим эпоху целым». Всякая культура есть момент всеединого человечества. Всякое историческое познание есть познание всего человечества. Всеобщая история – действительность, а не «выдумка» или «недостижимый идеал». Поэтому действительностью являются и «общие исторические понятия», хотя необходимо установить их смысл и значение.

Объектом истории является развивающаяся личность. История есть преимущественно «наука о жизни». Субъект истории – субъект исторического творчества. «Познание мною исторического субъекта есть мое соучастие в его самопознании, индивидуализация этого самопознания» [6, с. 192]. Деятельность исторического субъекта целесообразна, но эта цель – «смысл свободно развертывающейся деятельности».

«Цель исторической науки... не генерализирующей и не индивидуализирующей но сочетающей в себе оба момента, заключается в познании эмпирического развития человечества. По существу своему это познание само есть лишь одно из качеств развивающегося субъекта и без истории как «науки» нет истории как действительности... Развивающееся человечество должно актуализироваться и в самопознании...» [6, с. 212].

«Нравы историков свидетельствуют о состоянии истории», утверждал Карсавин. А состояние истории он характеризует крайней специализацией, «распадом целостного знания на самодавящие дисциплины», «утратой идеи человечества». Историк должен проделать «черную работу» над источниками, прежде всего, для того, чтобы в процессе ее уловить «самое сущность исторического», которое историк должен в себе актуализировать, т.е. понять изучаемую им эпоху, как момент общечеловеческого развития. Историк должен выражать доступный лишь его пониманию спектр истории человечества, т.е. «выразить себя самого». Наоборот, безнадёжным и бесполезным «предприятием» Карсавин называет «модную ныне всеобщую историю», написанную группой «выдающихся» специалистов исторический «синтез» всегда индивидуален, утверждает он.

В концепции Карсавина явно чувствуется влияние О. Шпенглера, с работой которого «Закат Европы» он, очевидно, был знаком. Так,

например, он пишет о необходимости признания «равноценности» всех моментов исторического процесса. Всякий момент развития «всеединого субъекта» истории неповторим и «абсолютно важен». Важны все культуры все эпохи, все моменты развития науки и «данной идеи». «Исторический процесс принято делить на культуры – пишет он, – что, как мы знаем, имеет свои серьезные основания и несколько не противоречит идее всеобщей истории... Точно так же всякую культуру подразделяют на эпохи или периоды» [6, с. 228].

Вместе с тем, он скептически относится к «теории прогресса», полагая, что истинный мотив этой теории заключается в убеждении, что вне идеала историческая действительность не существует. Вместе с тем, как ни определять идеал прогресса, в нем всегда присутствует момент оценки и, прежде всего, этической. Однако, «сочетание должного с действительностью не является непреодолимой апорией». «Если историк может быть объективным, то никак не путем уничтожающего историю изъятия из нее «субъективных оценок», а путем восхождения над ними» [6, с. 240].

Талант историка Карсавин видел в его собственной концепции истории, в неспособности «повторять чужие слова». «Мы ждем от историка не фактов, в добывании которых видят свою высшую цель только не умеющие исторически мыслить профессионалы, без устали роющиеся в архивах..., – писал он. – Мы ждем от него умственной работы – нового понимания и освещения... Этический долг всякого историка дать свое понимание исторического процесса» [6, с. 255]. «Историческая диалектика... содержит в себе логику сердца и логику ума», был убежден Карсавин.

Идеи Л.П. Карсавина значительно опережают концепции многих западноевропейских историков XX в. Через несколько лет об этом будут писать английский историк Р. Дж. Коллингвуд («Идея истории», 1946), французский историк Марк Блок («Апология истории», 1941) и историки школы «Анналов».

С английским историком Арнольдом Тойнби («Постижение истории», 1934-1961) Карсавина объединяет тезис, гласящий, что в основе всеобщей истории лежит развитие религиозной идеи. «Познавая религиозное развитие эпохи, я познаю некоторую высшую личность в ее религиозном качестве» [6, с. 258].

Объектом истории Карсавин считал «коллективные личности», «всеединую личность человечества». Он утверждал, что цель всякого историка заключается в выражении исторической действительности в специфичности «данного момента», что возможно только определив эту «специфичность», выяснив ее значение и смысл.

Карсавин не согласен с тем, что история есть наука о прошлом; она есть наука о развитии человечества в целом, она изучает настоящее и прошлое в их связи. «Познать прошлое вне настоящего, в отрыве от настоящего столь же невозможно, сколь невозможно познавать мир объективный без самопознания и без познания в нем себя, его настоящего... В некотором смысле прошлое есть настоящее, а настоящее есть прошлое... Во всяком случае, они неразрывно связаны друг с другом, составляют одно до конца неразложимое целое» [6, с. 277].

«История, - заключает свою книгу Карсавин, - преимущественная наука о жизни, о конкретной действительности. И какой бы ничтожный момент действительности мы не брали, он содержит в себе ее метафизическое существо, не отделимое от конкретности». Так, «человек содержит в себе всю природу и всю историю» [6, с. 328].

Карсавин откровенно указывает на своих предшественников Платона, Н. Кузанского, Лейбница, Шеллинга, Гегеля. Последний, очевидно, оказал на него большое влияние (как, кстати, и на А. Тойнби и Р. Дж. Коллингвуда), Западноевропейская философия истории Нового времени, идущая от Дж. Вико и Гердера, изначально и преемственно кладет в основание исторического процесса развитие Идеи (религии, «Абсолютного Духа» и пр.). Эти традиции нашли свое отражение и в русской философской мысли конца XIX – начала XX вв., которая, в свою очередь, предвосхитила многие идеи западноевропейской философии истории XX в. Так, например, Н.Я. Данилевский задолго до немецкого философа О. Шпенглера («Закат Европы», 1918) вводит культурологическую классификацию всемирной истории («культурно-исторические типы»).

В целом, следует отметить, что русская философско-историческая мысль обратила внимание на те проблемы исторического развития, которые имели значение не только для России, но, прежде всего, для всеобщей, мировой истории. Эти проблемы актуальны и сегодня. Но современная отечественная историческая наука не владеет сегодня необходимой философской методологией для разработки этих проблем. Современная философия истории не востребована.

Библиографический список

1. Данилевский Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. — М.: Книга, 1991. — 573 с.
2. Леонтьев К.Н. Избранное / К.Н. Леонтьев. — М.: Наука, 1993. — 498 с.
3. Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. I / В.С. Соловьев. — М.: Правда, 1989. — 688 с.
4. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. — М.: Правда, 1989. — 607 с.

5. Бердяев Н.А. Судьба России / Н.А. Бердяев. — М.: ФО СССР, 1990. — 240 с.
6. Карсавин Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. — СПб.: АО Комплект, 1993. — 350 с.

Поступила в редакцию 07.10.2002 г.